



JOHN HICK

O mal e o Deus do amor

Tradução de Sérgio Miranda

 JOHN
TEMPLETON
FOUNDATION

ABFR

EDITORA

UnB

O mal e o Deus do amor



Universidade de Brasília

Reitora : Márcia Abrahão Moura
Vice-Reitor : Enrique Huelva

EDITORA



UnB

Diretora : Germana Henriques Pereira

Conselho editorial : Germana Henriques Pereira
: Fernando César Lima Leite
: Beatriz Vargas Ramos Gonçalves de Rezende
: Carlos José Souza de Alvarenga
: Estevão Chaves de Rezende Martins
: Flávia Millena Biroli Tokarski
: Izabela Costa Brochado
: Jorge Madeira Nogueira
: Maria Lidia Bueno Fernandes
: Rafael Sanzio Araújo dos Anjos
: Verônica Moreira Amado

JOHN HICK

O mal e o Deus do amor

Tradução de Sérgio Miranda



JOHN
TEMPLETON
FOUNDATION

ABFR

EDITORA



UnB

Preparação e revisão
Diagramação e capa

Equipe editorial

Ana Alethéa Osório
Marina Dourado L. Cunha

Evil and the God of love

© John Hick 1966 (1ª edição), 1977, 1985, 2007, 2010

Introdução © Marilyn McCord Adams 2007

Tradução © ABFR 2017

Editora Universidade de Brasília

SCS, quadra 2, bloco C, nº 78, edifício OK,

2º andar, CEP 70302-907, Brasília, DF

Telefone: (61) 3035-4200

Site: www.editora.unb.br

E-mail: contatoeditora@unb.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

First published in English by Palgrave Macmillan, a division of Macmillan Publishers Limited under the title *Evil and the God of love* by John Hick. This edition has been translated and published under licence from Palgrave Macmillan. The author has asserted his right to be identified as the author of this work.

Publicado originalmente em inglês pela Palgrave Macmillan, uma divisão da Macmillan Publishers Ltd., com o título *Evil and the God of love*, de John Hick. Esta edição foi traduzida e publicada sob licença da Palgrave Macmillan. O autor exerce a prerrogativa de reivindicar a autoria desta obra.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de Brasília

H627

Hick, John.

O mal e o deus do amor / John Hick ; tradução de Sérgio Miranda. – Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2018.
514 p. ; 21 cm.

ISBN 978-85-230-1225-0.

1. Teísmo. 2. Problema do mal. 3. Teodicéia agostiniana. 4. Teodicéia da edificação da alma. I. Título.

CDU 1:2

Sumário

Prefácio à edição brasileira	13
Apresentação à reedição de 2010	15
Apresentação à reedição de 1985	19
Introdução	23

PARTE I – INTRODUTÓRIA

Capítulo 1. O problema e seus termos	35
1.1 A definição do problema	35
1.2 Uma teodiceia é permitida?	38
1.3 Os tipos de mal	45
Capítulo 2. Os dois polos de pensamento: monismo e dualismo	49
2.1 Monismo e dualismo	49
2.2 O monismo puro de Spinoza	51
2.3 Uma perspectiva contemporânea do mal como ilusão – a Ciência Cristã	60
2.4 O dualismo de Platão	62
2.5 O dualismo externo de J. S. Mill	64
2.6 O dualismo interno de E. S. Brightman	68

PARTE II – O TIPO AGOSTINIANO DE TEODICEIA

Capítulo 3. A fonte original: Santo Agostinho – o mal como privação do bem procedente do mau uso da liberdade 75

O mal como privatio boni

3.1 Agostinho e o maniqueísmo 77

3.2 A teodiceia plotiniana 79

3.3 A bondade da ordem criada 83

3.4 O homem é mutável porque é “feito a partir de nada” 86

3.5 O mal privativo e parasitário 87

3.6 A identidade do ser e o bem 90

3.7 O caráter lógico da doutrina de Agostinho 95

A “defesa do livre-arbítrio” em Santo Agostinho

3.8 O pecado como o mal primário 101

3.9 A autocriação do mal *ex nihilo* 106

3.10 O pecado e a predestinação 109

Capítulo 4. A fonte original: Santo Agostinho – o princípio de plenitude e o tema estético 117

O princípio de plenitude

4.1 O problema 117

4.2 A resposta neoplatônica de Agostinho 120

4.3 O princípio de plenitude em Plotino 123

4.4 Emanação e criação 124

4.5 O padrão pré-existente 127

<i>O tema estético</i>	
4.6 O tema estético em Agostinho	131
4.7 A dor dos animais em um mundo perfeito	134
4.8 O inferno e o princípio do equilíbrio moral	137
Capítulo 5. Do pensamento católico de Agostinho aos dias de hoje	141
5.1 A teodiceia de Agostinho tornada clara e óbvia: Hugo de São Vitor	141
5.2 Tomás de Aquino	145
5.3 Uma apresentação tomista contemporânea: Charles Journet	151
5.4 O pecado e o inferno segundo Journet	162
Capítulo 6. O problema do mal no pensamento reformado	173
6.1 Agostinho e os Reformadores	173
<i>Calvino</i>	
6.2 A queda e a predestinação em Calvino	176
6.3 Predestinação <i>versus</i> teodiceia	181
<i>Karl Barth</i>	
6.4 O método de Barth	188
6.5 O “lado sombrio” da criação	190
6.6 <i>Das Nichtige</i>	193
6.7 A origem de <i>das Nichtige</i>	196
6.8 Crítica: (a) a origem de <i>das Nichtige</i>	199
6.9 Crítica: (b) o <i>status</i> de <i>das Nichtige</i>	201

Capítulo 7. O “otimismo” do século XVIII	211
7.1 Um produto da tradição agostiniana	211
7.2 O ensaio de King sobre a origem do mal	214
7.3 A teodiceia de Leibniz	222
7.4 O “melhor dos mundos possíveis”	230
7.5 “O melhor possível” – para qual propósito?	238
Capítulo 8. Separando a luz das trevas	241
8.1 As principais características do tipo agostiniano de teodiceia	241
<i>Os temas teológicos</i>	
8.2 A bondade do universo criado	242
8.3 O sofrimento humano como punição pelo pecado	245
8.4 <i>O felix culpa versus</i> tormento eterno	249
<i>Os temas filosóficos</i>	
8.5 O mal como não ser	253
8.6 O mal metafísico como fundamental	262
8.7 A perfeição estética do universo	267
8.8 Uma crítica básica	269

PARTE III – O TIPO IRENIANO DE TEODICEIA

Capítulo 9. O pecado e a queda conforme com os patriarcas gregos	279
9.1 A base bíblica da doutrina da queda	279
9.2 De Paulo a Agostinho	284
9.3 O começo do ponto de vista helênico	288
9.4 Ireneu	291
9.5 O cristianismo oriental	297
Capítulo 10. O tipo ireniano de teodiceia em Schleiermacher	301
10.1 A “perfeição original” segundo Schleiermacher	302
10.2 A explicação do pecado segundo Schleiermacher	305
10.3 A relação entre o pecado e o sofrimento	310
10.4 Deus como determinante último do pecado e do sofrimento	312
10.5 Schleiermacher e a perspectiva instrumental do mal	316
10.6 O começo e o fim do homem	320
Capítulo 11. As duas teodiceias: contrastes e acordos	323
11.1 O contraste entre os dois tipos de teodiceia	323
11.2 Os pontos ocultos de acordo	325

PARTE IV – UMA TEODICEIA PARA OS DIAS DE HOJE

Capítulo 12. O ponto de partida	331
12.1 A tarefa negativa da teodiceia	331
12.2 A teodiceia tradicional baseada no mito cristão	333
12.3 A teodiceia do “vale da edificação da alma”	343
Capítulo 13. O mal moral	353
13.1 A forma do pecado	353
13.2 A tradicional defesa do livre-arbítrio	356
13.3 A crítica recente à defesa do livre-arbítrio	359
13.4 A relação pessoal divino-humano	364
13.5 A liberdade como criatividade limitada	369
13.6 A quase inevitabilidade da queda	371
13.7 O homem criado como um ser caído	375
Capítulo 14. A dor	389
14.1 A dor e o sofrimento	389
14.2 A dor física	391
14.3 A dor tem um valor biológico?	396
14.4 A dor e a estrutura do mundo	404
14.5 A dor dos animais	410

Capítulo 15. O sofrimento	421
15.1 O sofrimento como uma função de sentido	421
15.2 A dor como uma causa do sofrimento	423
15.3 Um paraíso sem sofrimento?	426
15.4 O sofrimento excessivo ou sem propósito	431
15.5 A resposta tradicional: a natureza pervertida pelos anjos caídos	436
15.6 A edificação da alma e o mistério	439
Capítulo 16. O reino de Deus e a vontade de Deus	443
16.1 O bem futuro infinito	443
16.2 Teodiceia <i>versus</i> inferno	448
16.3 O estado intermediário	452
16.4 Alguns problemas residuais	457
16.5 O paradoxo bíblico do mal	460
16.6 A sua fonte na dualidade da vida cristã	466
16.7 A sua resolução escatológica	472
Capítulo 17. A investigação recente sobre o problema do mal	475
Índice de assuntos	503

Prefácio à edição brasileira

John Hick é considerado um dos mais importantes filósofos da religião do século XX. Durante a sua prolífera carreira, ele escreveu livros admiráveis, que lançaram uma nova luz sobre problemas tradicionais e abriram novos caminhos para a reflexão filosófica. *O mal e o Deus do amor* é uma das obras fundamentais desse eminente filósofo, traduzida pela primeira vez para o português. Trata-se em grande parte de um estudo amplo de duas tradições de teodiceia, a tradição agostiniana e a ireniana, que buscam de maneiras distintas conciliar a presença do mal no mundo com a existência e o desígnio de Deus. Porém Hick não está interessado exclusivamente na história da filosofia. Ele também apresenta e desenvolve a sua própria concepção de teodiceia, que ficou conhecida como “teodiceia da edificação da alma” e classificada como uma teodiceia ireniana.

O mal e o Deus do amor é uma obra com muitas virtudes: erudição, consideração e respeito pelo pensamento dos autores da tradição filosófica, clareza e precisão conceitual, argumentação sólida e teses originais. Certamente, ela deverá agradar a todas as pessoas interessadas em questões filosóficas e religiosas, independentemente das suas convicções prévias, e dificilmente deixará o leitor indiferente quanto às posições aí defendidas.

Agradeço imensamente à Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR) e à Fundação John Templeton pelo apoio concedido para a tradução e a publicação deste livro.

Sérgio R. N. Miranda
Professor associado da Universidade Federal de Ouro Preto

Apresentação à reedição de 2010

Nenhuma desculpa é necessária para reeditar uma tentativa séria de lidar com um dos maiores problemas que confronta a fé religiosa. Aqueles que conscientemente rejeitam a crença em Deus quase sempre o fazem porque não veem como conciliar a ideia de um Deus amoroso e todo-poderoso com o sofrimento e a maldade no mundo. Como um Deus bom pode permitir a agonia de um câncer terminal e de outras doenças dolorosas, a decadência do cérebro e da personalidade na doença de Alzheimer e a maldade do criminoso violento, do torturador ou daqueles que minam e destroem a personalidade em desenvolvimento de uma criança? Essa é a questão enfrentada neste livro.

A resposta provisória que encontrei não provém do pensamento cristão tradicional cujas fundações e formas de desenvolvimento foram estabelecidas principalmente por Agostinho nos séculos IV e V. O seu sistema básico tem sido substancialmente aceito desde então pelas igrejas Católica Romana e Reformadas. (A tradição da Ortodoxia Oriental é significativamente diferente). Para Roma, a tradição agostiniana continua a ser oficial, e os teólogos que se distanciam fundamentalmente dela são advertidos. Entre as igrejas Reformadas há as mais ortodoxas e as mais liberais, e muitas destas igrejas mais liberais

reinterpretam de novas formas as antigas doutrinas. A abordagem adotada neste livro pertence a esta última categoria.

A teodiceia agostiniana, ou a resposta agostiniana ao problema do mal, começa com a queda da humanidade pela qual ela mesma é a responsável. A narrativa bíblica de Adão e Eva no Jardim do Éden não deve ser entendida literalmente. Ela pode ser vista como uma expressão mítica do fato de que todos nós somos pecadores, nascidos em um mundo pecador ou “caído”. Contudo, sendo pecadores, temos de ser perdoados por Deus e reconciliados com Ele se algum dia seremos “salvos” e gozaremos da vida eterna. Não podemos fazer isso por nós mesmos, porém isso foi feito por nós por Cristo em seu autossacrifício na cruz. Esse é o lado teológico do pensamento de Agostinho. O lado filosófico é a afirmação de que o mal é algo negativo, uma carência do bem e não uma realidade positiva. Por exemplo, a cegueira é carência de visão, não uma entidade em si mesma. Esse caráter negativo do mal explica por que ele pode existir no universo de Deus: Deus não criou o mal, que é engendrado pelo mau uso do livre-arbítrio humano. Neste livro apresento várias críticas a esse esquema.

Em contraste com esse esquema, há outra orientação do pensamento cristão que começou com alguns dos patriarcas gregos da Igreja, particularmente com Santo Ireneu no fim do século II. Por esse motivo chamei essa orientação de “tipo ireniano de teodiceia”. Em vez de ver a humanidade como tendo sido criada em uma perfeição inocente e então caído, ela nos vê criados – e, agora sabemos, por meio de um longo processo evolutivo – como seres imaturos que podem se desenvolver com a experiência da vida em um mundo desafiador. Temos de nos desenvolver gradualmente, nesta vida e além dela, em direção à nossa perfeição, que está no futuro, não no passado. O desenvolvimento moral e espiritual só pode ter lugar em um mundo que exija as nossas decisões livres e nos demande coragem, autossacrifício, determinação e superação. Isso mostra por que este é

e tem de ser um mundo imperfeito, funcionando imparcialmente conforme as suas próprias leis e contendo o que chamamos de mal.

A primeira edição deste livro foi escrita durante o semestre sabático no Princeton Theological Seminary, complementado por uma bolsa da Fundação Guggenheim para mais um semestre; e esses foram ainda estendidos pelos verões antes e depois do ano acadêmico de 1963-1964. Toda a família mudou-se para Cambridge, Inglaterra, onde alugamos uma casa e as crianças foram para a escola. Durante esse período, tornei-me membro temporário de Gonville e Caius College, com um gabinete para trabalhar no então novo prédio próximo à biblioteca da universidade – a uma agradável meia hora a pé de casa. Eu tinha direito a um almoço gratuito na sala comum dos seniores da faculdade ou a um jantar na mesa elevada. O almoço era informal, o jantar, formal. Costumava jantar raramente, preferindo ficar em casa com a família. Mas o jantar na faculdade era quase uma cerimônia. Encontrávamo-nos, vestidos de beca, para tomar xerez na sala comum dos seniores; então uma marcha em direção à mesa elevada, um pedido de graça em Latim, e uma refeição excelente com vários pratos e vinhos; então retirávamo-nos de novo para a sala comum dos seniores para um vinho do porto e café. O diretor da faculdade era então Sir Neville Mott, chefe do laboratório Cavendish de física; e o presidente da sala comum dos seniores era Joseph Needham, autor de uma história em vários volumes da ciência chinesa, e um pensador radical tanto política quanto religiosamente. Havia muitas conversas interessantes na mesa elevada e ainda mais na sala comum. Mas eu passava a semana em meu gabinete na faculdade escrevendo este livro, fazendo considerável uso da biblioteca local.

Naquele tempo, eu estava a meio caminho entre o cristianismo muito conservador dos meus dias de estudante de direito e a minha posição atual, agora abraçando um pluralismo religioso que vê as grandes fés mundiais como diferentes respostas humanas culturalmente formadas à mesma realidade última

transcendente, e aceitando as implicações teológicas disso. Esse pluralismo religioso foi posteriormente desenvolvido em meu livro *Uma interpretação da religião* (1989 e 2004) e as suas implicações teológicas em *The metaphor of God incarnate* (1993). Mas *O mal e o Deus do amor* foi escrito ainda a partir de uma posição ortodoxa cristã. Ele ainda me parece ser a resposta cristã mais viável ao mistério do mal.

Um pedido de desculpas: *O mal e o Deus do amor* foi escrito próximo ao fim de um longo período antes dos autores masculinos, pelo menos na Grã-Bretanha, tornarem-se conscientes do modo como a nossa linguagem ordinária ignora metade da raça humana. Infelizmente, considerações econômicas impediram a purgação da linguagem não inclusiva do texto. Tudo o que posso fazer é pedir desculpas pela sistemática falta de propriedade ao usar “homem” e “ele” quando queria referir-me a todos os seres humanos. Espero que isso agora possa ser ignorado, ou perdoado, em benefício da argumentação do livro.

John Hick
Janeiro de 2010

Apresentação à reedição de 1985

O peso absolutamente esmagador das dores sofridas pelos homens, mulheres e crianças, e também pelos animais inferiores, incluindo aquelas infligidas pela ganância, crueldade e maldade humanas é sem dúvida o maior dos obstáculos para a crença em um Criador todo-poderoso e amoroso. Outras considerações, a favor e contra, estão bem balanceadas: por um lado, a existência de um universo regido por leis, começando com o Big Bang cerca de quinze bilhões de anos atrás e estruturado de tal modo a produzir a mente e o espírito humano; por outro, a possibilidade de explicar cada aspecto do funcionamento do universo sem referência a um Criador divino. Assim, vemo-nos em um ambiente religiosamente ambíguo cujas operações complexas podem em princípio ser totalmente descritas em termos naturalistas, mas cuja própria existência permanece um mistério que incita ao pensamento em um Criador não criado – mas que não o exige absolutamente, visto que podemos, ao invés disso, deixar o mistério sem solução. Dada essa ambiguidade cósmica, a principal razão para uma crença religiosa deve ser buscada na experiência religiosa, pois aí, como em toda parte, nossa experiência constitui a base última para a ação e para a crença; enquanto, por outro lado, o principal desafio, mesmo para aqueles que participam de alguma

das maiores correntes históricas da experiência e do pensamento religioso, é o fato do mal em suas várias formas.

O tema reside assim no coração da questão fundamental sobre a realidade ou irrealdade do Transcendente. Esse fato justifica a reedição do presente tratamento do problema do mal. A sua principal contribuição é estabelecer historicamente e defender teologicamente o tipo de teodiceia de “edificação pessoal” cujos fundamentos foram assentados pelos primeiros pensadores sistemáticos cristãos, como, por exemplo, Santo Ireneu, antes da formação do que, sob a influência de Santo Agostinho e de outros pensadores, tornou-se por quase 15 séculos a ortodoxia cristã estabelecida. Nos dias de hoje, os dois tipos de teodiceia são opções vivas. O tipo ireniano mostrou-se atrativo para muitas pessoas. Ao mesmo tempo, o tipo agostiniano é fortemente defendido de novo em tempos recentes por pensadores contemporâneos, como, por exemplo, Alvin Plantinga, cuja obra é discutida no capítulo 17. Desde que esse capítulo foi escrito, pouco ocorreu no debate sobre a teodiceia, embora tenha havido uma contínua elaboração das duas principais opções existentes. Porém um novo desenvolvimento foi a obra maciça de David Griffin sobre o assunto, escrita de um ponto de vista da teologia processual, intitulada *God, power and evil: a process theodicy* (1976). Não escrevi sobre esse desenvolvimento neste livro, mas examinei-o criticamente em *Philosophy of religion*, 3ª edição (1983), capítulo 4.

O mal e o Deus do amor foi escrito antes que a maioria de nós tivesse tomado consciência do modo como a nossa linguagem ordinária ignora a parte feminina da raça humana. Infelizmente, fatores econômicos impediram uma purgação da linguagem não inclusiva do texto. Tudo o que posso fazer agora é pedir desculpas pela sistemática falta de propriedade ao usar “homem” e “ele” quando queria referir-me a todos os seres humanos.

O problema do mal não é uma questão técnica especial relevante só para os teólogos que se interessaram por ele. Ele é um desafio imenso e sempre presente para a fé religiosa, e nenhum teólogo que intenciona se ocupar do ateísmo e ceticismo contemporâneos pode evitá-lo. Além disso, o modo como ele é tratado inevitavelmente tem implicações de longo alcance em qualquer teologia sistemática. Portanto, espero que a reedição deste livro possa contribuir novamente para chamar a atenção para um dos problemas mais profundos e persistentes da religião.

*Departamento de Religião
Claremont Graduate School
Claremont, Califórnia 91711*

John Hick

Introdução

Muitos acadêmicos ficariam satisfeitos se, ao longo das suas carreiras, pudessem produzir um livro ou um artigo que estabelecesse um quadro de referência ou mudasse o curso das discussões. Mas John Hick não é um homem que se contenta com pouco. Ele fez isso uma vez (em 1966) com *O mal e o Deus do amor*, o livro cuja segunda edição (1976) foi traduzida e publicada aqui pela primeira vez em português. Duas décadas depois (em 1989), Hick o fez novamente com a publicação das suas conferências Gifford sob o título de *Uma interpretação da religião*, elaboradas a partir das suas intensas reflexões sobre a sua obra a respeito das relações entre as fés (em Birmingham) e do subsequente estudo das religiões mundiais – o hinduísmo e o siquismo na Índia, o budismo theravada no Sri Lanka, e o zen budismo no Japão. No curso da carreira rica e prolífica de Hick, seus escritos chegaram a milhares de pessoas ao redor do mundo – pessoas sensíveis e alertas lutando com questões religiosas, assim como estudantes de universidades e seus professores. Muitos deles aprenderam com Hick, algumas vezes aceitando as suas opiniões, mas pelo menos frequentemente questionando e disputando o que ele tem a dizer.

O mal e o Deus do amor é justamente famoso por sua distinção notável entre as abordagens “agostiniana” e “de edificação da alma” da teodiceia. Ambas buscam

explicar como um Deus onipotente, onisciente e perfeitamente bom poderia estar *justificado* em criar um mundo com males na quantidade, variedade e com as distribuições que encontramos neste mundo. Mas as suas narrativas são diferentes. Como nos conta Hick, as teodiceias agostinianas retiram as suas explicações de inícios primordiais: Deus fez um mundo perfeito e criou a ação humana em condição perfeita em circunstâncias ideais. O mal se originou no uso rebelde do livre-arbítrio criado; os outros males da experiência humana devem ser entendidos como consequências naturais ou punitivas da queda de Adão. Contrariamente, as teodiceias da “edificação da alma” olham para a frente: Deus cria seres humanos pessoais (à imagem de Deus), mas imaturos, de tal forma que, por meio da cooperação em um processo longo de educação moral, eles possam se desenvolver à semelhança de Deus. Deus está justificado em colocar os humanos em um mundo com todos os seus males potenciais, porque esse tipo de mundo é a melhor escola para educar-nos em pessoas que livremente escolham viver junto a Deus e como cidadãos no Reino de Deus. As teodiceias agostinianas buscam maximizar a oposição Divina ao mal retirando a culpa pela origem do mal de Deus e colocando-a sobre os ombros dos agentes livres criados. As teodiceias da edificação da alma representam Deus como o responsável último pela existência do mal: permitindo que a matéria se desenvolva em vida pessoal neste tipo de mundo, torna o mal praticamente inevitável. Porém esse é um preço que Deus aceita por causa da lucratividade total do projeto de edificação da alma.

Hick é o primeiro a admitir que no cristianismo ocidental as abordagens agostinianas têm obtido mais fama. Em *O mal e o Deus do amor*, ele quer argumentar que isso não é razão para considerá-las as únicas abordagens legítimas da teodiceia. Hick espera persuadir-nos de que as explicações pela edificação da alma não são apenas legítimas, mas também religiosamente e filosoficamente preferíveis ao apelo à queda de Adão.

O caso de Hick é mais forte por causa de sua determinação de entender uma posição antes de atacá-la. Mais da metade do livro é dedicado a apresentar um panorama histórico das posições agostinianas, indo do próprio Agostinho até Barth. As análises pacientes e detalhadas de Hick familiarizam os leitores com os enquadramentos filosóficos em que as teodiceias agostinianas estão inseridas. Hick também mostra a relevância dos desenvolvimentos judaicos à época do Segundo Templo e da teologia rabínica, e aponta para uma grande variedade de métodos usados para interpretar a Bíblia ao longo dos séculos. Valoroso como o livro de Hick é para nós hoje em dia, voltando a 1966, ele foi surpreendente para os filósofos da religião, que ainda estavam trabalhando em um clima a- ou até mesmo anti-histórico que abrigou as suspeitas positivistas sobre as construções de sistemas metafísicos do passado. O tratamento de Hick relembra-os (e ainda nos mostra) como arrancar teses dos seus contextos sistemáticos sacrifica as suas nuances e altera os seus significados.

Após expor as posições dos seus oponentes, Hick usa os métodos de distinções da filosofia analítica para minar as reivindicações agostinianas de que unicamente essas posições seriam baseadas na autoridade das Escrituras. Hick distingue as Escrituras (e os credos) das suposições interpretativas que os agostinianos fazem ao lê-las e nega que a autoridade das primeiras seja automaticamente transferida para as segundas. Da mesma forma, Hick distingue os textos de autoridade das suposições filosóficas com as quais os agostinianos explicitamente ou implicitamente os combinam. Ele insiste que a filosofia neoplatônica – com sua compreensão fundamentalmente metafísica do bem e do mal, o princípio de plenitude e a Grande Cadeira do Ser, e tipos naturais metafisicamente necessários – é logicamente independente de qualquer coisa que possamos encontrar na Bíblia e, portanto, não herda qualquer autoridade *Sola Scriptura*. Ao mostrar como as abordagens agostinianas misturam as Escrituras com teses interpretativas

e filosóficas independentes, Hick visa refutar a suposição de que qualquer cristão ortodoxo seria obrigado a aceitá-las. Ao ilustrar a partir de Ireneu como a história bíblica da queda de Adão pode ser lida diferentemente como um episódio na infância da humanidade, ele abre o caminho para cristãos mais conservadores poderem aceitar seriamente as teodiceias da edificação da alma.

O próximo passo lógico de Hick é argumentar que as abordagens da edificação da alma são decididamente superiores, por várias razões.

1) *Pessoal versus impessoal*: em *O mal e o Deus do amor*, Hick representa a escolha a favor das teodiceias agostinianas contra as teodiceias da edificação da alma como uma decisão de conceber o problema do mal primariamente em termos metafísicos, e não pessoais. Todas as teodiceias cristãs colocam pessoas como participantes: Deus, cujas diretrizes adotadas ao criar e governar serão justificadas, e as criaturas (humanas, talvez angelicais). Em *O mal e o Deus do amor*, Hick insiste que o que está em jogo no problema do mal não é por que o universo é repleto de privações ou se aí todos os graus possíveis do ser são representados e harmoniosamente ordenados, mas sim a integridade das relações pessoais entre Deus e as criaturas pessoais de Deus, e entre as próprias pessoas criadas. Para Hick, o que é mau em relação ao pecado não é que ele seja metafisicamente um defeito, mas sim que ele rompe uma relação pessoal. Em *O mal e o Deus do amor*, Hick considera ser uma vantagem das teodiceias da edificação da alma que elas nos encorajam a conceituar o problema do mal de um *modo centrado em pessoas*.

2) *Liberdade e ignorância*: O ponto em que teologias agostinianas “se tornam pessoais” é na tentativa de localizar a origem do mal na queda de Adão. Mas Hick rejeita essa “autocriação do mal *ex nihilo*” como filosoficamente ininteligível. Claramente, ele pensa que um agente criado livre e perfeito em um ambiente perfeito não seria capaz de escolher o mal por nenhuma razão

ou em função do próprio mal (embora pense que este último caso seja possível aqui e agora). Hick também pensa que a consciência vívida e direta de Deus seria forçosa, no sentido de tornar extremamente difícil, se não impossível – enquanto durar –, escolher contra Deus. Ele conclui que a ignorância é necessária para colocar as pessoas humanas em condição de escolher Deus livremente. De acordo com a teodiceia da edificação da alma de Hick, a ignorância exigida é garantida por nossa inserção orgânica neste mundo, que igualmente “tece um véu e dispõe o caminho” para escolhermos se entraremos ou não em uma relação consciente com Deus.

É interessante notar que pelo menos um agostiniano aceita a crítica de Hick e antecipa o seu remédio. Em *De casu diaboli*, Anselmo avança a hipótese de que Deus queria que as criaturas racionais fossem como Deus tanto quanto fosse possível para uma criatura e, portanto, que elas fossem não só justas, mas de algum modo autodeterminadas em relação à justiça. De acordo com a teoria anselmiana da ação, contudo, uma criatura racional pode querer algo x somente na medida em que x parecer bom para o agente (sob o aspecto de vantagem) ou na medida em que x for bom em si mesmo (sob o aspecto da justiça). Uma criatura racional só pode recusar o máximo de vantagem em função da justiça e só pode recusar o máximo de justiça em função da aparente vantagem. Dado o pleno conhecimento das diretrizes punitivas de Deus, a criatura racional perceberia que não teria nada a ganhar desejando mais vantagem do que a que Deus quis que ela tivesse, e não seria capaz de agir de outro modo senão se conformando com os comandos divinos. Para abrir espaço para a autodeterminação para a justiça, Deus criou os anjos ignorantes das diretrizes punitivas de Deus. Os anjos podem pecar porque eles erroneamente acreditam que podem ganhar algo com isso. Essa modificação da narrativa agostiniana da queda torna-a inteligível ao colocar os agentes livres não caídos em condições

iniciais que não seriam ótimas do ponto de vista cognitivo. Deus é responsável pela ignorância delas. E isso não é uma responsabilidade adicional, mas sim uma parte e parcela da situação em que Deus faz criaturas racionais com a possibilidade de autodeterminação desde o começo.

3) *Ciência e religião*: Situando-se no interior da teologia liberal, Hick também rejeita as abordagens agostinianas como incompatíveis com as descobertas das ciências naturais: a teoria da evolução prova que o mal – “a natureza, vermelha nas presas e garras” – antecede a emergência da humanidade e assim não pode ter origem com o pecado humano. Ele admite que, se os agostinianos postularem um ponto de partida cientificamente impossível, a sua própria teodiceia da edificação da alma parece requerer um fim cientificamente inacreditável. Pois a posterior convivência feliz e eterna dos seres humanos com Deus é principalmente, se não exclusivamente, *post-mortem*. Para muitos, se não para todos nós, se devemos estar preparados para a Utopia, a educação moral deve ser continuada além do túmulo. Mas nada nas ciências naturais nos levaria a acreditar na vida humana depois da morte. Evidentemente, Hick espera distinguir entre as afirmações incompatíveis com a ciência (tal como a afirmação da queda histórica) e os estados de coisa (tal como a vida após a morte) que a ciência não pode confirmar, mas também não exclui ou não pode excluir.

4) *A bondade divina e o moralmente excessivo*: Se Deus é pessoal, a bondade divina – em algum sentido metafísico – tem também de conformar o caráter pessoal de Deus. A Bíblia fala do amor e fidelidade contratuais de Deus, da justiça, da misericórdia e da benignidade divinas. De algum modo, a bondade divina deve incluir todas essas características, mas faz diferença qual delas predomina e organiza as demais. Agostinho e Anselmo acentuam a justiça Divina, concebida de maneira neoplatônica. Os filósofos analíticos da religião colocam em proeminência a bondade moral. A opção de Hick pelo amor indica que ele

não parará sua teodiceia em alguma afirmação de que Deus não tem a obrigação de tratar as criaturas de um modo e não de outro. Nem ficará satisfeito com o que é apenas moralmente permissível. O que Hick demanda saber é como Deus poderia *amar* as pessoas criadas e ainda colocá-las em um mundo coberto de males tal como este nosso mundo. Dado o seu foco no amor Divino, Hick prontamente rejeita as doutrinas tradicionais, defendidas pelos agostinianos, do inferno e/ou da dupla predestinação, implicando com isso que Deus não odeia algo que Ele fez!

Em *O mal e o Deus do amor*, a própria teodiceia da edificação da alma de Hick acentua um Deus pessoal do amor que visa relações pessoais amorosas livres entre Ele mesmo e as pessoas criadas. Os males deste mundo presente e de outros que podemos habitar são justificados como parte de um processo pedagógico que é um meio para aquele fim. A salvação universal garante que o alto preço da edificação da alma algum dia valerá a pena para todos. Desde a publicação de *O mal e o Deus do amor* em 1966, os leitores têm reagido: alguns consideram as ideias de Hick atrativas, outros as acham provocativas. Certamente, em círculos profissionais, elas são impossíveis de ser ignoradas.

Ao mesmo tempo em que a obra de Hick colocou desafios para outras pessoas, o seu próprio pensamento continuou a se desenvolver. Terminarei apontando dois modos em que a perspectiva de *Uma interpretação da religião* difere daquela de *O mal e o Deus do amor*. Em primeiro lugar, o estudo de Hick das religiões mundiais levou-o a abandonar a noção de que a Realidade última é pessoal. De acordo com a teoria avançada em seu segundo livro monumental, as religiões mundiais são complexos diferentes das respostas dos seres humanos à Realidade com “R” maiúsculo. Embora algumas orientações de algumas religiões concebiam a Realidade como pessoal, a Realidade última em si mesma transcende todas as práticas e conceptualizações humanas e assim transcende a divisão pessoal

versus impessoal. Uma consequência disso é que Hick não se preocupa mais com a *teodiceia* (a questão das ações justificadas pode ser levantada só em conexão com pessoas), mas com a *soteriologia*. Ele afirma que as grandes religiões mundiais são complexos de crenças e práticas que visam a edificação da alma, facilitando o desenvolvimento gradual do indivíduo de autocentrado para centrado na alteridade ou na Realidade. O fim último, que todos eventualmente atingirão, seguramente depois da morte e talvez depois de muitas vidas, é a união com o Real. As religiões devem ser avaliadas em termos do critério pragmático ou moral de quão bem elas atingem esse fim. Assim, em *Uma interpretação da religião*, Hick mantém sua perspectiva deste mundo como um vale para a edificação da alma e retém o seu universalismo, mas renuncia à “relação pessoal amorosa com um Deus amoroso” como o destino para o qual nos movemos.

Em segundo lugar, o endosso de Hick do pluralismo religioso leva-o a uma concepção diferente da linguagem religiosa. Em *O mal e o Deus do amor*, Hick está focado em defender uma forma razoável de cristianismo, uma que não contradiga as verdades da história ou das ciências naturais tais como essas disciplinas as apresentam. Ele já coloca a mitologia sob uma luz favorável, identificando-a com grandes e persistentes quadros imaginários usados por grupos religiosos para veicular sentido e significado. Contudo, em *O mal e o Deus do amor*, Hick ainda contrasta a mitologia com a experiência religiosa, com fatos históricos e com a teologia. E ele parece tratar algumas teses teológicas como fazendo afirmações literalmente verdadeiras, devendo ser testadas quanto à consistência delas com as afirmações literais da história e das ciências naturais.

No entanto, em *Uma interpretação da religião*, Hick expande a categoria do mitológico por duas razões relacionadas. Em primeiro lugar, e mais obviamente, se as teologias de todas as grandes religiões mundiais visam fazer afirmações literalmente verdadeiras, elas seriam incompatíveis entre si, e nem todas elas

poderiam ser ao mesmo tempo verdadeiras. Para Hick, essa consequência serviria apenas para perpetuar a arrogância dos cristãos em acentuar que a religião cristã é a única verdadeira. Em segundo lugar, e mais fundamentalmente, Hick considera que o fosso entre as faculdades cognitivas humanas e a Realidade à qual respondem o pensamento e a prática religiosa é muito grande para qualquer esquema conceitual humano representar congruentemente o bastante para a verdade literal. Assim, ele conclui que não só as narrativas e quadros, mas até mesmo as teses metafísicas das grandes religiões mundiais, seriam, no melhor dos casos, mitologicamente verdadeiras.

De forma geral, *O mal e o Deus do amor* foi e é um livro importante, que merece ser lido e relido muitas vezes. *Uma interpretação da religião* é igualmente um grande livro – em meu juízo, melhor estudado depois. No caso de Hick, um grande livro levou a outro!

*Regius Professor of
Divinity, Oxford*

The Reverend Canon
Marilyn McCord Adams

PARTE I
INTRODUÇÃO

CAPÍTULO 1

O problema e seus termos

1.1 A definição do problema

Se alguém tivesse de propor um título que descrevesse plenamente este livro, ele poderia ser o seguinte: um estudo crítico de duas respostas ao problema do mal desenvolvidas no pensamento cristão e uma tentativa de formular uma teodiceia para os dias de hoje.

O cenário no qual assunto deverá ser tratado é explicitamente o da fé cristã. Não se fará qualquer tentativa de estabelecer a verdade das crenças cristãs relevantes; essas crenças formam o ponto de partida da investigação, que se ocupa com a oposição a elas colocada pelo fato do mal. O problema tratado neste livro é assim teológico: a presença do mal no mundo pode ser reconciliada com a existência de um Deus que é ilimitado em bondade e poder? Esse é um problema tanto para o crente quanto para o incrédulo. Na mente deste último, ele se coloca como um dos principais obstáculos ao comprometimento religioso, enquanto estabelece para o primeiro uma tensão interna aguda que perturba a sua fé e lança sobre ele o peso incessante da dúvida. Contrariamente à crença popular na suposta certeza monolítica das eras da fé, a objeção do mal à convicção religiosa

foi sentida nos primórdios do cristianismo e no período medieval tão intensamente quanto nos dias de hoje. No século V, Agostinho discutiu continuamente o problema e desenvolveu uma resposta cristã que se tornou tão influente que podemos falar de um tipo agostiniano de solução. E no século XIII, Tomás de Aquino elencou como os dois principais obstáculos intelectuais ao teísmo cristão, primeiramente, aquele colocado pela realidade do mal e, em segundo lugar, a dificuldade de estabelecer a existência de Deus em face da aparente possibilidade de explicar o mundo sem referência a um Criador.¹ Esses mesmos pontos seriam provavelmente apresentados por qualquer crente ou incrédulo pensativo dos dias de hoje, com a adição ao segundo tópico de um novo aspecto, relacionado à questão do *significado* das afirmações teístas. Assim, poder-se-ia ficar tentado a aclamar a afirmação de Aquino como sendo bem atual no seu espírito, não tivesse ele mesmo mostrado que ela representa um *insight* medieval autêntico. De fato, refletindo sobre o problema do mal, percebe-se que ele é desafiador e inevitável em todos os períodos históricos em virtude da natureza do mundo e do caráter essencial da compreensão cristã de Deus.

É importante considerar o que é essa compreensão cristã de Deus, pois o problema do mal não se coloca como uma ameaça para toda e qualquer concepção

¹ As duas primeiras objeções do artigo 3 da parte I, questão II, da *Suma Teológica* são as seguintes: “Parece que Deus não existe; porque se um de dois contrários é infinito, o outro seria completamente destruído. Mas o nome *Deus* significa que Ele é infinitamente bondoso. Assim, se Deus existisse, não haveria qualquer mal a ser encontrado; mas há mal no mundo. Portanto, Deus não existe. Além disso, é supérfluo supor que o que pode ser explicado por poucos princípios tivesse sido produzido por muitos. Mas parece que tudo o que vemos no mundo pode ser explicado por outros princípios, supondo que Deus não exista. Pois todas as coisas naturais podem ser reduzidas a um princípio, que é a natureza; e todas as coisas voluntárias podem ser reduzidas a um princípio, que é a razão humana ou a vontade. Portanto, não é preciso supor a existência de Deus”. (A. C. Pegis (Ed.). *The Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*. Nova Iorque: Random House, 1945). [cf. Aquino, T., *Suma Teológica*, v. 1, São Paulo: Loyola, 2001]

da divindade. Ele apresenta-se só para uma religião que insiste que o seu objeto de adoração é ao mesmo tempo perfeitamente bom e ilimitadamente poderoso. A objeção é assim inevitável para o cristianismo, que sempre aderiu fortemente ao puro monoteísmo da sua fonte judaica ao atribuir a Deus a onipotência e a bondade infinita. Devemos realmente levar em conta os vários desvios no amplo percurso histórico do cristianismo que procuraram limitar o conceito de Deus de tal modo que o problema do mal não se colocasse de forma aguda. Mas se os nossos termos não devem ser desenraizados do solo do uso costumeiro, temos de insistir que esses desvios – do dualismo dos maniqueístas e albigenses à doutrina contemporânea de uma divindade finita – não constituem a fé cristã normativa ou histórica. Apesar desses desvios em suas margens, a principal corrente do cristianismo mantém a compreensão de Deus como o ser mais perfeito concebível, e insiste no reconhecimento do problema do mal como (no sentido do Antigo Testamento) o *demônio* que continuamente denuncia a fé.

Dada a crença cristã tradicional em Deus como sendo o único Espírito infinito, não criado, eterno e pessoal, absoluto tanto em bondade quanto em poder, o problema do mal, em sua forma geral, pode ser facilmente colocado. Por um costume expositivo que remonta aos gregos, ele é formulado como um dilema.² Se Deus é perfeitamente bom, Ele tem de querer abolir todo o mal; se Ele é ilimitadamente poderoso, Ele tem de ser capaz de abolir o mal; porém o mal

² Aparentemente, o dilema foi primeiro formulado por Epicuro (341–270 a.C.) e é citado do seguinte modo por Lactânio (c. 260 – c. 340 d.C.): “Deus ou quer eliminar todos os males, mas é incapaz; ou Ele é capaz, mas não quer; ou Ele nem quer e nem é capaz; ou Ele tanto quer quanto é capaz. Se Ele quer e é incapaz, Ele é impotente, o que não está de acordo com o caráter de Deus; se Ele é capaz e não quer, Ele é invejoso, o que é igualmente contrário a Deus; se Ele nem quer e nem é capaz, Ele é tanto invejoso quanto impotente, e, portanto, não é Deus; se Ele quer e é capaz, sendo apenas isso apropriado a Deus, qual é então a fonte dos males? Ou por que Ele não os remove?” (“On the Anger of God”, In: *The Writings of the Ante-Nicene Fathers*, Michigan: Wm. B. Eerdmann, 1951. v. VII, cap. 13).

existe; portanto, ou Deus não é perfeitamente bom ou Ele não é ilimitadamente poderoso. Nenhum argumento, ao que parece, poderia ser mais simples e claro do que esse. E a objeção à crença teísta que é assim tão fácil e rapidamente colocada não pode ser igualmente fácil e rapidamente respondida. Nesse aspecto, o cético tem vantagem sobre o crente. Mas deve-se notar que a maior simplicidade e clareza dos problemas sobre as soluções não é uma característica peculiar da teologia. Ela se aplica a todas as maiores questões intelectuais, tanto filosóficas quanto religiosas. Com algumas poucas frases é possível formular os enigmas sobre a fiabilidade da percepção sensível, sobre a possibilidade de se obter conhecimento e alcançar a verdade, ou sobre a autoridade da consciência e a validade de juízos morais, que ocuparam os filósofos por mais de dois mil anos e ainda hoje os deixam perplexos. Sob o protocolo comum da dialética, o crítico não está obrigado, quando formula sua objeção, a ir a fundo na complexidade do problema. Pelo contrário, o seu questionamento aparece de modo mais claro quando ele não é desenvolvido. Contudo, por outro lado, o problema, uma vez colocado, pode exigir para a sua exploração e compreensão trilhas de raciocínio que vão bem longe e um quadro de pensamentos muito amplo. Assim, questões fundamentais são geralmente mais facilmente formuladas do que respondidas; e não se tem motivo para ficar surpreso ou perturbado que isso seja assim em relação a um problema tão imenso como aquele de Deus e do mal.

1.2 Uma teodiceia é permitida?

O nome aceito para a totalidade que compreende o problema do mal e a tentativa de sua solução é “teodiceia”, do grego *θεός*, Deus, e *δίκη*, justiça. A palavra é assim um tipo de abreviação técnica para: uma defesa da justiça e da retidão de Deus diante do fato do mal. A invenção da palavra (na sua forma

francesa, *théodicée*) é comumente atribuída a Leibniz.³ Terei muitas ocasiões para usar esse termo – para significar a teodiceia como um tema e no sentido de *uma* teodiceia, isto é, uma solução particular proposta para o problema do mal –, mesmo que não seja por outro motivo que a razão estilística de ter em um longo livro sobre um único tópico tantos modos quantos possam ser encontrados para se referir a esse tópico.

Contudo, tão logo começamos a falar de teodiceia e de teodiceias, de uma investigação sistemática do problema do mal e das tentativas de solução, esbarramos em objeções e protestos.

Somos avisados, por exemplo, de que a própria noção de teodiceia é ímpia. Alguns dizem que ela seria uma pretensão tola da criatura humana, sob a ilusão de que poderia julgar os atos de Deus por padrões humanos.⁴ Em vez de buscar “justificar os caminhos de Deus para o homem”, deveríamos, antes, tentar justificar o caminho pecador do homem para Deus, ou, melhor ainda, deveríamos, como Jó, tremer silenciosamente diante de Sua incompreensível majestade e soberania.

Certamente, o problema do mal (assim como qualquer outra questão) pode ser abordado com um espírito ímpio ou com pressuposições antirreligiosas; mas ele também pode ser abordado com a máxima humildade e sinceridade de espírito e do um ponto de vista de um firme comprometimento cristão. O espírito da investigação variará naturalmente de indivíduo para indivíduo. Porém o assunto

³ *Encyclopedia of Religion and Ethics*, “Theodicy”, 1908, v. XII, p. 289; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (3ª ed.), “Theodizee”, 1957-1964, v. VI, p. 739; F. Billicsich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 1959, v. II, p. 111. John T. Merz (Leibniz, London: William Blackwood & Sons, 1884, p. 101) afirma que “em 1697, em uma carta a Magliabechi, Leibniz usa da expressão ‘Théodicée’ como o título de uma obra que pretendia escrever”.

⁴ Veja: Anders Nygren, *Commentary on Romans*. Londres: S.C. M. Press Ltd., 1952, p. 365. Henry L. Mansel, em suas conferências Bampton, *The Limits of Religious Thought* (1858), da mesma forma argumenta que não podemos aplicar categorias morais a Deus: veja o prefácio à 4ª edição (Londres: John Murray, 1859, p. 13).

não demanda uma atitude ímpia no pensador que o investiga e não deveria ser por essa razão deliberadamente negligenciado. Provavelmente, toda atividade teológica corre o risco de impiedade, mas investigar o problema do mal não é um perigo maior nesse sentido do que investigar, por exemplo, a doutrina da Trindade.

Apesar disso, poder-se-ia ainda alegar, a investigação é em si mesma religiosamente inapropriada, seja qual for a atitude pessoal do investigador. É *ipso facto* irreligioso para um homem procurar justificar Deus! Nessa formulação da dificuldade, a expressão “justificar” pode causar confusão. Mas suponha que usemos em vez de “justificar” um termo mais neutro como “entender”. É ímpio tentar entender as ações de Deus para com a humanidade? Seguramente, se, afinal, a teologia é admissível, seria arbitrário desautorizar a discussão dos tópicos que se apresentam sob a rubrica da teodiceia: a criação, a relação do sofrimento humano com o desígnio de Deus, o pecado e a queda do homem, a redenção, o céu e o inferno. De fato, os objetores são usualmente eles mesmos teólogos, que lidam, *inter alia*, com esses mesmos tópicos. Portanto, a objeção não diria respeito à consideração desses temas enquanto tais, mas, presumivelmente, diria respeito à consideração deles que resultasse em uma teodiceia. Isso quer dizer que eles objetam contra pensar na existência do pecado e do sofrimento como não conflitantes com a crença na bondade e poder divinos. Mas que restrição extraordinária para se colocar à investigação teológica! Somos impedidos de ver as ações de Deus para conosco como inteligíveis para a razão e aceitáveis para a moralidade humana. Mas por que isso seria tão repugnante e que direito tem alguém de excluir *a priori* esse resultado? Com base em qual autoridade devemos manter um mistério e escuridão profundos a respeito de Deus permitir o mal? Isso seria um dogmatismo indefensável. Obviamente, com base em uma investigação das questões, pode-se sustentar que de fato não há teodiceia, que não há meios legítimos de pensar sobre o problema do mal que satisfaça a mente e a consciência;

contudo, dada a falibilidade do raciocínio humano, seria tolice sustentar isso com confiança absoluta, e seria totalmente injustificável proibir a outras pessoas de tentar responder ao problema. Pode ser que o que o teodicista procura não exista. Por outro lado, contudo, mesmo que nenhuma teodiceia completa seja realizável, certas abordagens podem ser menos inadequadas do que outras e pode ser assim possível chegar a um grau modesto de esclarecimento genuíno acerca desse assunto e descobrir critérios úteis para discriminar entre as especulações a seu respeito. Se for assim, os esforços nessa direção não precisam ser perda de tempo.

O dogma de que a teodiceia é inadmissível e indesejável é algumas vezes apoiado pelo seguinte raciocínio: o pecado, que é a mais básica das formas do mal, é essencialmente irracional e, de fato, contrarracional. Como tal, ele é absolutamente destituído de razões ou motivos inteligíveis. Ele é um lapso incompreensível em relação à razão, como em relação à adesão ao bem, e não pode ser racionalizado ou de algum modo “teodicizado”. Uma proposta de compreender o pecado pode ser só uma má compreensão do que seja o pecado, tratando o que é essencialmente irracional como se fosse outra coisa.⁵

Terei ocasião de voltar a esse argumento em um contexto diferente.⁶ Contudo, no que tange à legitimidade do nosso assunto, o argumento da irracionalidade do pecado não tem qualquer efeito. Pois mesmo se concedemos tudo o que aí se propõe, ainda é apropriado, e até mesmo necessário, perguntar como essa irracionalidade deplorável pôde ocorrer em um universo criado a partir do nada por uma bondade e um poder infinitos. Mesmo se não pudermos esperar

⁵ Veja Julius Müller, *Die Christliche Lehre von der Sünde*, Breslau, 1839-1844, 5ª ed. (traduzido para o inglês por William Urwick com o título *The Christian Doctrine of Sin*, T. & T. Clark, 1868, ii. 173); Karl Barth, *Church dogmatics*, 1961, iv/1, 410; e J.S. Whale, *Christian doctrine*, Cambridge University Press, 1941, p. 49-50.

⁶ Veja p. 371.

entender o motivo ou a razão de ser do mal, devemos ainda perguntar por que Deus permite a ocorrência do mal; e qualquer resposta a essa questão se dará no campo da teodicéia.

Pode-se também ver como uma objeção inicial o sentimento de que o pecado é tão odioso e o sofrimento tão terrível que falta seriedade moral ou compaixão humana a qualquer tentativa de pensar calma e sistematicamente sobre eles. Desse ponto de vista, dar uma resposta aos males do mundo diferente da resposta de sofrer por causa deles parece ser inteiramente frívolo. Pode-se ter simpatia por esse sentimento, provocado pelo excesso de exposição ao nosso assunto. Mas colocar esse sentimento como um embargo geral sobre a consideração racional do pecado e do sofrimento seria abandonar a vocação do filósofo ou teólogo. O problema do mal é um problema intelectual sobre realidades que geram sofrimento e provavelmente ninguém que não tenha sofrido na presença delas está qualificado para pensar realisticamente sobre elas quando ausentes; mas sofrer e pensar são distintos e nenhuma quantidade de um pode assumir o papel do outro.

A importância parcial e a irrelevância fundamental desse sentimento de que a busca por uma teodicéia é inapropriada podem ser indicadas com referência à distinção de Gabriel Marcel entre um problema e um mistério e a sua aplicação ao tema do mal. Após definir um mistério como “um problema que avança sobre as suas próprias suposições, como se as invadissem e, assim, transcende a si mesmo como um simples problema”,⁷ ele diz que “não há como estabelecer uma fronteira exata entre o problema e o mistério. A razão disso é que, ao refletir sobre um mistério, tendemos inevitavelmente a degradá-lo ao nível do problema. Isso é muito claro no caso do problema do mal”:⁸

⁷ Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existence*, Londres: The Harvill Press, 1948, p. 8. Veja *Being and Having*, Londres: Dacre Press, 1949, p. 100-101.

⁸ Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existence*, 1948, p. 9.

Ao refletir sobre o mal, tendo, inevitavelmente, a encará-lo como uma desordem que olho de fora e da qual procuro descobrir as causas ou objetivos secretos. Por que é que o “mecanismo” funciona tão mal? Ou o seu defeito é meramente aparente e devido a um defeito real em minha visão? Nesse último caso, o defeito está em mim, ainda que permaneça objetivo em relação ao meu pensamento, que o descobre e observa. Mas o mal que é só afirmado ou observado não é mais o mal sofrido: de fato, ele cessa de ser mal. Na realidade, só posso apreendê-lo como mal à medida que ele me toca – quer dizer, à medida que estou envolvido, como alguém se envolve em um processo judicial. Estar “envolvido” é o fato fundamental; eu não posso deixar isso de fora exceto por uma ficção injustificável, pois, ao agir desse modo, procedo como se fosse Deus, e um Deus que é um espectador.⁹

Marcel exprime aqui um aspecto importante da nossa situação em relação ao mal. Contudo, eu sugeriria a seguinte discriminação. Como se observou frequentemente,¹⁰ o problema intelectual do mal, no caso do sofrimento humano, usualmente surge antes na mente do espectador do que na do sofredor. A tarefa imediata e absorvente do sofredor é encarar e lidar com o mal que o aflige e preservar a sua existência espiritual da ameaça do desespero final. Ele não quer e nem precisa de uma teodiceia, mas da graça prática, coragem e esperança. Portanto, na terminologia de Marcel, podemos dizer que para ele o mal não é um problema a ser resolvido, mas um mistério a ser confrontado e vivenciado. Contudo, para o espectador, visto que ele pessoalmente não padece desse sofrimento, mas pode refletir sobre o fato de que alguém assim padece, o “problema do mal” inevitavelmente se coloca: por que Deus permite que essas coisas aconteçam?

⁹ Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existence*, 1948. Veja Marcel, *The Mystery of Being*, 1950, Chicago: Henry Regnery Co., 1960, p. 260-261.

¹⁰ Por exemplo, por Geddes MacGregor, *An Introduction to Religious Philosophy*, Boston: Houghton Mifflin Co., 1959, p. 331-332.

É verdade que o problema intelectual, que convida à reflexão racional, é distinto da experiência do mistério, que deve ser confrontada no decorrer da vida, e que em certa medida um exclui o outro da nossa atenção. Mas disso não se segue que o problema intelectual do mal seja falso ou irreal, ou que a nossa obrigação de lidar com ele seja diminuída.

Eu também mencionarei neste ponto um argumento que, de fato, não professa a exclusão da teodiceia, mas que algumas vezes parece relaxar a tensão do problema. Diz-se que o problema do mal, embora seja insolúvel, é contrabalançado e, por assim dizer, cancelado pelo mistério do bem. Conforme o antigo dito latino “*Si deus est, unde malem? Si non est, unde bonum?*”.¹¹ “O mistério do mal é muito difícil quando acreditamos em um Deus bom”, disse Harry Emerson Fosdick, “mas o problema do bem nos parece impossível quando não o fazemos”.¹² Ele elabora o ponto do seguinte modo:

Uma vez decidi que poderia não acreditar na bondade de Deus diante da presença do mal no mundo, e assim descobri que rapidamente fui na direção de outro problema ainda mais difícil: o que dizer a respeito de toda a bondade no mundo supondo-se que não haja Deus? Pores do sol e sinfonias, mães, música, e o riso das crianças a brincar, grandes livros, grande arte, grande ciência, grandes personalidades, vitórias do bem sobre o mal, a longa e dura ascensão desde a idade da pedra, e todos os espíritos amigáveis que para outras almas “dão força em alguma grande agonia” – como podemos, supondo que não haja Deus, explicar tudo

¹¹ Talvez baseada em Boécio na *De Consolatione Philosophiae*, i. 105 - 106. [cf. Boécio, *A Consolação da Filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 2013].

¹² H. E. Fosdick, *Living Under Tensions*, Nova Iorque: Harper & Co., 1941, p. 215-216. Entre os autores que compartilham essa opinião estão R. A. Tsanoff, *The Nature of Evil*, Nova Iorque: The Macmillan Co., 1931, p. 5; Geddes MacGregor, 1959., p. 253; J. S. Whale, *The Christian Answer to the Problem of Evil*, Londres: S.C.M. Press Ltd., 1939, p. 20-21.

como subproduto casual e acidental de forças físicas, atuando cegamente? Penso que isso não possa ser feito. O mistério do mal é muito grande, dado um Deus bom, mas o mistério do bem é impossível, dado não haver Deus.¹³

Esse não me parece ser um caso de raciocínio sólido. Porque o ateu não está de forma alguma obrigado a explicar o universo. Ele pode simplesmente aceitá-lo como um fato natural enormemente complexo. O universo é para ele um ambiente parcialmente agradável, parcialmente desagradável e parcialmente neutro; mas ele não precisa ver um problema intelectual seja no fato de ele ser agradável, seja no fato de ele ser desagradável. Não se coloca necessariamente a questão *Si [deus] non est, unde bonum?* É o teísta cristão (entre outros) que afirma ser a situação diferente daquela que parece, à medida que afirma haver um ser divino perfeitamente bom e ilimitado em poder. E o problema do mal surge nesse ponto como uma dificuldade genuína que ele está fadado a confrontar. *Si deus est, unde malum?*

1.3 Os tipos de mal

O vocabulário disponível para ser usado na teodiceia, comparado com o vocabulário de outros ramos da teologia, encontra-se em um estado de imprecisão. A expressão “mal” é comumente, embora nem sempre, usada no português com um sentido compreensivo, e distinguimos sob essa rubrica o mal moral da perversidade e os males não morais como as doenças e os desastres naturais. No alemão, “*Übel*” é um termo geral que cobre tanto o mal moral quanto o mal não moral, embora possa ser usado especificamente para este último; e “*Böse*” refere-se mais

¹³ Fosdick, 1941, p. 214-215.

precisamente ao mal moral.¹⁴ “*Le mal*”, do francês, e “*evil*”, do inglês, podem ser usados para se referir a todos os tipos de mal.

Quais são, pois, os vários tipos de mal identificados na literatura da teodiceia? Em primeiro lugar, há a importante distinção antes mencionada entre o mal moral e o natural. O mal moral é o mal que nós seres humanos originamos: pensamentos e ações cruéis, injustas, viciosas e perversas. O mal natural é o mal que se origina independentemente das ações humanas: de doenças bacterianas, terremotos, tempestades, enchentes, tornados, etc. Em relação ao mal natural, é uma questão básica se os eventos na natureza que não afetam diretamente a humanidade, tais como a carnificina na vida animal, na qual uma espécie é caçada por outra, ou a morte e decadência das plantas, ou a extinção das estrelas, devem ser encarados como males. O mal deveria ser então definido exclusivamente em termos de ações e experiências humanas, resultando disso que os eventos no universo natural e no mundo sub-humano, enquanto tais, não colocariam questões para a teodiceia? Ou o âmbito do problema deveria ser ampliado a fim de incluir o campo total da vida senciente, ou talvez só os vertebrados, ou talvez só os mamíferos superiores? Santo Agostinho, o maior de todos os teodicistas, julgou necessário tentar demonstrar a bondade da providência a respeito da decadência e da morte no mundo natural, incluindo no âmbito do problema a decadência das plantas assim como a morte dos animais sencientes.¹⁵ No entanto, uma posição mais moderada, que,

¹⁴ Sobre a distinção entre *Böse* e *Übel*, veja: Paul Häberlin, *Das Böse: Ursprung und Bedeutung*, Berna: Francke Verlag, 1960, p. 5-6.

¹⁵ *The City of God*, Nova Iorque: Random House, 1950, livro XII, capítulos 4-5 (tradução de Marcus Dods, George Wilson e J. J. Smith) [cf. Agostinho, *A Cidade de Deus*, volumes I e II, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996; 2000]; *The Nature of the Good*, §8, In: *Augustine: Earlier Writings*, Londres: S.C.M. Press Ltd., Filadélfia: The Westminster Press, 1953 [Cf. Agostinho, *A natureza do bem*. In: *MEDIÉVALIA*, publicada pela Faculdade de Letras do Porto e Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, Porto, 1992, v. 1].

provavelmente, seria aceitável para a maioria das pessoas, é que o ciclo orgânico na natureza não senciante não coloca problemas para a teodiceia, mas sempre onde houver dor, o que parece existir amplamente por todo o reino animal, há *prima facie* uma objeção a ser respondida. Nessa perspectiva, o mal natural consiste nas experiências indesejadas que ocorrem com as criaturas sencientes, humanas e sub-humanas, geradas por causas diferentes das ações humanas.

Deve-se observar que até agora não mencionei Satã e o reino satânico, a despeito do fato de que eles têm papéis importantes em muitos dos principais sistemas de teodiceia. Com essa omissão não quero negar a existência de energias e estruturas do mal que transcendem as mentes humanas individuais, mas indicar que qualquer uma dessas forças é parte do problema geral do mal, sendo logicamente coordenada à perversidade humana e não constituindo um caso particular de mal que poderia oferecer a chave para a solução do problema como um todo. Os enigmas relacionados com a imperfeição humana, o livre-arbítrio e o pecado são reiterados, mas não recebem uma iluminação adicional, quando são transferidos para um plano sobre-humano. De fato, o único efeito de uma transferência dessas é lançar a discussão para regiões metafísicas em relação às quais as dificuldades já suficientes de saber se estamos falando com sentido ou sem sentido são intensificadas a um ponto que literalmente está além de toda a razão.

Outro tipo de mal é também discutido nas obras de teodiceia sob o nome de “mal metafísico”.¹⁶ Essa frase refere-se ao fato básico da finitude e da limitação no universo criado. A tradição agostiniana da teodiceia, no seu lado mais filosófico, afirma que todos os outros males, morais e naturais, dependem desse ponto como a sua causa última, ou, pelo menos, (no caso do pecado) como a sua

¹⁶ Leibniz parece ter sido o primeiro a usar esse termo, embora aquilo que ele significa tenha sido discutido quase desde o começo da investigação sobre o problema da teodiceia.

motivação última. Porém é com frequência negado pelos teodicistas agostinianos que a imperfeição inevitável das coisas criadas deva ser vista como um mal; pois a finitude, implicando a limitação, implicando a imperfeição, é inevitável se afinal deve haver um reino de criaturas.¹⁷ Mas essas são questões que serão discutidas ao longo dos capítulos seguintes.

¹⁷ Confira, por exemplo, A. D. Sertillanges, O. P., *Le Problème du mal*, v. II, “La Solution”, Paris: Aubier, 1951, p. 7 e seguintes.

CAPÍTULO 2

Os dois polos de pensamento: monismo e dualismo

2.1 Monismo e dualismo

O pensamento cristão sobre a teodiceia sempre se moveu entre dois polos opostos colocados pela lógica inerente ao problema – o monismo e o dualismo. Eles representam as únicas soluções possíveis totalmente consistentes; infelizmente, nenhuma delas é compatível com as afirmações básicas da teologia cristã. O monismo, a perspectiva filosófica segundo a qual o universo forma uma unidade exemplarmente harmoniosa, sugere a teodiceia de que o mal é apenas aparente e seria reconhecido como um bem se pudesse ser visto em seu contexto cósmico pleno: “mal parcial, bem universal”.¹ O dualismo como teodiceia, por outro lado, rejeita essa harmonia final, insistindo que o bem e o mal são totalmente e irreconciliavelmente opostos entre si e que a dualidade deles só pode ser superada se um destruir o outro. Cada uma dessas duas posições polares exerceu uma atração muito forte sobre o pensamento cristão.

¹ Alexander Pope, *Essay on Man*, i. 292.

Por um lado, parece que o monoteísmo absoluto da fé cristã (como da judaica) acarreta um monismo fundamental. Se Deus é Deus e se Deus é bom, não pode haver qualquer realidade contrária similar; e, portanto, o mal tem de ser afinal submetido à soberania de Deus e tem de existir por uma permissão que emana do Seu propósito para a Sua criação. Parece haver aqui uma verdade inegável que, ao ser negligenciada, levaria ao abandono da crença cristã fundamental na realidade de Deus como o único Criador e regente último de todas as coisas. Mas essa verdade carrega em si perigos para a teodiceia. Sob o seu encanto, o pensamento cristão pode enfatizar tão fortemente a soberania divina que o mal não seria mais reconhecido como sendo genuinamente *mau* e totalmente obstrutivo do desígnio e do propósito de Deus. O mal pode assim ser domesticado nos domínios divinos e visto como um servo em vez de um inimigo mortal; e, desse modo, o teodicista se vê chamando o mal de bom e proclamando a paz onde não há paz.

Ao atingir esse ponto, ele, provavelmente – ou os seus leitores, provavelmente –, sentirá de uma maneira diferente a atração da outra verdade polar e sentirá que a vida da fé tem estado continuamente em um embate contra o mal. Por intermédio dos Seus profetas, Deus, sem compromissos, atacou a cobiça, a crueldade e a injustiça em Israel; e por meio do Cristo Ele não só condenou esses pecados, mas também, por meio de muitos atos de cura, aliviou as doenças corporais dos homens, tratando assim o mal natural e o mal moral como hostis ao Seu propósito. Portanto, o mal é inimigo de Deus. Novamente, parece que aqui estamos frente a uma verdade inegável. Porém aqui também há perigos. Podemos enfatizar tanto a imoralidade do pecado e a terrível realidade do sofrimento a ponto de concedermos ao mal um *status* independente em contraste com o próprio Criador. Sob a pressão do problema do mal, o teodicista pode então achar que ele abandonou um *insight* religioso fundamental dos profetas que é colocado como uma fundação essencial da fé cristã: a soberania universal do único e soberano Deus.

Aqui, pois, há duas verdades contrárias, atraindo para direções opostas. Como conciliar o monoteísmo cristão pleno com uma perspectiva realista do pecado e do sofrimento? Esse dilema sempre se apresentou a todas as tentativas de se chegar a uma compreensão cristã do mal. Em capítulos subsequentes, veremos esses motivos conflitantes em ação e notaremos suas respectivas forças e os perigos que os acompanham à medida que eles afetarem as teodiceias a que derem origem. Veremos como diferentes pensadores cristãos buscaram enfrentar os problemas provocados por seus próprios *insights*. Mas ao final teremos de reconhecer que as duas verdades polares são admissíveis e inescapáveis. Portanto, no esforço construtivo da parte IV será feita uma tentativa de apresentar em termos escatológicos uma resposta cristã ao problema do mal, afirmando um dualismo provisório no interior de um cenário final de uma fé monoteísta total.

No entanto, será esclarecedor observar, primeiramente, os *insights* monistas e dualistas em suas formas puras e sem compromissos. Veremos demonstradas aí tanto a possibilidade de resolver o problema do mal por uma abordagem parcial como também o alto custo de uma solução desse tipo que negligencia outros aspectos igualmente compulsórios da verdade. O exemplo mais puro do monismo no pensamento ocidental é encontrado na filosofia de Spinoza; e como exemplos opostos de tipos de teodiceia dualista consideraremos as teorias muito diferentes de John Stuart Mill e de Edgar S. Brightman.

2.2 O monismo puro de Spinoza

Na filosofia de Spinoza, a visão monista do universo, tal como foi sentida por um espírito profundamente religioso e articulada por uma mente lógica vigorosa, encontra expressão em um sistema metafísico formal. Spinoza via a realidade como formando um todo infinito e perfeito – perfeito no sentido

de que tudo no seu interior segue-se por necessidade lógica da natureza divina eterna – e viu cada coisa finita como dando a sua própria contribuição para essa perfeição infinita. Assim, cada coisa existente ocupa um lugar no interior do sistema de perfeição universal e a nossa noção humana de mal como aquilo que não deveria ser é meramente uma ilusão da nossa perspectiva finita.

Apresentando essa visão *more geometrico*, Spinoza deduz a sua doutrina monista da ideia de substância, definida como “aquilo que é em si mesmo e é concebido por si mesmo; em outros termos, aquilo do que se pode formar uma concepção independentemente de qualquer outra concepção.”² Segue-se dessa definição que só pode haver uma substância,³ que existe necessariamente,⁴ que é infinita de infinitas maneiras e da qual todas as coisas discerníveis são modos ou atributos.⁵ Mais precisamente, qualquer coisa que possa ser nomeada é ou um atributo infinito de Deus – dois desses atributos que conhecemos são o pensamento e a extensão – ou um modo de um desses atributos infinitos.⁶ Chamamos a realidade única infinita que tudo inclui de Deus ou natureza (*deus sive natura*), que podemos distinguir no pensamento entre *natura naturans*, que é Deus em Sua atividade criativa,⁷ e *natura naturata*, que é o mundo infinito do ser emanando continuamente de Deus.⁸ Pois o infinito universo autogerador pode ser considerado sob esses dois aspectos alternativos, como criando (*naturans*) e como criado (*naturata*).

² Spinoza: *Ethics*, Londres: George Bell & Sons, 1891, parte I, def. 3. (traduzido por R. H. M. Elwes) [cf. Spinoza: *Ética*, Belo Horizonte: Autêntica, 2009].

³ *Ethics*, parte I, proposições 2-8 e 14.

⁴ *Ethics*, I, 11.

⁵ *Ethics*, I, 15.

⁶ *Ethics*, II, 1 e 2.

⁷ Por *natura naturans* devemos entender “o que é em si mesmo, e é concebido por si mesmo, ou os atributos da substância que exprimem a essência eterna e infinita”. *Ethics*, I, 29, escólio.

⁸ Por *natura naturata* deve-se entender “tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou de qualquer um dos atributos de Deus”. *Ethics*, I, 29, escólio.

É um aspecto essencial do sistema de Spinoza, e um aspecto sobre o qual repetidamente se insiste,⁹ que o mundo criado, com a sua história temporal inteira, segue-se totalmente por necessidade lógica estrita da essência divina eterna:

Do supremo poder de Deus, ou natureza infinita, um número infinito de coisas, ou seja, todas as coisas necessariamente se seguiram em um número infinito de maneiras, ou sempre se segue com a mesma necessidade; assim como da natureza de um triângulo segue-se desde a eternidade e para toda a eternidade que os seus três ângulos internos são iguais a dois ângulos retos.¹⁰

Nada, pois, é contingente, e todas as coisas são determinadas pela necessidade da natureza divina de existir e de agir de certa maneira.¹¹ Só Deus é livre, no sentido especial de que Ele não é determinado por nada externo a Ele mesmo.¹² Mesmo as vontades da vontade humana são elementos necessários no interior do abrangente sistema da natureza.¹³ E visto que tudo é determinado por um Determinador perfeito, tudo tem de ser perfeito: “Claramente segue-se do que dissemos que as coisas foram engendradas por Deus em suas formas mais perfeitas, considerando que elas se seguiram necessariamente da mais perfeita natureza.”¹⁴ Portanto, esse não é somente, como Leibniz, contemporâneo de Spinoza, afirmava, o melhor mundo realizável, mas ele é em todos os aspectos perfeito. Pois é uma expressão necessária de uma perfeição eterna e infinita de Deus ou da Natureza.

⁹ Por exemplo, *Ethics*, I, 33.

¹⁰ *Ethics*, I, 17, escólio. Veja *ibid.*, 16.

¹¹ *Ethics*, I, 29.

¹² *Ethics*, I, 17. No entanto, seria incorreto dizer a respeito de Deus que Ele tenha “livre-arbítrio” – *ibid.*, I, 32, corolários 1 e 2.

¹³ *Ethics*, I, 32; II, 48.

¹⁴ *Ethics*, I, 33, escólio 2.

É sob o pano de fundo dessa doutrina da determinação universal por um Determinador infinito e perfeito que Spinoza confronta o problema do mal. Ele se pergunta por que haveria o que encaramos como coisas imperfeitas e homens maus, e oferece uma resposta dupla.

Em primeiro lugar, o bem e o mal não são realidades objetivas (*entia realia*), mas realidades mentais (*entia rationis*), formadas pela comparação das coisas ou em relação à sua conformidade a uma ideia geral ou meramente com respeito à sua utilidade para nós. Mas cada um desses dois tipos de comparação é falacioso. Por trás da primeira encontra-se a falsa suposição de que há normas gerais, como as Ideias platônicas imutáveis, às quais as coisas individuais e animais e pessoas deveriam se conformar, e divergir delas seria *ipso facto* ser imperfeito. Assim, uma árvore retorcida, uma zebra aleijada, um leão adoentado ou um homem pecador são comumente vistos como exemplares defeituosos das suas espécies gerais. Mas quando julgamos os indivíduos por sua congruência ou não congruência com as normas gerais caímos em um erro fundamental. Pois essas normas existem só em nossas mentes. Deus não cria as ideias eternas da Árvore, Zebra, Leão e Homem, mas só as várias árvores particulares, zebras, leões e homens, cada um dos quais tendo a sua individualidade própria e distinta. Esses indivíduos não podem ser avaliados com referência a ideias gerais às quais eles deveriam se conformar; eles existem por si mesmos como expressões diferentes de uma fecundidade divina infinita.

E por trás do outro tipo de comparação, em termos de utilidade das coisas para nós, reside a ilusão da mente humana, profundamente enraizada, de que tudo na natureza obedece a um propósito e funciona em direção a um fim. Mas na realidade

a natureza não funciona com um fim em vista. Pois o ser eterno e infinito, que chamamos de Deus ou Natureza, age com necessidade, tal como existe necessariamente... Portanto, como ele não existe em função de um fim, também não age em função de um fim.¹⁵

É essa falsa suposição do propósito da natureza que dá origem a nossos termos avaliativos:

Depois que os homens se persuadiram de que tudo o que é criado é criado em função deles, eles acabam considerando como a principal qualidade das coisas exatamente o que for mais útil para eles mesmos, e dizendo que as melhores dessas coisas são as que trazem mais efeitos benéficos para a humanidade. Além disso, eles acabam por formar noções abstratas para a explicação da natureza das coisas, tais como a bondade, a maldade, a ordem, a confusão, o aquecimento, a frieza, a beleza, a deformidade, e assim por diante; e a partir da crença de que eles são agentes livres surgem noções adicionais como a aprovação e a reprovação, o pecado e o mérito... Percebemos agora que todas as explicações comumente oferecidas da natureza são meros modos de imaginar, e não indicam a verdadeira natureza de qualquer coisa, mas só a constituição da imaginação; e embora tenham nomes, como se fossem entidades que existem fora da imaginação, chamo-as de entidades imaginárias ao invés de reais.¹⁶

Com base nisso, Spinoza nega qualquer significado objetivo à afirmação de que há o mal no mundo. Tudo na natureza não é de fato como *deveria ser* – pois “deveria” pressupõe um propósito cósmico ou uma norma –, mas sim como *tem* de ser como uma parte necessária do ser universal que é Deus sob o seu aspecto de *natura naturata*. Tudo é ordenado, visto que tudo se segue necessariamente da

¹⁵ *Ethics*, IV, prefácio.

¹⁶ *Ethics*, I, apêndice.

essência divina eterna; ou, mais estritamente, temos de assumir que “todas as coisas são necessariamente o que são, e que na Natureza não há o bem e nem há o mal”.¹⁷

Spinoza suplementa e completa essa doutrina com um apelo a duas ideias que encontraremos novamente em capítulos posteriores como elementos da vertente mais filosófica da tradição agostiniana da teodiceia, tradição de que Spinoza toma parte nesses momentos. Ele encara o que chamamos de mal como algo negativo e não como algo positivo: “O mal é na realidade um bem menor”.¹⁸ O pecado, por exemplo, é um estado autoimposto de privação da virtude; o ato pecador é bom à medida que contém um certo grau de realidade, mas mal à medida que carece de um grau maior;¹⁹ e o erro é da mesma forma uma privação, i.e., a falta de uma verdade mais completa.²⁰ A questão então é como essas carências podem ocorrer na estrutura da realidade infinitamente perfeita. A resposta de Spinoza é derivada do que Arthur Lovejoy chamou de “princípio de plenitude”, ou seja, a perspectiva segundo a qual o universo que contém tantos tipos diferentes de seres quanto for possível, inferiores assim como superiores, é um universo mais perfeito do que seria um universo contendo apenas o tipo de ser mais superior.²¹ Spinoza se pergunta por que Deus não fez todos os homens perfeitamente racionais e bons de tal modo que eles jamais pecassem. E ele responde: “porque não faltou matéria para Ele criar cada grau de perfeição do mais alto ao mais baixo; ou, mais estritamente, porque as leis da sua natureza são

¹⁷ *Short Treatise on God, Man and His Well-Being*, Londres: A. & C. Black, 1910, parte II, capítulo IV, p. 75 (tradução de A. Wolf) [Cf. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, Belo Horizonte: Autêntica, 2014].

¹⁸ *Ethics*, IV, 65.

¹⁹ *Letters*, 32.

²⁰ *Ethics*, II, 35.

²¹ Veja p. 65 e seguintes. Sobre o uso de Spinoza do princípio de plenitude, veja Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, 1936, cap. 5. [Cf. Lovejoy, *A grande cadeia do ser*, São Paulo: Palíndromo, 2005].

tão vastas que bastam para a produção de tudo concebível por uma inteligência infinita”.²² E de novo na Carta 32, que resume o seu pensamento a respeito do nosso problema, Spinoza considera o pecado de Adão no Paraíso do Éden. “Perguntar a Deus por que ele não deu a Adão uma vontade mais perfeita”, ele diz, “seria tão absurdo como perguntar por que um círculo não foi dotado com as propriedades de uma esfera”.²³ Pois todos os tipos diferentes possíveis de ser têm de existir a fim de exprimir a infinita criatividade de Deus; e, portanto, o pecador existe, assim como existe o santo.

Tendo mostrado em sua metafísica que não há bem ou mal no universo, mas que tudo o que existe e tudo o que acontece existe e acontece por uma necessidade absoluta no interior do Ser infinito que chamamos de Deus ou Natureza, Spinoza, no entanto, considera em sua doutrina do homem mais detidamente os pecados e as desgraças que nós comumente vemos como males. Ele desenvolve uma longa discussão das paixões, incluindo as lamentações, o ódio, a inveja, a malícia, o desespero, o remorso, o desprezo, o orgulho, a vergonha, o arrependimento, a crueldade, a covardia, a ambição, a avareza e a sensualidade, e trata-as como condições reais que devem ser levadas em conta, tanto na vida como no pensamento e, de fato, como condições que, estando ausentes, tornariam o nosso estado mais perfeito do que é. Porém ele insiste que a realidade delas é só uma forma de não realidade, dependente de uma carência de conhecimento real, de tal forma que “se usamos o nosso entendimento e a Razão corretamente, seria impossível para nós cairmos presa de algumas dessas paixões que deveríamos rejeitar”.²⁴ Pois “o conhecimento do mal é um conhecimento

²² *Ethics*, I, apêndice.

²³ Veja *Benedict de Spinoza: His Life, Correspondence, and Ethics*, Londres: Trubner & Co., 1870, p. 299. (traduzido por R. Willis).

²⁴ *Short Treatise*, parte II, cap. XIV, p. 99.

inadequado”, de onde se segue como um corolário “que, se a mente humana possuísse só ideias adequadas, ela não formaria qualquer concepção do mal”.²⁵

No entanto, os homens, de fato, sofrem com ideias inadequadas e, conseqüentemente, eles, de fato, têm desejos errados que, por sua vez, levam à frustração, à miséria e às más ações. E assim a questão retorna: por que desejamos erradamente? Isso representa um ato livre e censurável da nossa parte ou os nossos desejos mesmos são determinados no interior do sistema universal da natureza? Para ser consistente em seu monismo, Spinoza tem de oferecer a última resposta. O desejo humano não é mais livre do que a vontade humana.²⁶ Nossos desejos fluem necessariamente das nossas ideias e das coisas ao nosso redor; e Spinoza afirma explicitamente que as ideias confusas e inadequadas, em função das quais confundimos bens menores com bens supremos, seguem-se com a mesma necessidade que as nossas ideias mais adequadas ou mais claras e distintas.²⁷ Pois a relativa clareza e adequação ou confusão e inadequação das nossas ideias são necessariamente funções das nossas posições no todo. Uma perfeição universal que inclui (sob o princípio de plenitude) os modos mais limitados da existência não pode deixar de conter suas correspondentes consciências limitadas do todo infinito no interior do qual elas existem. Aqui, novamente, o determinismo contínuo da natureza é mantido. “Assim, vemos agora”, diz Spinoza, “que o homem, sendo uma parte do todo da Natureza, da qual ele depende, e pela qual ele também é governado, não pode por si mesmo fazer seja o que for para a sua felicidade e bem-estar”.²⁸ Como uma variação do mesmo tema, Spinoza nega que os homens sejam livres na questão crucial acerca do seu amor ou falta de amor a

²⁵ *Ethics*, IV, 64.

²⁶ *Short Treatise*, II, XVII.

²⁷ *Ethics*, II, 36.

²⁸ *Short Treatise*, II, XVIII, p. 115.

Deus: ele rejeita a noção de que Deus poderia amar aqueles que o amam e odiar aqueles que o odeiam, argumentando que nesse caso “deveríamos supor que as pessoas o fazem a partir das suas próprias vontades e que elas não dependem de uma causa primeira; o que provamos anteriormente ser falso.”²⁹

Do ponto de vista da teodiceia (que é o único ponto de vista a partir do qual consideramos o sistema de Spinoza), a fraqueza dessa maneira de pensar não é difícil de encontrar. Ao mostrar que os males que os seres humanos experienciam são os produtos ilusórios de ideias confusas e inadequadas, Spinoza não torna esses males menos terríveis e opressores. Pois eles são ilusões apenas em um sentido altamente sofisticado. Eles não são irrealis do mesmo modo que uma miragem, um sonho, uma alucinação, ou uma sensação residual são irrealis. A dor, a crueldade e a inveja são experiências efetivas e elas machucam. Mesmo que afinal sejam ilusórias, elas são ilusões terríveis, e poder experienciar essas ilusões tem de contar como um grande mal. E elas não são menos más, mas, pelo contrário, são mais más, dado que são logicamente inevitáveis no interior de um sistema abrangente de necessidade universal absoluta.

Portanto, poder-se-ia aceitar a metafísica de Spinoza como uma representação verdadeira do universo, e ainda assim notar que Deus (ou a Natureza) é para nós amplamente mau – de tal modo que seria melhor se tivesse sido de outra forma. Pois há ainda maldade e injustiça, doença e dor, inveja e desespero; e Spinoza não diz nada para reconciliar-nos com isso, exceto que essas coisas ocorrem por uma necessidade lógica absoluta. Para constituir uma teodiceia, uma perspectiva filosófica dos males que experienciamos tem de mostrar que eles são merecidos ou são meios para um fim bom; mas Spinoza meramente os mostra como partes de um universo totalmente determinado cujo caráter é completa e uniformemente necessário.

²⁹ *Short Treatise*, II, XXIV, p. 138.

2.3 Uma perspectiva contemporânea do mal como ilusão – a Ciência Cristã

A filosofia da Spinoza nunca foi adotada como uma diretriz para a vida por qualquer comunidade numericamente significativa. Assim, como um apêndice a esse estudo do intelectualmente puro e lúcido monismo de Spinoza, temos de nos referir brevemente ao monismo contemporâneo institucionalmente incorporado da Ciência Cristã. O ponto em que a Ciência Cristã, em seu próprio nível intelectual muito diferente, parcialmente se assemelha ao pensamento de Spinoza é na doutrina de que o mal é uma ilusão, o que na filosofia da Spinoza tem a sua origem nas ideias inadequadas, e na Ciência Cristã na “mente mortal”.

O que as igrejas Reformadas chamariam de “padrão subordinado” da Ciência Cristã, o documento em que a sua compreensão da revelação do Novo Testamento é oficialmente apresentada, é o livro *Science and health with key to the Scriptures* (1875) de Mary Baker Eddy. Nesse livro, com a sua mistura confusa de temas filosóficos mal digeridos, a Sra. Eddy prega “a inexistência e irreabilidade do mal”,³⁰ e declara que “o mal não tem qualquer realidade. Não se trata de uma pessoa, lugar, e nem de uma coisa, mas trata-se simplesmente de uma crença, uma ilusão do sentido material”,³¹ e que “o mal não é senão uma ilusão, e não tem uma base real. O mal é uma crença falsa”. Portanto, “se o pecado, a doença e a morte fossem compreendidos como inexistentes, eles desapareceriam”.³² Por isso, o cientista cristão propõe superar “o mal, a doença e a morte... compreendendo a inexistência do mal e a totalidade de Deus, ou o bem”.³³ Por exemplo, “quando um sofredor se convence de que não há realidade

³⁰ Mary Baker Eddy, *Science and health with key to the Scriptures* (1875), edição autorizada, 1934, p. 205.

³¹ Mary Baker Eddy, *Science and health with key to the Scriptures* (1875), edição autorizada, 1934, p. 71.

³² Mary Baker Eddy, *Science and health with key to the Scriptures* (1875), edição autorizada, 1934, p. 480.

³³ Mary Baker Eddy, *Science and health with key to the Scriptures* (1875), edição autorizada, 1934, p. 450.

na sua crença na dor – porque a matéria não tem sensação, portanto a dor na matéria é uma crença falsa – como ele pode ainda sofrer?”³⁴

Não me ocupo aqui com a exposição ou a crítica do esquema ou pensamento da Ciência Cristã como um todo – e, de fato, ela é, de um ponto de vista filosófico, tão vaga e pouco desenvolvida que não se pode expô-la claramente ou criticá-la filosoficamente – mas só em estimar o valor para a teodiceia da sua doutrina acerca da irrealdade de todas as formas do mal. A fraqueza fatal dessa doutrina, considerada como uma contribuição para a teodiceia, é que o problema do mal é formalmente alterado, mas permanece substancialmente o mesmo. Os “males” do pecado e da dor, a lamentação e a morte não são reais; porém, apesar disso, a ilusão de que eles são reais é real! Como a Sra. Eddy propõe “a única realidade do pecado, da doença ou da morte é o fato terrível de que as irrealdades parecem reais para a consciência humana enganada até que Deus remova o disfarce delas”.³⁵ Mas nesse meio tempo as ilusões do pecado, das doenças e da morte realmente existem, e realmente precisam ser curadas; e, assim, todos os males que a Ciência Cristã banuiu do mundo, por um ato de definição, continuam a existir como modos desse estado mau de ilusão.³⁶

Obviamente, existem formas filosoficamente interessantes da ideia de que o mal é negativo, uma privação, um tipo de não ser ou inexistência, e encontraremos essas formas em nosso estudo do tipo agostiniano de teodiceia. No entanto, os seus proponentes são sempre muito cuidadosos, evitando tirar dessa ideia a conclusão absurda que tira a Ciência Cristã de que o pecado e a dor e o sofrimento são ilusões.

³⁴ Mary Baker Eddy, *Science and health with key to the Scriptures* (1875), edição autorizada, 1934, p. 71.

³⁵ Mary Baker Eddy, *Science and health with key to the Scriptures* (1875), edição autorizada, 1934, p. 472.

³⁶ O ponto geral de que a ilusão de que o mal exista seria em si mesma um mal é elaborado por J. M. E. McTaggart em *Some Dogmas of Religion*, Londres: Edward Arnold, 1906, §171.

2.4 O dualismo de Platão

Passemos agora ao polo oposto do monismo. A forma mais extrema de dualismo é aquela que, se pudesse ser aceita, resolveria de maneira plena o problema do mal, postula duas divindades, uma boa e a outra malevolente. Esse dualismo foi incorporado na antiga e agora extinta religião zoroastriana. Zoroastro (que viveu na Pérsia por volta de 618-541 a.C.) proclamou existirem dois deuses rivais, Ahura Mazda (ou Ormuzd), a fonte do bem, e Angra Mainyu (ou Ahriman), a fonte do mal, e clamou aos homens que lutassem do lado do poder do bem contra o mal. Nos primeiros séculos cristãos, um dualismo similarmente dramático foi pregado por Mani (nascido cerca de 215 d.C.) e tornou-se a base da religião Maniqueísta, que tão fortemente atraiu Santo Agostinho antes da sua conversão ao cristianismo.³⁷ Os albigenses no sul da França, depois de quase um milênio, no século XII e no começo do século XIII, reviveram um dualismo similar ao dualismo maniqueísta até serem eliminados pela Igreja Católica.

Mas pensadores ocidentais mais recentes que resolveram o problema do mal por meio de alguma forma de dualismo defendem não a ideia de duas divindades, preferindo, antes, a ideia de um ser divino único e benevolente, finito em poder e, portanto, incapaz de evitar que os males desfigurem o universo sobre o qual ele exerce sua soberania limitada. Essa noção tem sido usada na teologia de dois modos diferentes. Em sua forma mais direta e inteligível, uma divindade boa, mas limitada, depara-se com um domínio de matéria caótica e intratável que ela é só parcialmente capaz de controlar para os seus próprios fins. Esse tipo de dualismo remonta a Platão (428/427 a.C. – 348/347 a.C.), o genitor de muitos dos elementos do pensamento ocidental. Reagindo contra a concepção subélica

³⁷ Sobre o maniqueísmo, veja p. 77 e 78.

homérica dos deuses, Platão repudiou a pressuposição corrente de que o poder supremo (Zeus, no panteão popular) é a fonte tanto do mal quanto do bem. “Ele é responsável por poucas coisas que acontecem aos homens, mas de muitas ele não é, pois as coisas boas que experienciamos são em muito menor quantidade do que as más. As primeiras temos de atribuir a ninguém mais do que a Deus; mas pelas más temos de encontrar outras causas, não Deus”.³⁸

O que Platão entende como sendo essas “outras causas” torna-se claro – ou pelo menos tão claro quanto Platão conseguiu – em seu último diálogo, *Timeu*.³⁹ Nesse diálogo, ele descreve o nosso mundo espaço-temporal como tendo sido formado por um poder divino, o Demiurgo, que usou um material caótico existente que ele ordenou dentro de uma estrutura também existente, o Receptáculo (*ὑποδοχή*). Pode ser que o Demiurgo tenha um *status* mítico, e que Platão não esteja falando de um começo efetivo do mundo, mas, antes, indicando o seu caráter intrínseco como um compromisso entre a Razão (*νοῦς*) e a Necessidade (*ἀνάγκη*):⁴⁰ pois, ele diz, “a geração deste universo foi um resultado da combinação da Necessidade e da Razão”.⁴¹ A razão, que sempre procura o melhor, é representada pelo Demiurgo, que não é o Criador ilimitado da fé judaico-cristã, mas um artífice divino trabalhando um dado material. O Demiurgo quis “que todas as

³⁸ *Republic*, 379 C, tradução de A. D. Lindsay [cf. Platão, *A República*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972]. De acordo com William Chase Greene, essa passagem é “a primeira declaração precisa na literatura grega do problema do mal”. *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Nova Iorque: Harper Torchbooks, 1944, p. 298. Aristóteles refere-se ao dualismo de Platão na *Metafísica*, 988^a.

³⁹ Deixo de lado aqui o mito no *Político* (273-274) como uma abordagem de Platão mais popular, mas menos séria, do seu dualismo; e da mesma forma o resultado quase zoroastriano nas *Leis*, 896-897. [cf. Platão, *O Banquete-Fédon-Sofista-Político*, São Paulo: Abril Cultural, 1991].

⁴⁰ Veja Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, 1937, Nova Iorque: The Liberal Arts Library, 1957, p. 176 [cf. *Timeu-Critias*, Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011].

⁴¹ *Timeu*, 48 A.

coisas fossem boas e, tanto quanto fosse possível, em nada imperfeitas”.⁴² Assim, a Razão “regulou a Necessidade, persuadindo-a a guiar a maior parte das coisas engendradas em direção ao que é melhor; desse modo e sob esse princípio, este universo foi feito no início pela vitória da persuasão racional sobre a Necessidade”.⁴³ Deve-se aqui notar que no *Timeu* a Necessidade não é uma determinação rígida ou uma cadeia inquebrantável de causa e efeito, mas, antes, algo mais parecido com o caos e a aleatoriedade. Ela é uma “causa errante” (*πλανωμένη αίτία*) e representa, nas palavras de Grote, “o indeterminado, o inconstante, o anômalo, aquilo que não pode ser entendido e nem pode ser previsto”.⁴⁴ Em diálogos anteriores,⁴⁵ essa Necessidade, que é a fonte do mal, é praticamente idêntica à matéria que nos aprisiona como seres corpóreos, bloqueando e oprimindo a alma e impedindo-a em sua busca pelo bem e pela verdade, de tal modo que o filósofo tem de visar tanto quanto for possível o distanciamento do corpo e das suas distrações.⁴⁶

2.5 O dualismo externo de J. S. Mill

No século XIX, John Stuart Mill (1806 – 1873) defendeu com força e eloquência uma forma de dualismo externo. Ele excluiu primeiro a crença cristã tradicional em um Criador perfeitamente bom e infinitamente poderoso:

Não é muito dizer que todo indício de desígnio no Cosmo é uma evidência contra a onipotência do projetista. Pois o que quer dizer desígnio? Artifício: a adaptação de meios a um fim.

⁴² *Timeu*, 30 A.

⁴³ *Timeu*, 48 A.

⁴⁴ George Grote, *Plato*, Londres: John Murray, 1865, v. III, p. 249.

⁴⁵ Especialmente no *Fedon*, *Banquete* e *Fedro*.

⁴⁶ Sobre os conceitos sobrepostos de corpo, matéria e necessidade, veja William Chase Greene, *Moirá*, 1944, p. 301 e seguintes.

Mas a necessidade de artifício – a necessidade de empregar meios – é uma consequência da limitação de poder. Quem recorreria a meios se para atingir o fim fosse suficiente a sua mera palavra? A própria ideia de meios implica que os meios têm uma eficácia que a ação direta do ser que os emprega não tem... mas se o emprego de artifício é ele próprio um sinal de poder limitado, quão mais limitado esse poder não seria no caso de uma escolha cuidadosa e habilidosa de artifícios? A sabedoria e o engenho se mostram na superação de dificuldades, e não há lugar para eles em um ser para o qual nenhuma dificuldade existe. Portanto, as evidências da Teologia Natural claramente implicam que o autor do Cosmo agiu com limitações; que ele foi obrigado a adaptar-se a condições independentes da sua vontade e a atingir os seus fins por arranjos que aquelas condições permitiam.⁴⁷

Mill então ressalta que os males na natureza parecem surgir do mau funcionamento em um sistema que é basicamente projetado para a preservação e o aumento da qualidade de vida, e não de um fim cósmico deliberado de produzir a dor e o sofrimento; e conclui que:

Não há base na Teologia Natural para atribuir inteligência ou personalidade aos obstáculos que parcialmente impedem o que parece ser o propósito do Criador. A limitação do seu poder resulta mais provavelmente ou das qualidades do material – a substância e as forças que compõem o universo não admitindo um arranjo em que os seus propósitos poderiam ser mais plenamente realizados; ou os propósitos poderiam ter sido mais plenamente realizados, mas o criador não sabia como fazê-lo; a capacidade criativa, mesmo que espantosa, não foi suficientemente perfeita para realizar plenamente os seus propósitos.⁴⁸

⁴⁷ J. S. Mill, “Theism: Attributes”, *Three Essays on Religion*, Londres: Longmans, Green, Reader & Dyer, 1874, p. 176-177.

⁴⁸ J. S. Mill, “Theism: Attributes”, *Three Essays on Religion*, Londres: Longmans, Green, Reader & Dyer, 1874, p. 186.

Mill não diz como essa perspectiva deveria ser aplicada ao mal moral. Ele não se disporia a postular um demônio, como um poder pessoal malevolente, que poderia ser o instigador do pecado humano; e não sugere qualquer outra explicação para a sua origem. Presumivelmente, ele teria de assumir que a matéria e a energia, juntamente com as leis que as governam, assim como as circunstâncias que Deus não criou e com as quais ele teve de se contentar, de algum modo necessitam da fraqueza e do fracasso moral dos homens. Ele presumivelmente argumentaria que uma criatura psicofísica como o homem, em harmonia com o ambiente material e sujeita a danos e adversidades, inevitavelmente tenha se tornado autocentrada, e que os males morais da vida humana tenham surgido dessa circunstância. E isso não pareceria ser uma especulação irracional. Portanto, essa forma de dualismo é capaz de ser expandida em uma posição compreensiva e consistente, e uma posição que teria o grande mérito de resolver o problema do mal.⁴⁹

No entanto, do ponto de vista da teologia cristã, um dualismo desse tipo é inaceitável pela simples, mas suficiente razão de que ele contradiz a concepção cristã de Deus. O tipo milliano de dualismo não enfrenta e, portanto, não resolve o problema do mal tal como ele surge para uma religião que entende e adora Deus como sendo algo em relação ao qual nada mais perfeito pode ser concebido. O dualismo evita o problema – porém só ao custo de rejeitar um dos itens mais fundamentais da crença cristã, a crença na realidade de um Deus infinito e eterno, único criador do céu e da terra e de todas as coisas visíveis e invisíveis. Essa crença é enraizada tão profundamente na Bíblia, no culto e na

⁴⁹ Algumas formas mais recentes de “dualismo externo” são encontradas em F. C. S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, Londres: Swan Sonnenschein & Co., 2ª ed., 1894; J. E. McTaggart, *Some Dogmas of Religion*, Londres: Edward Arnold, 1909, cap. 7; H. G. Wells, *God the Invisible King*, Nova Iorque: The Macmillan Co., 1917; Christian Ehrenfels, *Cosmogony*, Nova Iorque: Comet Press, Inc., 1948, p. 217 e seguintes (traduzido por Mildred Focht); e Edwin Lewis, *The Creator and the Adversary*, Nova Iorque: Abingdon-Cokesburg Press, 1948.

teologia cristã de todas as escolas que ela não pode ser abandonada sem afetar de modo vital a natureza do próprio cristianismo. O monoteísmo absoluto da fé judaico-cristã não é, por assim dizer, negociável; ele pode ser aceito ou negado, mas não pode ser modificado em algo radicalmente diferente. Portanto, esta seria a objeção básica e insuperável ao dualismo: não que ele seja intrinsecamente impossível ou não seja atrativo, mas, simplesmente, que ele é excluído pela compreensão cristã de Deus e não pode, desse modo, ter lugar em uma teodiceia cristã. No entanto, a rejeição cristã de um dualismo fundamental não é só um corolário da teologia revelada. A teologia natural acrescenta a crítica relacionada de que o dualismo é metafisicamente insatisfatório. Se nenhum dos dois fatores subjacentes à criação do nosso mundo – a matéria e uma divindade finita – é último e autoexistente, ainda temos de perguntar: quem ou o quê criou essa matéria e essa divindade finita? A existência de um Deus finito coloca as mesmas questões metafísicas que coloca a existência das nossas próprias individualidades finitas. Portanto, o dualismo não constitui um término lógico como a concepção monoteísta de um ser eterno autoexistente criador de tudo além de si mesmo. Esta última ideia traz consigo problemas – sobretudo, o problema do mal –, mas como uma premissa teológica primária ela tem uma autossuficiência metafísica que o dualismo não tem. Além disso, como F. H. Bradley observou a respeito da doutrina de um deus finito, “é uma ilusão supor que a imperfeição, uma vez incorporada à divindade, possa parar precisamente no limite conveniente que calha convir às nossas ideias”.⁵⁰ Quando o nosso conceito de Deus perde a forma firme proporcionada por uma espinha dorsal interna de perfeição metafísica, ele fica sujeito a tornar-se fluido e evanescente e a falhar quanto às exigências da religião.

⁵⁰ F. H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Oxford: Clarendon Press, 1914, p. 430.

2.6 O dualismo interno de E. S. Brightman

Várias formas do que se pode chamar de “dualismo interno” – quer dizer, dualismos que colocam a oposição ao bem no interior da própria natureza divina – foram populares, e de certo modo ainda o são, especialmente nos Estados Unidos, parcialmente como um resultado da influência da filosofia processual de A. N. Whitehead.⁵¹ Eu não assumirei o pensamento processual como a base para o nosso estudo desse tipo de dualismo, pois a sua complexidade nos levaria longe demais, mas, em vez disso, volto a atenção para o filósofo Edgar Sheffield Brightman (1884-1953), que usual e corretamente é classificado como um membro da escola Personalista de Boston, mesmo que o seu tratamento do tópico particular com o qual nos ocupamos, isto é, o problema do mal, não seja característico dessa escola de pensamento.⁵² Brightman lida com o assunto em uma série de livros,⁵³ a sua discussão final e mais completa, que leva em consideração algumas das críticas a formulações anteriores que foram publicadas, está em *A Philosophy of Religion*, e as citações nesta seção serão retiradas dessa obra.

“O problema do mal em sua forma mais aguda”, diz Brightman, “é a questão de saber se há o mal irracional e, se houver, qual é a sua relação como o valor”.⁵⁴

⁵¹ Veja A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Cambridge University Press, 1929, V, cap. 2; *Religion in the Making*, Cambridge University Press, 1930, cap. IV, seção 4. Veja Charles Hartshorne, *Man's Vision of God*, Chicago: Willett, Clark & Co., 1941; *The Divine Relativity*, New Haven: Yale University Press, 1948.

⁵² Veja F. H. Ross, *Personalism and the Problem of Evil*, Yale University Press, 1940.

⁵³ *The Problem of God*, Nova Iorque: The Abington Press, 1930; *The Finding of God*, Nova Iorque: The Abington Press, 1931; *Is God a Person?*, Nova Iorque: Association Press, 1932; *Personality and Religion*, Nova Iorque: The Abington Press, 1934; *A Philosophy of Religion*, Nova Iorque: Prentice-Hall, Inc., 1940; *Person and Reality*, editado por Peter Bertocci, Nova Iorque: The Ronald Press Co., 1958.

⁵⁴ E. S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, p. 246.

Por “mal irracional” ele entende objetos, eventos ou experiências que são intrínseca e irremediavelmente maus e incapazes de se tornarem bons. Por exemplo, o fenômeno da imbecilidade:

Concedamos que a imbecilidade possa encorajar a psiquiatria e despertar a compaixão; ainda assim, se ela for uma condição incurável, nela resta um mal irracional incorporado na falta de valor intrínseco da existência do imbecil e no sofrimento que a sua existência impõe às outras pessoas”.⁵⁵

Embora se possa questionar, com base na escatologia cristã, se esse é um verdadeiro exemplo de mal irracional no sentido de Brightman – ou ainda, adotando a doutrina da salvação universal final, se pode haver tal coisa como um mal irracional –, o contrário é assumido sem argumentos na discussão de Brightman.

A solução característica de Brightman do problema do mal, ou, antes, a sua maneira característica de evitar o problema em sua forma aguda, consiste no seu “finitismo teísta”. Ela concorda com a tradição cristã ortodoxa quanto à compreensão de Deus como “um espírito eterno e consciente com um propósito infalivelmente bom”.⁵⁶ Mas se afasta dessa tradição ao acrescentar que “há algo no universo que não é criado por Deus e não é o resultado da autolimitação divina voluntária, algo que Deus encontra ou como obstáculo ou como instrumento para realizar o seu propósito”.⁵⁷ Na doutrina de Brightman, esse obstáculo reside na própria natureza de Deus.

Ao falar de limitação da divindade, temos de distinguir entre uma limitação real e uma limitação meramente aparente do Seu poder. A doutrina cristã ortodoxa concorda com o finitismo teísta ao manter que Deus não pode fazer

⁵⁵ E. S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, p. 246.

⁵⁶ E. S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, p. 281.

⁵⁷ E. S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, p. 314.

o que seja logicamente impossível (como criar um círculo quadrado), mas mantém, como o faz Brightman,⁵⁸ que isso não é uma incapacidade de Deus, mas, antes, uma incoerência da tarefa proposta.⁵⁹ A tradição teológica cristã da mesma forma sustenta que o Criador voluntariamente limita a si mesmo em seu trato com as pessoas livres finitas que Ele criou; e Brightman concorda que isso também não nos levaria a descrever Deus como finito.⁶⁰ Mas a essas restrições meramente aparentes impostas à divindade ele acrescenta a sua própria concepção peculiar de uma restrição imposta pela existência do que ele chama de “O Dado”.

O Dado consiste nas leis eternas não criadas da razão e também nos processos igualmente eternos das consciências não racionais que exibem todas as qualidades fundamentais dos objetos [*qualia*], impulsos desordenados e desejos, experiências como a dor e o sofrimento, as formas do espaço e do tempo, e o que quer que em Deus seja a fonte do mal irracional.⁶¹

Essa definição está longe de ser um modelo de clareza; no entanto, no que diz respeito ao problema da teodiceia, a cláusula essencial é a última: “e o que quer que em Deus seja a fonte do mal irracional”. Essa fonte, seja ela qual for, é algo que não é criado ou desejado por Deus, mas é um eterno aspecto da Sua natureza. Brightman explica a sua perspectiva comparando-a com a de Platão. De acordo com Brightman:

Para Platão, os fatores criativos no universo são: Deus (o Demiurgo ou o Artesão cósmico), o Padrão (o ideal eterno correspondendo às ideias nos diálogos iniciais), e o Receptáculo (o caos

⁵⁸ Veja E. S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, p. 285.

⁵⁹ Veja p. 356-358 para uma discussão desse ponto.

⁶⁰ E. S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, p. 286-287.

⁶¹ E. S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, p. 337.

primordial do espaço, o movimento discordante e desordenado). O mundo efetivo é causado pela união das formas (ou padrões) com o Receptáculo.⁶²

Ele então clarifica a sua própria sugestão ao dizer:

É fácil ver que o Padrão corresponde ao que chamamos de aspecto formal do Dado, enquanto o Receptáculo é o aspecto do conteúdo do Dado. Mas há uma diferença essencial entre a perspectiva de Platão e a que foi desenvolvida neste capítulo... O Receptáculo (certamente) e o Padrão (provavelmente) são externos a Deus. As relações entre eles, e os seus *status* ontológicos, são, portanto, obscuros. Grande parte dessa obscuridade e falta de relação é removida por nossa hipótese que amplia a ideia de Deus de tal modo que o Padrão e o Receptáculo estejam ambos incluídos em Deus.⁶³

É sem dúvida verdadeiro que a forma platônica de dualismo envolve obscuridades. Mas seguramente a forma de Brightman contém até mesmo mais obscuridades enigmáticas. Pois ele insiste que Deus é, por um lado, ilimitadamente bom e, por outro, a fonte do mal irracional! Pode-se entender, mesmo se não se aceitar, a perspectiva segundo a qual há coisas que Deus não criou, coisas que estão fora da Sua natureza e que existem de forma independente, contra as quais Ele luta com um sucesso apenas parcial. Mas o que dizer da afirmação de que Deus é totalmente bom (“O seu desejo por bondade e amor é ilimitado”),⁶⁴ e ainda assim que o Dado contra o qual Ele luta, que é a fonte do mal irracional, é uma parte da sua própria natureza? Seguramente, se a fonte do mal irracional – ou do mal puro, ilimitado, insuperável – é parte da

⁶² E. S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, p. 339.

⁶³ E. S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, p. 339.

⁶⁴ E. S. Brightman, *A Philosophy of Religion*, p. 337.

natureza divina, a natureza divina não pode mais ser descrita como ilimitadamente boa. Ela é, antes, parcialmente boa e parcialmente má. Como um dos críticos de Brightman disse: “Ele [Brightman] une sob a categoria da “divindade” duas realidades diametralmente opostas, a saber, o propósito perfeito e sagrado de Deus e a natureza má que se opõe a ele”.⁶⁵

⁶⁵ Henry Nelson Wieman, in: H. N. Wieman e W. M. Horton, *The Growth of Religion*, Nova Iorque: Willett, Clark & Co. 1938, p. 356. Veja James John McLarney, *The Theism of Edgar Sheffield Brightman*, Washington: The Catholic University of America, 1936, p. 146.

PARTE II
O TIPO AGOSTINIANO
DE TEODICEIA

CAPÍTULO 3

A fonte original: Santo Agostinho – o mal como privação do bem procedente do mau uso da liberdade

Santo Agostinho (354 d.C. – 430 d.C.) provavelmente fez mais do que qualquer outro autor depois de São Paulo para dar forma à estrutura da crença cristã ortodoxa – mais até do que figuras de grande importância como Tomás de Aquino e os pensadores da Reforma; pois a influência de Agostinho se deu em um estágio inicial e mais maleável do desenvolvimento da mentalidade cristã, e nem a escolástica e nem o protestantismo alteraram significativamente o grande plano da sua imagem de Deus e do universo, ou a sua concepção do drama da criação humana, queda e redenção. Não que as doutrinas de Agostinho fossem novidades. Mas foi sua a realização histórica de colocar juntos os diversos elementos do pensamento cristão, exercendo assim um impacto imensamente forte sobre o intelecto e a imaginação do Ocidente. Portanto, começamos este estudo com Agostinho, embora voltemos rapidamente algumas vezes até Plotino, por meio de quem Agostinho absorveu muito do pensamento neoplatônico à sua volta.

Dos seus escritos iniciais até os últimos, Agostinho, continuamente, voltou-se para o problema do mal. A sua posição característica sobre o assunto aparece não só nas grandes obras da sua maturidade como as *Confissões*, *A Cidade de Deus*

e o *Enchiridion*, mas também em uma sucessão de livros anteriores que remontam às suas controvérsias com os maniqueístas. Em todos esses escritos, temas distintos, embora muitas vezes sobrepostos, são desenvolvidos, e acredito que a justiça será feita em relação ao tratamento multifacetado dado por Agostinho ao problema do mal se nós o considerarmos a partir dos seguintes ângulos: 1) Agostinho, em primeiro lugar, pergunta-se “O que é o mal?” querendo dizer “O que é metafisicamente o mal?”. Isto é, ele não se pergunta que objetos empíricos e eventos devem ser considerados maus, mas sim se o mal é um constituinte último da realidade; e se não o for, qual seria a sua verdadeira natureza e *status*? Na sua discussão dessas questões, Agostinho reage ao dualismo maniqueísta, e a sua resposta – que o mal não é uma entidade em si, mas, antes, uma privação do bem – deriva-se diretamente da filosofia do neoplatonismo. 2) Agostinho, na sequência, pergunta-se “De onde provém o mal?”. A sua resposta a essa questão é a assim chamada “Defesa do livre-arbítrio”, que explica, para ele, o mal moral do pecado e, de maneira derivada, o sofrimento humano em suas várias formas – a dor física, o medo, a ansiedade, etc. 3) Embora isso não se apresentasse aos homens do tempo de Agostinho como um problema, o seu pensamento oferece uma solução para o que posteriormente foi chamado de “problema metafísico do mal”, ou seja, o fato da finitude, ou das formas limitadas de existência, arbitrária e imperfeita. A solução de Agostinho, que novamente apresenta um tema neoplatônico familiar, é buscada no “princípio de plenitude”, ou seja, a ideia de que o universo mais rico e valioso é aquele que exemplifica todo tipo possível de existência, tanto inferior como superior, tanto feia como bela, tanto imperfeita como perfeita. 4) Esses três aspectos são abarcados no tema “estético” da teodiceia de Agostinho, a sua crença de que, do ponto de vista de Deus todas as coisas, incluindo o pecado e a sua punição, combinam para formar uma harmonia maravilhosa que não é só boa, mas muito boa.

Essas divisões não correspondem a seções distintas da doutrina de Agostinho, claramente destacáveis por si mesmas, mas sim indicam quatro pontos de vista a partir dos quais se pode apreciar os fluxos complexos do seu pensamento. O primeiro par de tópicos será discutido neste capítulo e o segundo par no próximo.

O mal como privatio boni

3.1 Agostinho e o maniqueísmo

Por um período de quase nove anos, Agostinho foi fortemente atraído pelo maniqueísmo, e teve o *status* de *ouvinte*, ou leigo, na seita maniqueísta. Essa fé eclética, fundada por Mani (c. 215 – 276 d.C.) cerca de um século e meio antes, lida diretamente e explicitamente com o problema do mal afirmando um dualismo fundamental do bem e do mal, da luz e das trevas. Quando Agostinho renunciou ao maniqueísmo e tornou-se cristão, a solução maniqueísta pareceu-lhe então totalmente e perigosamente enganadora, sobretudo em relação à concepção de Deus que acarretava. Ela representava o Deus que os homens adoravam como menos do que absoluto e apenas um de dois poderes coordenados conflitantes entre si. Ou, se preferimos pensar acerca do reino superior divino como uma totalidade única, o maniqueísmo o via como dividido contra si mesmo e como incluindo no seu interior o princípio e a energia do mal. Para Agostinho, seria uma “profanidade chocante e detestável” afirmar que “a cunha da escuridão divide... a própria natureza de Deus”,¹ e contra isso sustentou vigorosamente a integridade da bondade de

¹ *Against the Fundamental Epistle of Manichaeus*, Edimburgo: T. & T. Clark, 1872, XXIV, 26 (traduzido por Richard Stothert).

Deus e a universalidade do Seu governo. De fato, a realidade e a perfeição de Deus como fundamentos do ser e do poder e como infinitos em bondade e beleza estão no cerne da teodiceia agostiniana. Não poderia haver o mal ou a possibilidade do mal em Deus. Portanto, Agostinho insistiu, como uma questão de vida religiosa e morte, que seja qual for o mal que possa existir, ele não provém de Deus e nem diminui de alguma forma a sua única e majestosa soberania.

O que é, pois, o mal, e como ele é engendrado? Agostinho não tinha inclinação para negar a presença e o poder virulento do mal. A realidade do pecado foi um tema constante, quase uma obsessão, em seu pensamento; e ele poderia também descrever eloquentemente os males naturais da condição humana.² A sua formulação do *problema* filosófico do mal é tão forte como a de qualquer cético, e inclui a rejeição da ideia de que os males não existem realmente e não deveriam, portanto, ser temidos; pois, diz Agostinho, “ou é mal o que nós tememos ou o ato de temer é em si mesmo mal”.³

Como, pois, podemos pensar sobre o mal de tal modo a reconhecer seu poder opressivo e ao mesmo tempo preservar a plena doutrina cristã de Deus como o Regente soberano de tudo? A resposta de Agostinho foi sugerida a ele pelo neoplatonismo para o qual ele se voltou quando renunciou ao maniqueísmo e que, depois da sua conversão ao cristianismo, parecia-lhe ainda entre todas as filosofias a que era a mais próxima da verdade cristã. Presumivelmente, ele recebeu as doutrinas neoplatônicas a respeito do mal sobretudo dos escritos de Plotino (204 d.C.– 270 d.C.), que encontram vários ecos nas próprias páginas de Agostinho, e lançarão luz sobre a própria teodiceia agostiniana se nós a

² Por exemplo, *A Cidade de Deus*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996; 2000, XIX, 4

³ *Confessions*, VII, 5, traduzido por Albert C. Outler in: *Augustine: Confessions and Enchiridion*, Londres: S.C.M. Press Ltd.; e Filadélfia: The Westminster Press, 1955. [cf. Agostinho: *Confissões*, São Paulo: Paulus, 2014].

abordarmos por meio de uma breve consideração do modo como Plotino lida com o mesmo conjunto de problemas.⁴

3.2 A teodiceia plotiniana

No sistema metafísico de Plotino, o Ser Supremo, o elementar “Uno”, é, em um dos seus aspectos, o Bem; e o mal não tem lugar nele e nem faz parte dele. Pois

a natureza dos seres e Daquilo que transcende todo o reino do ser é tal que o mal não pode ter lugar entre os Seres ou no que está além dos seres; esses são bons. Se o mal existe, pode-se apenas dizer que ele está situado no lado do não Ser, que ele é de algum modo, por assim dizer, não ser, que ele está situado em contato com o não ser ou que em certo grau se comunica com o não ser. Por “não ser”, obviamente, não se quer dizer algo que simplesmente não existe, mas algo de uma ordem totalmente diferente do Ser Autêntico... Alguma concepção dele pode ser formada se pensarmos no que não tem medida como oposto ao que tem medida, no não limitado em oposição ao que é limitado, no que não tem forma em oposição ao princípio de forma, no que é sempre privado de algo em oposição ao autossuficiente: pense no que nunca é definido, nunca está em repouso, que tudo aceita, mas nunca está satisfeito, absoluta escassez...⁵

Antes de investigar a natureza desse mal caótico, que é não ser e que ainda assim tem o poder de ameaçar e corromper o ser, perguntemos: como o mal assim concebido é engendrado? A resposta da filosofia plotiniana (distinta, como

⁴ Para uma discussão sobre o desenvolvimento da atitude de Agostinho em relação a Plotino, veja Régis Jolivet, *Le Problème du mal d'après Saint Augustin*, Paris: Gabriel Beauchesne et fils, 2ª ed., 1936, apêndice: “Saint Augustin et Plotin”.

⁵ *Enneads*, Londres: Faber & Faber Ltd., 3ª ed., 1962, I, 8, 3 (traduzido por Stephen MacKenna). [cf. Baracat Jr., J.C., *Plotino, Enéadas, I, II e III; Porfírio, Vida de Porfírio: introdução e notas*, tese de Doutorado do Curso de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp].

veremos, da agostiniana) é que o mal representa o ponto final do processo criativo no qual brotaram da abundância do Ser Supremo inumeráveis formas de existência, descendendo em grau de ser e bondade até que a sua criatividade fosse exaurida e o vasto reino do ser bordejasse a escuridão vazia do não ser.

Dado que o Bem não é a única forma de existir, é inevitável que, pela emanação a partir dele ou, se for preferível outros termos, pelo contínuo defluir e afastar-se dele, teria de ser produzido um Último, depois do qual nada mais poderia ter sido produzido: esse será o mal. Assim como há, necessariamente, algo depois do Primeiro, há, necessariamente, um Último: esse último é a Matéria, que não contém resíduo do bem em si: e essa é a necessidade do mal.⁶

A matéria (ὕλη) de Plotino, contudo, não é a matéria como foi concebida no pensamento científico dos séculos XVII, XVIII e XIX, e como nós ainda hoje tendemos a pensá-la para propósitos comuns, a saber, como sólida, extensa e duradoura. Trata-se antes da ὕλη platônica: o que em si mesmo é sem forma e sem medida, o que as Ideias eternas dão forma e produz o mundo sensível. Por si mesma, entretanto, e separada da sua condição de ter recebido a sua forma pelas Ideias, não se pode nem mesmo dizer que a matéria exista. “Eliminemos totalmente todo tipo de forma; e o objeto no qual não há nenhuma forma chamamos de Matéria”.⁷ “A Matéria não tem nem mesmo existência em função da qual ela teria alguma parte no Bem: o Ser é atribuído a ela por um equívoco, sendo, pois, verdadeiro dizer que ela não é”.⁸

Encontramos aqui uma concepção bem antiga e persistente que reaparecerá de forma recorrente no curso da reflexão cristã sobre o problema do mal. O mal

⁶ *Enéadas*, I, 8, 7.

⁷ *Enéadas*, I, 8, 9.

⁸ *Enéadas*, I, 8, 5.

é um não ser; trata-se de uma carência, uma privação, uma não entidade; ele provém do *Ungrund*; como *das Nichtige*, ele se opõe ao próprio Deus. Teremos de examinar essa ideia em seu contexto agostiniano e na tradição escolástica, e como ela recorre no século XX na filosofia existencialista e no pensamento de Karl Barth. Pode-se indicar neste ponto uma conclusão geral a respeito desse modo perene de pensamento. Por um lado, ele testifica certos fatos psicológicos poderosos (principalmente o medo da ausência de sentido e da morte) e, nesse sentido, está conectado com a realidade. Mas, por outro lado, em seu papel como um modo de discurso filosófico, ele é tanto um produto como uma fonte fértil de confusão conceitual, e poderia proveitosamente ser abandonado; as verdades que ele simbolizou podem de modo mais apropriado ser expressidas de outras formas menos enganadoras. Algumas das ambiguidades envolvidas em equacionar o mal com o não ser já podem ser observadas na obra de Plotino. Porém devemos começar com uma distinção útil e clarificadora. Ela é a distinção platônica entre o não ser no sentido absoluto do puro nada (οὐκ ὄν) e o sentido relativo da potencialidade não realizada de ser alguma coisa específica (μὴ ὄν).⁹ É nesse último sentido que uma longa tradição filosófica entende o lugar em que o mal se esconde. A questão imediatamente surge se esse não ser (τὸ μὴ ὄν) é uma força positiva com uma natureza malévola própria, inclinada a ativamente atacar e infestar tudo o que toca, ou meramente uma ocasião passiva e inocente do mal. Como outros participantes da tradição, Plotino é obrigado a tratá-lo de maneira dupla – como negativo e passivo quando está usando-o para dar suporte à tese de que o universo, como uma emanção da Bondade Perfeita, não contém um poder independente do mal; mas como positivo e ativo quando ele está usando-o para explicar a potência sentida do mal na experiência humana.

⁹ Veja *Parmênides*, 160c–162a; e *Sofista*, 237a–254e, 255a–259d.

Essa tensão interna no pensamento de Plotino é o sintoma de uma fraqueza profunda do tema meôntico na teodiceia.

As tendências conflitantes se mostram claramente nas páginas das *Enéadas* de Plotino. Por um lado, reconhecendo o poder experienciado da iniquidade, ele fala do mal Absoluto,¹⁰ e se refere à Matéria (identificada com o mal) como “um princípio distinto de qualquer uma das formas particulares que, com a adição de certos elementos, torna-se manifesta”, e tira a inferência de que “não podemos ser, nós mesmos, a fonte do mal, não somos maus em nós mesmos; já havia o mal antes que viéssemos a existir; o mal que domina os homens contra as suas vontades.”¹¹ E ele portanto identifica o envolvimento da alma decaída com o corpo material como a causa do mal que ela sofre e comete: “Esse tipo corporal”, ele diz, “à medida que participa da Matéria, é uma coisa má”.¹² Com base nessa e em outras passagens, Sertillanges sustenta que Plotino afirma “*un sous-être*” que é mal e é uma realidade positiva,¹³ e assevera que Plotino “agarra-se a essa ideia da positividade do mal, que é consoante com o seu sistema como um todo”.¹⁴ Essa matéria, que é não ser e não bem, é antagonica ao bem.¹⁵ Sertillanges, sem dúvida, é sensível a um elemento real nos escritos plotinianos.

Por outro lado, considerando o quadro metafísico de Plotino como um todo, parece que o mal pode ser unicamente negativo, uma ausência de bem e de realidade, uma mera escuridão vazia fora dos reinos luzentes do verdadeiro ser. E assim Inge, em suas conferências sobre a filosofia de Plotino, rejeita, em nome do sistema plotiniano como um todo, a tendência de Plotino de algumas

¹⁰ *Enéadas*, I. 8, 3.

¹¹ *Enéadas*, I. 8, 5

¹² *Enéadas* I. 8, 4.

¹³ A. D. Sertillanges, O.P., “L’ Histoire”, *Le Problème du mal*, v. 1, Paris: Aubier, 1948, p. 124.

¹⁴ A. D. Sertillanges, O.P., “L’ Histoire”, *Le Problème du mal*, v. 1, Paris: Aubier, 1948, p. 124.

¹⁵ A. D. Sertillanges, O.P., “L’ Histoire”, *Le Problème du mal*, v. 1, Paris: Aubier, 1948, p. 125.

vezes investir a ὕλη de poderes positivos de resistência à energia criativa do Bem. “A Matéria de Plotino”, ele diz, “é a ausência de ordem, que, quando isolada por um pensamento abstrato, torna-se uma oponente da ordem”.¹⁶ E Inge também é sensível a uma característica real do sistema plotiniano, e talvez até mesmo represente a ênfase e tendência dominantes nesse sistema.

Mas não queremos aqui tentar resolver essa aparente contradição no pensamento de Plotino. Tendo notado essas tendências conflitantes em seus escritos, podemos voltar a atenção para o primeiro grande pensador cristão a se engajar persistentemente com o problema do mal, e ver como Agostinho usa e mesmo altera o que recebeu de Plotino. Pois vemos em Agostinho (assim me parece) um uso mais inteligível, porque mais restrito, do tema do não ser.

3.3 A bondade da ordem criada

Para Agostinho, assim como para os neoplatônicos, Deus é o fundamento do ser e da bondade. Ele é o bem perfeito, a beleza infinita e o Ser eterno, imutável e supremamente real. Ele criou “a partir do nada” tudo o que existe além Dele mesmo. E como obra de uma bondade onipotente, não limitada por qualquer material recalcitrante ou influência oposta, o mundo criado é totalmente bom. Ele é um bem ricamente variado, e um aspecto do seu valor é precisamente essa variedade ordenada. Como tal, ele contém inumeráveis tipos diferentes de criaturas, algumas superiores e outras inferiores na escala do ser. “A algumas Ele comunicou uma existência mais ampla, a outras, uma mais limitada, e, desse modo, arranjou a natureza dos seres em hierarquias”.¹⁷ As principais gradações do ser são como se segue:

¹⁶ W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Londres: Longmans, Green & Co., 3ª ed., 1929, I, 134.

¹⁷ *A Cidade de Deus*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996; 2000, XII. 2. Veja XII; IX, 16; *Against the Fundamental Epistle of Manichaeus*, XXV, 27; *A natureza do bem*, V. In: MEDLÉVALIA, publicada

Entre os seres que existem, e que não fazem parte da essência de Deus Criador, aqueles que têm vida são colocados acima daqueles que não a têm; aqueles que têm o poder de gerar, ou mesmo de querer, acima daqueles que carecem dessa faculdade. E, entre as coisas que têm vida, as sencientes são superiores àquelas que não têm sensações, como os animais são ranqueados acima das árvores. E, entre os sencientes, os inteligentes estão acima daqueles que não têm inteligência – os homens, por exemplo, sobre o gado. E entre os inteligentes, os imortais, tais como os anjos, sobre os mortais, tais como os homens.¹⁸

Assim, o universo criado é um reino imensamente abundante e variado de formas de existência, cada uma tendo o seu lugar apropriado na hierarquia do ser. Quanto mais qualitativamente plena e rica for a natureza de uma criatura, mais alto ela estará na escala. Mas – e nisso Agostinho diverge significativamente de Plotino – não há aqui um declínio da bondade do puro ser ao mal da matéria. Pelo contrário, a totalidade da criação, incluindo o mundo material, é boa;¹⁹ porém ela é também passível de corrupção, porque carece da imutabilidade do seu Criador. Mas não há um nível do ser, não importa quão insignificante, que seja, enquanto tal, mau. Ser uma criatura inferior, bem abaixo na escala do ser, não é ser mau, mas é ser um bem menor. Pois é bom que haja seres de todos os tipos, formando um universo maravilhosamente complexo que reflete a bondade do criador de muitos ângulos e em cada forma e cor possíveis. Portanto,

pela Faculdade de Letras do Porto e Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, Porto, 1992, v. 1; *O Livre-Arbitrio*, São Paulo: Ed. Paulus, 1995, p. 13, 16, 24, e 32; *Confissões*, VII, 11, 12, e 16.

¹⁸ *A Cidade de Deus*, XI, 16

¹⁹ Veja, por exemplo, *Enchiridion*, IV, 12, in: *Augustine: Confessions and Enchiridion* (traduzido por Albert C. Outler) e *Confissões*, VII, 12. Mesmo a ὄλη sem forma, se houver tal coisa, é boa, porque a capacidade de receber forma é boa: *A natureza do bem*, XVIII. In: *MEDIÆVALIA*, publicada pela Faculdade de Letras do Porto e Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, Porto, 1992, v. 1. Veja *O Livre-Arbitrio*, II, XX, 54.

as formas de existência mais simples, e (para nós) menos belas ou úteis, jamais devem ser desprezadas:

A ordem das criaturas procede do alto até em baixo por graus justos, de tal forma que é uma marca da inveja dizer: aquela criatura não deveria existir, e igualmente é dizer que alguma deveria ser diferente. É errado querer que algo devesse ser como outra coisa superior na escala, pois ela tem o seu ser, perfeito em seu grau, e nada deveria ser acrescentado a ela. Aquele que diz que uma coisa deveria ser diferente do que é, ou quer acrescentar algo a uma criatura superior já perfeita, nesse caso carece de moderação e justiça, ou quer destruir a criatura inferior, e é por isso mau e ressentido, pois quer que uma criatura inferior não exista, criatura que ele deveria realmente louvar. Por exemplo, a Lua é certamente muito inferior ao Sol na clareza de sua luz, mas de seu próprio modo ela é bela, adorna a escuridão terrestre, e é apropriada aos afazeres noturnos.... Se em vez de dizer que a Lua não deveria existir ele dissesse que a Lua deveria ser como o Sol, o que ele realmente diria sem o saber não é que não deveria haver qualquer Lua, mas sim que deveria haver dois Sóis. Nisso há um erro duplo. Ele quer acrescentar algo à perfeição do universo, visto que deseja outro Sol. Mas ele também quer tirar algo da perfeição do universo, visto que quer sumir com a Lua.²⁰

Eis um tema central do pensamento de Agostinho: a totalidade da criação é boa; o Sol, a Lua e as estrelas são boas; os seres angélicos e humanos são bons; pássaros, répteis, peixes e animais, árvores, flores e plantas, todos são bons; a luz e a escuridão, o calor e o frio, o mar e a terra e o ar: todos são bons, exprimindo como o fazem a fecundidade criadora da bondade e beleza perfeitas. Assim, Agostinho rejeita o preconceito antigo platônico, neoplatônico, gnóstico e maniqueísta contra a matéria e assenta a fundação para um

²⁰ *O Livre-Arbitrio*, III, IX, 24. Veja III, IX, 25 e III, V, 13.

naturalismo cristão que se regozija com este mundo e, em vez de fugir dele como uma armadilha da alma, procura usá-lo e compartilhá-lo em gratidão a Deus por sua generosa bondade.

Onde, pois, em uma criação que é toda boa, consistindo em um conjunto variado de bens maiores e menores, superiores e inferiores, há lugar para o mal? E de onde ele provém? Tendo rejeitado, em nome da soberania absoluta de Deus, a ideia de que pode haver uma força independente do mal ou uma resistência ao bem no universo, coeterna com o Todo-Poderoso, que explicação ofereceria Agostinho para a presença indubitável e para o poder do mal? A sua resposta – adaptada e não adotada de Plotino – é que o mal não é qualquer tipo de substância ou força positiva, mas consiste, antes, em uma disfunção na criação de Deus em algumas das suas partes. O mal é essencialmente o mau funcionamento de algo que em si mesmo é bom. Pois “*omnis natura bonum est*”;²¹ e, ainda assim, tudo além de Deus mesmo é feito a partir do nada, é mutável e passível de corrupção; e o mal é precisamente essa corrupção de um bem mutável.

3.4 O homem é mutável porque é “feito a partir de nada”

Agostinho repete várias vezes que o homem é mutável porque é feito a partir de nada. “A natureza”, ele diz,

não poderia ter sido depravada por vício [*vitium*] se não tivesse sido criada a partir de nada. Consequentemente, que ela seja uma natureza, é porque ela é criada por Deus; mas se ela se afasta Dele, isso é porque ela é criada a partir de nada.²²

²¹ *Enchiridion*, IV, 13.

²² *A Cidade de Deus*, XIV, 13. Veja XII, 1 e 8; *A natureza do bem*, I, X e XLII.

Ele parece falar nessas passagens como se “nada” fosse um material de qualidade inferior que entrou na criação dos homens e que, sendo um material inerentemente fraco, introduz um elemento de instabilidade em nós.²³ Se ele está pensando no “nada” nesses termos, Agostinho é vítima do engano das palavras. Os hábitos familiares da nossa linguagem nos levariam a assumir que, porque temos o substantivo “nada”, tem de haver algo do qual ele seja um nome e, por isso, o “nada” seria um tipo particular de “algo”. No entanto, em outro ponto Agostinho vê muito claramente a falácia de uma inferência dessas. Em sua exegese de João i.3, “e sem ele nada [*nihil*] seria criado”, Agostinho assevera contra os que reificariam esse “*nihil*” que esse “nada” quer dizer simplesmente “não algo”.²⁴ Em outros termos, o mundo não foi feito a partir de um material pré-existente. O nada do qual provém a criação é o *oûk* òv da distinção platônica; por isso, criado a partir do nada quer simplesmente dizer “criado não a partir de algo”. Mas porque o mundo é assim um reino secundário, dependente e contingente, há a possibilidade da sua queda em desordem e, portanto, de tornar-se mau.

3.5 O mal privativo e parasitário

A frase mais frequente de Agostinho para definir o mal é *privatio boni*, “privação do bem”; mas mais ou menos como sinônimo de *privatio* ele usa também *deprivatio*, *corruptio*, *amissio*, *vitium*, *defectus*, *indigentia* e *negatio*.²⁵

²³ Veja J. H. S. Burleigh, *The City of God*, Londres: Nisbet & Co., 1949, p. 77.

²⁴ *A natureza do bem*, §25.

²⁵ Anteriormente a Agostinho, uma perspectiva privativa do mal aparece na literatura cristã em Orígenes, *De Principiis*, II, 3, 2 [Cf. Orígenes, *Tratado sobre os Principios*, São Paulo: Paulus, 1997] e *Commentary on St. John*, II, 13; Atanásio, *Contra Gentes*, cap. 7 e *De Incarnatione*, IV, 5; Basílio, o Grande, *Hexameron*, Homilia 2, § 4; e Gregório de Nissa, *The Great Catechism*, cap. 7.

Agostinho jamais significa com privação do bem uma simples falta das qualidades espirituais de um anjo. Não se trata de um mal ter sido criado como um bem menor ao invés de um maior – como um verme, por exemplo, em vez de um cão, ou um cão em vez de um homem. Pois, conforme o princípio de plenitude,²⁶ há um valor positivo na existência tanto de menos sublimes como de mais sublimes formas de seres criados em uma escala bem ordenada. O mal entra só quando algum membro do Reino universal, no alto ou embaixo na hierarquia, renuncia ao seu próprio papel no esquema divino e cessa de ser o que deveria ser.

Quando esse mau funcionamento ocorre, não se pode dizer que ele exista como uma entidade separada; pelo contrário, ele é a ausência de ser apropriado em uma criatura. Assim, “o mal não tem uma natureza positiva; mas é a perda do bem [*amissio boni*] que recebeu o nome de ‘mal’”.²⁷ O mal é negativo, uma falta, uma perda, uma privação.

O que, afinal, é o que chamamos de mal senão a privação do bem? Nos corpos dos animais, por exemplo, a doença e as feridas não são outra coisa do que a privação da saúde. Quando uma cura é realizada, os males que estavam presentes (ou seja, a doença e as feridas) não se retiram e vão para outro lugar. Antes, eles simplesmente não existem mais. Pois tal mal não é uma substância; a ferida ou a doença é o defeito de uma substância corporal que, como substância, é boa.²⁸

Falando de “medida, forma e ordem” (*modus, species, ordo*) como constituindo o bem de uma criatura, Agostinho diz que o mal não é

²⁶ Veja p. 117 e seguintes.

²⁷ *A Cidade de Deus*, XI, 9.

²⁸ *Enchiridion*, III, II. Veja *O Livre-Arbitrio*, III, XIII, 36; *A natureza do bem*, §4; *Confissões*, VII, 12 e III, 7; *A Cidade de Deus*, XI, 9 e 22.

nada senão a corrupção da medida, forma e ordem. O que é chamado de uma natureza má é uma natureza corrupta. Se ela não fosse corrupta, seria boa. Mas quando ela é corrompida, à medida que permanece uma coisa natural, ela é boa. Ela é má só à medida que é corrompida.²⁹

Portanto, tudo o que existe é bom. Mas muitas coisas são agora piores do que eram quando vieram pela primeira vez das mãos do Criador. Elas se distanciaram dos seus estados originais e perderam uma parte do valor que Deus lhes infundiu. Essa diminuição no bem ou a corrupção da natureza de alguma entidade significa que a coisa em questão tenha naquela medida se tornado má. Pois o mal é *privatio boni*; ele é a ausência de bem que prevalece quando algo abandonou o modo de ser que lhe é próprio conforme a intenção criativa de Deus. Agostinho, portanto, acentua o caráter secundário e dependente, como também negativo e privativo, do mal:

Não pode haver o mal se não houver o bem [...] nenhum mal existe *em si*, mas só como um aspecto mau de alguma entidade efetiva [...] os males, portanto, têm a sua fonte no bem, e a não ser que eles sejam parasitários de algo bom, eles não são algo.³⁰

O mal é assim fundamentalmente autoanulador e absurdo; pois, à medida que é bem-sucedido, pode apenas destruir aquilo com o que vive. Portanto, uma entidade totalmente má não poderia possivelmente existir; à medida que algo tem de ser, trata-se de algo bom e, se não tivesse bondade, não poderia, afinal, existir. “Se o bem é tão diminuído a ponto de ser totalmente consumido, assim como não sobra um bem, também não sobra qualquer existência.”³¹

²⁹ *A natureza do bem*, §4. Veja VI.

³⁰ *Enchirion*, IV. 13-14.

³¹ *A natureza do bem*, §17. Veja §§6, 9 e 13; *Enchiridion*, XII; *Confissões*, VII, 12; *A Cidade de Deus*, XII, 3.

3.6 A identidade do ser e o bem

Esse pensamento é seguido na teodiceia de Agostinho por outro: a identificação do ser com o bem. O bem supremo tem (ou é) o ser mais intensamente real, e a diminuição de graus de bondade é, ao mesmo tempo, a diminuição dos graus de ser. Esse princípio não é afirmado e nem o seu significado é explicitamente desenvolvido por Agostinho; ele é antes uma pressuposição difundida que ele respirou na atmosfera filosófica do seu tempo, dominado, como o foi, pelo neoplatonismo. Da premissa de que “toda entidade [*natura*], mesmo se for imperfeita, à medida que ela é uma entidade, é boa”,³² Agostinho deduz que os anjos caídos “não se tornam uma não natureza, mas sim uma natureza com uma existência menos ampla, e, portanto, desafortunada”;³³ e que se as coisas “fossem privadas de todo o bem, elas cessariam de existir”.³⁴

A identidade do ser e do bem é uma das grandes concepções filosóficas que inspiraram o pensamento ocidental ao longo da passagem de vários séculos. Contudo, como muitas ideias de influência histórica comparável, ela é muito geral – um tema em vez de uma doutrina precisa – e é passível de diferentes usos e interpretações. Buscando esclarecer o seu significado, podemos começar notando que no neoplatonismo, verdadeira fonte e *habitat* natural dessa ideia, ela carrega um significado literal. O Uno elementar radia a sua natureza para criar o universo que é assim uma extensão do que na fonte é tanto o próprio ser quanto o próprio bem. As emanações descendentes do Uno são assim formas mais e mais atenuadas desse ser que é também o bem. Essa continuidade do universo com a sua fonte divina por meio do fluxo emanante do ser dá significação literal à equação dos graus de

³² *Enchiridion*, IV, 13.

³³ *A Cidade de Deus*, VII, 6.

³⁴ *Confissões*, VII, 12, 18.

bondade com os graus de ser, mas Agostinho renunciou à concepção de emanção em favor da doutrina cristã da criação *ex nihilo*. Em vez de graus de participação das criaturas na realidade divina, haveria um hiato absoluto entre Deus e a sua criação. Nos termos dessa compreensão radicalmente teísta da criação, a identidade do ser com o bem não pode, ou pelo menos não deveria, ter o mesmo significado que tem para Plotino; e à medida que Agostinho visa um significado diferente, podemos apenas dizer que ele era inconscientemente ainda um neoplatônico até o ponto em que o neoplatonismo passa a ser incompatível com a doutrina cristã.

Embora haja indubitavelmente um caráter neoplatônico em muito do que Agostinho diz quando assume a identidade entre o ser e o bem, pode-se também desenvolver essa identidade independentemente do neoplatonismo. Para apreciar o uso mais cristão que Agostinho faz dessa identificação, e o modo em que ele poderia tê-la explicado em resposta aos questionamentos de um leitor do século XX, formulemos o que é para nós hoje uma distinção clara e válida, e então notemos por que razão essa distinção não teria tido sentido ou uso para Agostinho. É natural para nós, quando lemos Agostinho, distinguir entre dois conceitos diferentes de “ser”, e suspeitar que ele é culpado de confundi-los. Há primeiramente o “ser” enquanto pura existência, meramente existente como um ocupante do espaço-tempo. Nesse sentido, qualquer coisa é propriamente dita existir ou ter existência se fosse listada em um inventário completo dos conteúdos do universo. “Ser”, assim definido, não é suscetível de graus; algo ou existe ou não existe, e não faz sentido dizer que uma coisa existe mais ou em um grau superior a outra. Mesmo que muitos dos vários itens que existem possam diferir em valor moral ou estético ou em importância metafísica, considerados simplesmente como coisas existentes, cada um conta apenas como um. No entanto, há pelo menos uma abordagem do conceito de “ser” ou “existência” que abrange graus, quando, por exemplo, falamos do poeta ou do gênio existindo,

ou vivendo, mais intensamente do que outras pessoas. Há aqui um uso avaliativo de “existir”; quanto mais intensa é a existência, maior é o valor. E um uso desses poderia ser estendido para e elevado até a definição neoplatônica de “ser” e “bem” como sinônimos.

Lendo Agostinho com essa distinção em mente, poderia parecer que ele ilicitamente a viola tratando os dois conceitos como sendo apenas um, pois ele repetidamente diz que, se uma entidade perdesse toda a sua bondade, ela cessaria de existir. (Por exemplo, “*si omni bono privabuntur, omnino non erunt*”).³⁵ Mas os graus em que as entidades criadas se aproximam de Deus claramente não são graus de pura existência. O babuíno, por exemplo, é inferior ao homem na escala de bens, mas não é, correspondentemente, menos existente. Ele não é, em comparação ao homem, uma criatura sem densidade, sem consistência, pouco real, mas, sim, pleno de carne e ossos sólidos, movendo-se com sangue e energia física. Um babuíno existe assim como o homem – ou, antes, visto que a existência não admite graus, temos simplesmente de dizer que ambos existem. Por outro lado, um homem é mais valioso do que um babuíno e, portanto, incorpora mais existência no sentido em que o “ser” conota valor. Mas se essa distinção é negligenciada, pode-se concluir, erroneamente, que, se uma coisa perde a sua cota (axiológica) de ser, ela, por isso, deixa de existir. E pode-se ficar tentado a ver Agostinho como cometendo precisamente esse erro.

Penso, no entanto, que isso seria uma injustiça. Não havia para Agostinho essa pura existência. Ele sustentava que a existência sempre e necessariamente exhibe certos atributos categóricos intrinsecamente valorosos, o mais fundamental deles sendo “medida, forma e ordem” (*modus, species, ordo*).³⁶ Existir é ter

³⁵ *Confissões*, VII, 12.

³⁶ *A natureza do bem*, §6. Ou *mensura, numerum, ordo*, “medida, número e ordem” em *O Livre-Arbitrio*, II, 54.

algum grau de medida, forma e ordem, e esse grau indica o lugar que a criatura ocupa na escala dos bens:

Essas três coisas, proporção, forma, e ordem, sem mencionar inumeráveis outras coisas que demonstrativamente pertencem a elas, são de certo modo coisas genericamente boas a serem encontradas em tudo o que Deus criou, seja espírito ou corpo ... Onde essas três coisas estão presentes em um alto grau, há grandes bens. Onde elas estão presentes em baixo grau, há bens menores. E onde elas estão ausentes, não há bem. Além disso, onde essas três coisas estão presentes em um alto grau, há coisas grandiosas por natureza. Onde elas estão presentes em baixo grau, há coisas pequenas por natureza. Onde elas estão ausentes, não há qualquer bem natural. Portanto, todo existente natural [*omnis natura*] é bom.³⁷

Assim, Agostinho poderia conceder, se o ponto tivesse tido alguma importância para ele, que a pura existência em contraste com a não existência não é uma questão de grau. Mas ele insistiria ao mesmo tempo que todas as entidades existentes necessariamente compartilham de certas características categóricas básicas, sem as quais elas não poderiam ser; e asseveraria que essas características, exibidas em graus altos e baixos, são boas. Portanto, existir é ter essas qualidades boas de “medida, forma e ordem”; e cada coisa tem essas qualidades de maneira própria e, de acordo com elas, é colocada em certo ponto na escala ascendente dos bens.

No entanto, podemos ainda perguntar por que, ou em que sentido, a posse de medida, forma e ordem é um bem. Um bem de qual ponto de vista – da criatura existente ou de Deus, ou de ambos? É substancialmente verdadeiro dizer que, do ponto de vista das entidades existentes, ou pelo menos das que possuem consciência, é preferível continuar a existir a cessar de existir, pois de outro

³⁷ *A natureza do bem*, §3. Veja *A Cidade de Deus*, XI, 15.

modo as criaturas vivas presumivelmente buscariam se autodestruir. De maneira geral, a existência parece boa para quem a tem; e essa generalização vale para a humanidade assim como para os animais inferiores. O que dizer, no entanto, acerca do ponto de vista divino? Aos olhos de Deus é sempre bom que as coisas existentes devam continuar a existir? Se Agostinho se colocasse a questão nesses termos, ele – como podemos ver ao colocar juntas diversas partes da sua doutrina – responderia acerca das criaturas espirituais com um sim sem restrição e acerca das criaturas abaixo do nível do espírito responderia com um sim qualificado com uma condição temporal anexada. A respeito destas últimas, tais como os animais e as plantas, Agostinho diria que é bom do ponto de vista de Deus que elas existam enquanto existem, mas é também bom que elas sejam exemplares de medida e forma cujas ordens próprias prescrevem a elas um papel transitório no interior da vida contínua da natureza. Dos seres espirituais, anjos e homens, Agostinho diria que é sempre bom do ponto de vista de Deus que eles devam (tendo sido uma vez criados) continuar a existir. Pois Ele mantém em existência mesmo o demônio e os seus anjos, assim como aqueles da raça humana que são destinados à danação; e mesmo quando estes tenham sido finalmente enviados para o inferno, Ele continuará a mantê-los em existência por toda a eternidade. E se perguntarmos a Agostinho por que é bom que criaturas espirituais, mesmo as más, devam existir para sempre, a sua resposta será que essa *species* particular – exibindo o seu próprio *modus* de ser e conformando-se a uma *ordo* que é ou a dos justos, levando à felicidade, ou a dos maus levando à punição – é boa, e faz a sua própria contribuição para compor o bem do universo criado.

Comentando agora esse aspecto do pensamento de Agostinho, parece-me correto caracterizar a sua posição básica como estética em vez de ética. O tipo de analogia apropriado a essa doutrina da criação é a de um artista gozando os produtos de sua atividade criativa, e não da Pessoa buscando realizar relações

personais com as pessoas criadas. Pois a despeito do fato de que Agostinho tenha sido considerado o primeiro psicólogo, o seu raciocínio metafísico procede sem hesitar em termos de essências e substâncias em vez de proceder em termos de pessoas e relações pessoais. Em nosso próprio tempo, no entanto, uma vez que a importância teológica da pessoalidade e da relação Eu-Tu tenha sido redescoberta, podemos pensar diferentemente sobre o motivo divino para a criação e podemos nos ver conduzidos em direção a uma teodiceia diferente. Manteremos, com Agostinho, que o bem de cada coisa existente consiste no fato de que Deus quis que ela existisse e tanto as criaturas espirituais quanto as não espirituais foram engendradas para servir a um propósito divino; porém não precisamos nos comprometer, tal como Agostinho, com a teoria de que “a proporção, a forma e a ordem” são intrinsecamente valorosas do ponto de vista de Deus e o bem da existência das criaturas consiste em incorporar essas características.

3.7 O caráter lógico da doutrina de Agostinho

Buscando agora avaliar a doutrina agostiniana, temos de formular a questão padrão das investigações filosóficas atuais: qual é o tipo lógico da afirmação de que “o mal é uma privação do bem”? Tomada em si mesma e separada do seu contexto teológico, ela poderia não ser mais do que a expressão de uma preferência semântica – como a de uma pessoa que, ouvindo outra dizendo que o copo está parcialmente vazio, replica: “Não há esse estado de ‘estar parcialmente vazio’; o que você chama de ‘estar parcialmente vazio’ é realmente estar parcialmente cheio”. Essa réplica, embora tenha a forma de uma asserção fatural, exprimiria uma recomendação linguística. Quer dizer, ela não alega que o estado observável de coisas é outro do que o que foi descrito na frase rejeitada, mas recomenda que uma situação dessas devesse ser refletida na linguagem de

maneira diferente. A afirmação de que o mal consiste em *privatio boni* poderia ser entendida como uma recomendação desse tipo. De fato, no caso de qualquer par de termos opostos, tais como largo-estreito, quente-frio, rápido-lento, bem-mal, é possível eliminar um deles definindo-o em termos do outro. Poder-se-ia, por exemplo, abolir a palavra “estreito” e, ao invés de descrever objetos como largos e estreitos, falar deles como sendo mais ou menos largos; ou poder-se-ia abrir mão de “frio” referindo-se só a graus de calor. Similarmente, poder-se-ia eliminar a palavra “mal” e falar de graus maiores e menores de bens. Nessa interpretação, Agostinho não ofereceria uma análise da natureza efetiva do mal, mas estaria, antes, a recomendar um vocabulário otimista, e com ele um modo otimista de falar sobre o mundo.

Em certo sentido, não é inteiramente incorreto dizer que é isso o que faz Agostinho. Mas se escolhermos colocar a sua posição nesses termos, temos de dar grande peso ao novo modo de pensar que Agostinho defende. Pois a sua doutrina privativa do mal é parte de um quadro metafísico global do universo e, se escolhermos vê-la como uma recomendação linguística, nós temos de reconhecer que o que ele recomenda não é nada menos do que toda a interpretação cristã da vida. Pois a concepção *privatio boni* recebe o seu significado e a sua validade de um contexto de pressuposições caracteristicamente cristãs (e judaicas). Ela se conecta diretamente com a ideia de criação *ex nihilo*. Visto que o universo foi criado por um Deus onipotente e bom, o que é o mal? Ele não pode ser algo substancial, um constituinte positivo do universo, podendo ser apenas uma perda de “medida, forma e ordem” naturais, um mau funcionamento de algo que é em si mesmo bom. Essa definição privativa deixa claro, no interior de um quadro teológico cristão, como pode haver o mal em uma criação boa: o mal não foi criado, consistindo antes em um afastamento do bem que os seres livres voluntariamente efetuam.

Portanto, o ponto estabelecido da doutrina agostiniana do mal como *privatio boni* é a afirmação metafísica de que o mal não foi criado por Deus e que o seu *status* dentro do universo é secundário e parasitário em vez de ser primário e essencial. Mas não se segue dessa análise metafísica que o mal seja empiricamente – quer dizer, como um fato da experiência – acuradamente descritível como uma perda ou uma falta de bem. Como um elemento na experiência humana, o mal é algo positivo e poderoso. Empiricamente, ele não é só a ausência de algo, mas, pelo contrário, ele é uma realidade com o seu próprio caráter e poder particulares e muitas vezes aterrorizantes.

O erro que resultaria de entender a doutrina do *privatio boni* como tendo um caráter empírico ao invés de metafísico – como um fato da observação ao invés de uma inferência a partir premissas teológicas – é mais sério em relação ao mal “moral” do que em relação ao mal “natural”. Contudo, mesmo quando aplicado a este último, a explicação privativa do mal só poderia funcionar como uma descrição empírica muito inadequada. Sem dúvida, o que chamamos de mal na natureza pode ser visto muitas vezes como consistindo na corrupção e perversão ou na desintegração de algo que, à parte desses distúrbios, é bom. Quando um organismo vivo, tal como um tomate, corrompe-se ou (e aqui a linguagem coloquial dá suporte a Agostinho) apodrece, ele não tende à desintegração ou à dissolução. O tomate tende a cessar de existir – porém não absolutamente, e sim no sentido de que a matéria que o forma entra em outras combinações e torna-se parte da terra ou de outra planta ou corpo animal. Esse processo pode ser colocado sem muito esforço sob a descrição do mal como uma perda de “medida, forma e ordem”. As doenças, igualmente, são perdas da ordem e funcionamento normal corporal. Talvez erupções vulcânicas, enchentes, tornados, furacões e colisões planetárias possam, da mesma forma, ser vistos como quebras de alguma ordem ideal imaginada da natureza. Em todos esses casos, o estado

mau de coisas pode plausivelmente ser visto como o colapso de um estado bom de coisas e como tendendo para a não existência, pelo menos no sentido relativo de dissolução de um arranjo previamente estabelecido de vida ou de matéria. Mas essa explicação realmente expõe o aspecto do evento ou da situação que faz com que o chamemos de mau? Encaramos as erupções vulcânicas, por exemplo, como más, consideradas simplesmente como perdas de uma “medida, forma e ordem” prévias? Não as vemos, pelo contrário, como más somente se causarem dor a seres humanos, ou pelo menos a seres sencientes, à vida? A erupção de um vulcão em uma ilha desabitada ou (assumindo que seja desabitado) em Vênus conta como um mal? A decadência da vegetação em uma selva virgem? A explosão de uma estrela ou a fragmentação de um meteoro a milhões de anos luzes distantes de nós no espaço? Se não contam como males, a qualidade de mal não é atribuída à desintegração física enquanto tal, mas somente à medida que ela causa danos no reino da personalidade ou, pelo menos, na esfera da vida animal. De fato, não é somente a perda de “medida, forma e ordem” *per se* que é considerada má, mas essa perda vista como causa de dor e sofrimento. Mas a dor e o sofrimento resultantes, que nos fazem estigmatizar as suas causas como más, são positivos. Eles são pelo menos realidades da experiência tão enfáticas e invasivas como o são os prazeres e a felicidade. A dor e o prazer são experiencialmente coordenados, e seria tão arbitrário e inadequado descrever a dor como privação do prazer quanto descrever o prazer como a privação da dor.

Quando nos voltamos do reino da natureza para o da personalidade moral, uma interpretação da doutrina do *privatio boni* como uma descrição da experiência seria ainda menos adequada. Pois uma vontade corrompida nem sempre tende a se desintegrar e a cessar de existir como uma vontade ou personalidade. Pelo contrário, ela pode reter o seu grau de integração mental, estabilidade, coerência, inteligência, lucidez e afetividade. E quando isso acontece – pensa-se,

por exemplo, no Demônio de Milton ou em Iago na ficção, e em homens tais como Goebbels na história recente – a combinação de um mal pessoal com um poder mental constitui um mal moral muito positivo e terrível. Descrever, por exemplo, a malevolência dinâmica por trás da tentativa nazista de exterminar os judeus europeus como meramente a ausência de algum bem é totalmente inadequado. Como ressalta Inge durante as suas discussões sobre a teodiceia de Plotino, “na escala de existência não há sinais negativos... Mas na escala de valores, como em nossos termômetros, temos de registrar temperaturas abaixo do ponto de congelamento”.³⁸ A vontade má como uma realidade experienciada não é negativa. Ela pode ser uma força positiva terrificante no mundo. A crueldade não é só uma extrema ausência de generosidade, mas é algo com um poder demoníaco próprio. O ódio não é só a ausência de amor, ou a malevolência meramente um grau mínimo de boa vontade. Seria uma adição arbitrária e infrutífera ao dicionário, ao invés de ser um modo esclarecedor de olhar para os fatos, descrever os males morais como meramente privações de seus bens correspondentes.³⁹

Isso tem de ser mantido contra aqueles autores que não distinguem de maneira clara o bastante entre a compreensão metafísica e a empírica da doutrina de *privatio boni*. Sertillanges, por exemplo, no segundo volume de sua obra sobre *le problème du mal*, defende uma explicação estritamente privativa do mal moral e parece entender que ela é tanto experiencialmente quanto metafisicamente válida. Consideremos um pouco melhor o seu ponto de vista. Sertillanges distingue dois aspectos de uma ação imoral: há uma ação física, ou uma série de ações, enquanto tais, e há a negligência da lei moral na mente do agente. A ação física

³⁸ *The Philosophy of Plotinus*, I, 133.

³⁹ Veja Julius Müller, *The Christian Doctrine of Sin*, 1868, I, p. 277-279; 293-294. Para uma crítica de um psicólogo à concepção de *privatio boni* do mal, veja Carl Jung, *Psychology and Religion: West and East*, Nova Iorque: Pantheon Books, 1958, p. 304-305; 168.

enquanto tal não é má. Pelo contrário, “tudo o que nela for positivo relaciona-se ao bem. Um estudioso que analisa a ação só encontrará aí manifestações das leis que governam a natureza e a vida, leis que devem ser propriamente admiradas. O agente em si visa um bem que a sua ação busca e sem a qual ela não alcançaria nada. A satisfação que ele busca seria legítima em outros casos. Se em um caso específico ela não é legítima, isso se deve somente à regra moral que se aplica à situação e marca como um pecador quem não a obedece”.⁴⁰

O pecado [diz Sertillanges] nunca está no que se faz, mas no que se negligencia. O mal não está em perseguir os valores da vida que o pecador ambiciona, mas em abandonar os valores superiores para os quais a sua ação bloqueia o caminho. Falando de modo geral, tudo o que é positivo na ação criminosa é bom. O que é mau é a negação acarretada em tal e tal ato, e isso não prova o caráter positivo do mal.⁴¹

Sertillanges concede que a vontade deficiente (como ele a chama, adotando uma frase de Agostinho) em que consiste o mal “tem um caráter positivo à medida que ela é um fenômeno da consciência. O pecado é um ato, mesmo em sua negatividade, porque é voluntariamente negativo”.⁴² Mas essa concessão não leva ao reconhecimento de uma realidade positiva no mal moral; pois a passagem continua:

“Mas mesmo considerado como um fenômeno da consciência, ele é bom; ele é a manifestação da liberdade. O mal resulta, mais uma vez, da não consideração efetiva da regra da razão em favor da lei da carne ou do orgulho do espírito. E realmente há aqui apenas deficiência. Nenhuma *réalité mauvaise* surge como um elemento na análise do mal moral, não mais do que na análise do mal físico”.⁴³

⁴⁰ A. D. Sertillanges, O. P., *Le Problème du mal*, 1951, v. II, p. 17.

⁴¹ *Le Problème du mal*.

⁴² A. D. Sertillanges, O. P., *Le Problème du mal*, 1951, v. II, p. 17-18.

⁴³ A. D. Sertillanges, O. P., *Le Problème du mal*, 1951, v. II, p. 18.

Isso seria aceitável como uma afirmação metafísica baseada em uma concepção teológica de que o homem não foi criado como um pecador, mas caiu voluntariamente no pecado, pois essa concepção acarreta que nenhuma “realidade má”, quer dizer, nenhuma realidade natural e essencialmente má entra nesse quadro. Mas isso não deve ser admitido se for entendido como um relato observacional sobre o fenômeno do mal moral. No nível empírico, temos de dizer que, assim como terremotos e similares são autêntica e positivamente maus em virtude da dor e sofrimento que causam, as ações moralmente más são autêntica e positivamente más, não só como causas de dor e sofrimento, mas também como expressões da vontade má que as produziu. Pois, assim como o sofrimento é uma realidade experienciada, não menos positiva do que o prazer, da mesma forma os motivos, disposições e volições moralmente maus são realidades tão positivas quanto os motivos, disposições e volições moralmente bons.

A “defesa do livre-arbítrio” em Santo Agostinho

3.8 O pecado como o mal primário

De acordo com Santo Agostinho, a ordem correta da investigação a respeito do mal é perguntar primeiro sobre a sua natureza e em seguida sobre a sua origem.⁴⁴ Vimos que sua resposta à primeira questão é que o mal, diferentemente do que sustentavam os maniqueístas, não existe em si como um dos constituintes originais do universo. Pelo contrário, toda a criação é boa, e o mal pode consistir

⁴⁴ *A natureza do bem*, §4. In: *MEDIÆVALIA*, publicada pela Faculdade de Letras do Porto e Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, Porto, 1992, v. 1. Veja Plotino, *Enéadas*, I, 8, I.

apenas na corrupção de uma substância boa; ele é a privação de algum bem que é próprio ao mundo tal como Deus o criou.

Mas como essa privação da bondade ocorre? De onde provém a corrupção? Rejeitando a perspectiva neoplatônica de que o mal é uma necessidade metafísica que surge inevitavelmente quando o ser acaba no não ser, Agostinho atribui todo o mal, tanto moral quanto natural, direta ou indiretamente às más escolhas das criaturas racionais livres. “Uma vontade desregrada [*improba voluntas*], portanto, é a causa de todos os males”.⁴⁵ E ainda: “O mal se dá quando a vontade de um ser variavelmente bom afasta-se de Deus, que é imutável. Isso aconteceu primeiramente com os anjos e depois com os homens”.⁴⁶ Pois quando Agostinho trocou o maniqueísmo pelo cristianismo foi-lhe ensinado, e ele veio a acreditar plenamente nisso, “que o livre-arbítrio é a causa das nossas ações más e que o justo julgamento divino é a causa de termos de sofrer as consequências delas”.⁴⁷ Eis aqui, pois, o coração da teodiceia agostiniana. Como ele sucintamente afirma em seu comentário do Gênesis, “*omne quod dicitur malum, aut peccatum esse, aut poenam peccati*”.⁴⁸ E no tratado *Da Verdadeira Religião*: “Isso cobre todo o campo do mal, isto é, o pecado e a sua expiação”.⁴⁹

O pecado primário, que torna os anjos e os homens maus e lança sobre eles os males punitivos adicionais da dor e do arrependimento, é um “*aversio a Deo, conversio ad creaturas*”, um desvio obstinado do desejo pelo bem supremo, que é Deus, para os bens menores. “Pois quando a vontade abandona o que está acima dela, e desvia-se para o que está abaixo, ela se torna má – não porque seja mau

⁴⁵ *O Livre-Arbitrio*, III. XVII, 48.

⁴⁶ *Enchiridion*, VIII, 23.

⁴⁷ *Confissões*, VII, 3, 5. Veja IV, 15, 26.

⁴⁸ *De Genesi Ad Litteram, Imperfectus liber*, I, 3.

⁴⁹ *Of True Religion*, XII, 23. In: *Augustine: Earlier Writings*, Londres: S.C.M. Press Ltd., Filadélfia: The Westminster Press, 1953, p. 218-283. Veja XX, 39; e *Against the Fundamental Epistle of Manichaeus*, cap. 26.

aquilo para o que ela se volta, mas porque o próprio desviar-se é pernicioso”.⁵⁰ Isso foi o que ocorreu na queda pré-mundana dos anjos e na queda primitiva do homem, e continua a ser a natureza do pecado ainda hoje:

A vontade que se desvia do bem imutável e comum e volta-se para o seu próprio bem privado ou para algo exterior ou inferior peca. Ela se volta para o seu bem privado quando quer ser governada por sua própria autoridade; para algo exterior quando anseia conhecer o que pertence a outros e não a si mesma; para coisas inferiores quando ama prazeres corporais. Nesses casos um homem se torna orgulhoso, inquisitivo, licencioso, e se torna cativo de outro tipo de vida que, quando comparada com a vida correta que descrevemos, é realmente a morte.⁵¹

Quando perguntamos “o que faz com que seres livres se desviem perversamente do mais alto para o mais baixo?” encontramos novamente a concepção privativa do mal. De acordo com a doutrina de Agostinho da “causação deficiente”, a vontade má não tem uma causa positiva ou “eficiente”, mas só uma causa “deficiente”. “Ora, querer descobrir as causas desses desvios – causas, como disse, não eficientes, mas deficientes – é como procurar ver a escuridão ou ouvir o silêncio. Ainda assim essas coisas são conhecidas por nós, a primeira por meio apenas da visão e a segunda por meio apenas da audição; não por suas realidades positivas, mas pela carência delas. Que ninguém, pois, busque saber de mim o que sei que eu não sei; a não ser que ele talvez queira aprender a ser ignorante daquilo em relação ao que tudo o que sabemos é que não pode ser sabido”.⁵² Pode-se aqui hesitar frente a estranheza desse modo de falar, no qual há alegadamente

⁵⁰ *A Cidade de Deus*, XII, 6. Veja XII, 7, 8 e 9; *A natureza do bem*, §§24, 26 e 30; *O Livre-Arbitrio*, I, 34 e 35; II, 53; *Confissões*, VII, 16.

⁵¹ *O Livre-Arbitrio*, II, IXX, 53.

⁵² *A Cidade de Deus*, XII, 7. Veja XII, 6 e 9; *O Livre-Arbitrio*, II, XX, 54.

uma causa de desejar o mal, mas ela é só uma vontade negativa, um tipo misterioso de não causa. Porém penso que o que Agostinho realmente quer dizer seja suficientemente claro: querer o mal é um ato auto-originário, e como tal não é explicável em termos de causas que são distinguíveis do próprio agente. Assim, a origem do mal está para sempre envolvida no mistério da liberdade finita; pois “que causa do querer pode existir que seja anterior ao querer?”.⁵³

Mas embora não haja uma força externa puxando ou empurrando a alma quando ela “abandona a quem ela deveria se unir como sendo o seu fim e torna-se um tipo de fim em si mesmo”,⁵⁴ ainda assim há um motivo no pecador que o desencaminha. Há “o orgulho, que é o começo do pecado”.⁵⁵ Enquanto alguns anjos “continuaram firmemente unidos ao que era o bem comum de todos ... outros, encontrando-se enamorados dos seus próprios poderes, como se eles pudessem ser os seus próprios bens, desviaram-se para esse bem privado próprio deles mesmos... e trocando a nobre dignidade da eternidade pela inflação do orgulho, o princípio mais certo para o engodo da vaidade, desposando o amor pelo desacordo tendencioso, eles se tornaram orgulhosos, enganadores, invejosos”.⁵⁶

O quadro dramático que lega Agostinho para as eras posteriores é então o seguinte: Deus cria um universo a partir de nada. O universo consiste na mais rica abundância possível de tipos de criaturas, cada uma delas boa, mas juntas exibem vários graus diferentes de bondade; e no alto dessa escala estão os anjos.⁵⁷

⁵³ *O Livre-Arbitrio*, III, XVII, 49. Veja III, XXII, 63 e II, XX, 54. Agostinho, a despeito da sua doutrina da predestinação, enfaticamente afirma que, a fim de ser moralmente boa ou má, uma ação tem de ser livre: “o pecado é um ato tão voluntário que ele não é pecado a não ser que seja voluntário”. (*Of True Religion*, XIV, 27. Veja *O Livre-Arbitrio*, II, I, 3).

⁵⁴ *A Cidade de Deus*, XIV, 13.

⁵⁵ *Eclesiastes* X, 13.

⁵⁶ *A Cidade de Deus*, XII, 1. Veja XII, 6; XI, 15.

⁵⁷ Em relação à criação dos anjos junto com o mundo, e não anteriormente, veja *A Cidade de Deus*, XI, 32 e XII, 15.

Visto que as criaturas são criadas a partir do nada, elas estão sujeitas a mudanças⁵⁸ e são capazes de se afastarem de Deus, a quem elas deveriam se unir para serem felizes.⁵⁹ Por um mau uso intencional das suas liberdades, alguns dos anjos revoltam-se com o fato de serem abençoadamente dependentes da fonte divina do bem e buscam ao invés disso ser os senhores das suas próprias existências. Eles assim perderam as suas verdadeiras relações com o bem e foram lançados do céu na miséria. A maioria dos anjos, no entanto, permanece em uma forte aliança com Deus e goza da felicidade eterna. E assim antes mesmo da criação da humanidade são formadas as duas cidades e o conflito entre elas deverá dar forma à própria história humana, povoada a princípio por anjos bons e maus:

Uma que habita no céu dos céus, a outra expulsa dali e agonizando pelas baixas regiões do ar; uma tranquila na clareza da piedade; a outra turbulenta nas suas tenebrosas paixões; uma, atenta aos sinais de Deus, ternamente socorrendo, justamente punindo – a outra, sob o aguilhão do orgulho, fervendo com o desejo de se impor e ferir; uma, por todo o bem que pretende fazer, põe-se ao serviço da bondade de Deus – a outra, com medo de não fazer todo o mal que pretende, é retida pelo freio do poder de Deus; a primeira rindo da última quando, com pesar desta, tira proveito das suas perseguições; a última invejando a primeira ao vê-la recolher os seus peregrinos.⁶⁰

Essas duas comunidades angélicas, portanto, são “dissimilares e contrárias entre si, uma delas boa por natureza, e correta por vontade própria, enquanto a outra também boa por natureza, mas depravada por vontade própria”.⁶¹

⁵⁸ *A Cidade de Deus*, XII, 1.

⁵⁹ *A Cidade de Deus*, XII, 1 e 6.

⁶⁰ *A Cidade de Deus*, XI, 33.

⁶¹ *A Cidade de Deus*, XI, 33.

3.9 A autocriação do mal *ex nihilo*

A teodiceia que se segue da crença na queda dos anjos e na reprodução dessa queda na humanidade é construída sobre dois pilares doutrinários centrais: primeiramente, que Deus criou todas as coisas boas; em segundo lugar, que as criaturas livres decaíram da graça e que dessa queda originaram-se todos os outros males que conhecemos. Desses dois pilares, o primeiro sustenta a inocência de Deus, o segundo sustenta a culpa da criatura. Esse grande quadro tradicional, juntamente com a teodiceia nele implícita, persistiu por muitos séculos – não porque ele era uma resposta inerentemente satisfatória ao mistério do mal, mas sim porque a mente cristã evitou por muito tempo examinar esse mistério criticamente. Mas sempre que pensadores cristãos o avaliaram em relação ao problema do mal – como, por exemplo, Schleiermacher no século XIX⁶² – a sua incoerência radical se mostrou óbvia. A crítica básica e inevitável é que a ideia de uma criatura incondicionalmente boa cometendo o pecado é autocontraditória e ininteligível. Se os anjos são finitamente perfeitos, então, mesmo que eles sejam, em algum sentido importante, livres para pecar, eles jamais pecarão de fato. Se eles pecam, apenas podemos inferir que eles não eram sem imperfeições – e assim o Criador tem de compartilhar a responsabilidade pela queda desses anjos e a teodiceia pretendida falha. Como Schleiermacher afirma: “quanto mais perfeito supormos que sejam esses anjos bons, menos possível é encontrar um motivo além daqueles que já pressupõem a queda, por exemplo, a arrogância e a inveja”.⁶³

⁶² Veja *The Christian Faith*, Edimburgo: T. & T. Clark, 1928, p. 293-304.

⁶³ *The Christian Faith*, Edimburgo: T. & T. Clark, 1928, p. 161.

Que a noção de um ser sem imperfeição que se volta para o pecado equivale à absurdidade da autocriação do mal *ex nihilo* é implicitamente reconhecido na teologia de Agostinho – como o será, depois, na teologia de Calvino – pela doutrina da absoluta predestinação divina. Isso de fato coloca a origem do mal no interior do propósito geral de Deus, e lança sobre Ele, que sozinho é capaz de suportá-la, a responsabilidade última pela existência do mal. Assim, Agostinho pergunta a si mesmo se os anjos que caíram estavam previamente no mesmo estado de perfeição que aqueles que permaneceram firmes, e é obrigado a responder que eles não estavam no mesmo estado de perfeição. Pois a bem-aventurança de um ser inteligente contém dois elementos: “que ele goza ininterruptamente do bem imutável, que é Deus; e que será livre de toda dúvida, e saberá, com certeza, que permanecerá eternamente nesse gozo”.⁶⁴ A graça dos anjos leais foi sempre completa, mas naqueles anjos destinados a cair faltava o segundo elemento: “a vida [celestial] desses anjos não era abençoada, pois estava condenada a acabar”.⁶⁵ Pois “Como diremos que eles participavam igualmente da [completa bem-aventurança] com aqueles que por meio dela eram verdadeira e completamente abençoados, permanecendo na plena certeza da felicidade eterna? Pois se eles tivessem igualmente participado desse conhecimento verdadeiro, então os anjos maus teriam permanecido eternamente abençoados, assim como os bons, porque eles, igualmente, teriam a expectativa disso”.⁶⁶

Discutindo o mesmo problema novamente no livro XII, Agostinho assume mais explicitamente uma perspectiva predestinacionista do surgimento do pecado no mundo angelical. Falando dos anjos que caíram, ele diz,

⁶⁴ *A Cidade de Deus*, XI, 13. Veja XI, 4.

⁶⁵ *A Cidade de Deus*, XI, 11.

⁶⁶ *A Cidade de Deus*, XI, 11. Veja XI, 13, e *Enchiridion*, IX, 29.

Esses anjos, portanto, ou receberam a graça do amor divino em um grau menor do que aqueles que perseveraram nesse amor; ou se ambos foram criados igualmente bons, então, enquanto uns caíram por suas vontades más, os outros foram assistidos de maneira mais plena e atingiram um grau de bem-aventurança no qual eles se tornaram certos de que jamais cairiam dali – como já mostrado no livro anterior.⁶⁷

Isso só pode ser interpretado como implicando um decreto divino prévio e derradeiro da queda de Satanás. Pois Agostinho diz acerca dos anjos caídos que “as suas bem-aventuranças eram destinadas a ter um fim”⁶⁸ e que “a escuridão angelical, *mesmo que tenha sido decretada*, não fora aprovada”.⁶⁹ Isso parece ser uma doutrina mais forte da predestinação do que a aquela que Agostinho usualmente pregava em relação aos homens. Os homens, Agostinho sustentava, caíram livre e responsabilmente, mas Deus previra, mesmo antes que ele os tivesse criado, que eles cairiam.⁷⁰ Contudo, no caso dos anjos, Deus negou a Sua graça auxiliadora a alguns e assim selecionou-os para um destino diferente daqueles que Ele permitiu que permanecessem firmes. Presumivelmente, eles mesmos eram conscientes disso por meio da inferência do fato de que, em contraste com os seus camaradas mais afortunados, eles careciam da abençoada segurança da felicidade eterna. Pode-se ficar tentado a ter alguma simpatia por eles quando aparecem nesse estágio inicial das suas carreiras, pois eles parecem ter estado no mesmo tipo de situação desencorajadora que se encontra alguém que é dotado por natureza de tendências criminosas irresistíveis e descobre que uma cela na prisão fora reservada para ele antes mesmo que nascesse!⁷¹

⁶⁷ *A Cidade de Deus*, XII, 9.

⁶⁸ *A Cidade de Deus*, XI, 13.

⁶⁹ *A Cidade de Deus*, XI, 20 (grifos meus).

⁷⁰ *A Cidade de Deus*. Veja na sequência p. 67 e seguintes.

⁷¹ Para uma discussão maior sobre a queda dos anjos, veja *A Cidade de Deus*, XI, 11, 13, 15, 20, 32-33; XII, 1, 9; *Enchiridion*, IX, 28.

3.10 O pecado e a predestinação

O mesmo padrão prevalece quando Agostinho volta-se da queda dos anjos para a queda dos homens. Adão e Eva, quando habitavam o Jardim do Éden antes dos seus pecados fatais, são descritos nos termos mais idealizados. Eles eram [exceto por suas subsequentes quedas] imortais;⁷² não envelheciam;⁷³ tinham completo controle sobre as suas paixões corporais;⁷⁴ eram dotados de juízo moral infalível;⁷⁵ viviam no gozo de Deus e eram bons por Sua bondade;⁷⁶ o amor deles por Deus era claro e tranquilo [*“imperturbatus”*];⁷⁷ e não tinham desejo pelo fruto proibido.⁷⁸ Tudo isso é resumido no seguinte quadro idílico:

No Paraíso, então, o homem [...] vivia no gozo de Deus e era bom pela bondade de Deus; ele vivia sem qualquer carência e tinha em seu poder viver eternamente. Ele tinha comida para que não ficasse com fome, bebida para que não ficasse com sede, a árvore da vida para que a velhice não o consumisse. Não havia no seu corpo corrupção, nem a semente de corrupção, que poderia produzir nele qualquer sensação desagradável. Ele não temia qualquer doença interna, nenhum acidente externo. A saúde na melhor condição abençoava o seu corpo, dava absoluta tranquilidade à sua alma. Como no Paraíso não havia calor excessivo e nem frio, os seus habitantes eram livres das vicissitudes do medo e do desejo. Nenhuma tristeza de qualquer tipo havia lá, nem qualquer alegria tola; a verdadeira felicidade jorrava incessantemente na presença

⁷² *A Cidade de Deus*, XIV, 1, 20; XII, 21.

⁷³ *A Cidade de Deus*, XIV, 26.

⁷⁴ *A Cidade de Deus*, XIV, 26.

⁷⁵ *O Livre-Arbítrio*, III. XVIII, 52.

⁷⁶ *A Cidade de Deus*, XIV, 26.

⁷⁷ *A Cidade de Deus*, XIV, 10.

⁷⁸ *A Cidade de Deus*, XIV, 10.

de Deus, que era amado “de puro coração, de boa consciência e com uma fé sincera”. O amor honesto de marido e mulher formava uma harmonia segura entre eles. O corpo e o espírito trabalhavam juntos harmoniosamente e a lei de Deus era observada sem esforço. Nenhuma lassidão tornava as suas horas vagas entediadas; nenhuma sonolência interrompia os seus desejos de trabalhar.⁷⁹

Podemos então ficar surpresos e perguntar: como o mal entra nesse estado paradisíaco? Se nesse ponto ocorrer nos lembrar do diabo, que já havia caído e que estava presente para tentar o par inicial até a sua destruição, Agostinho não permitirá essa sugestão atenuante. Ele insiste que “o ato mau jamais teria sido cometido se não houvesse uma vontade má que o precedesse” (“*Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset male voluntas*”),⁸⁰ e que Adão já tinha em seu coração se afastado de Deus para que as solicitações do diabo fossem capazes de ser atrativas para ele.

Portanto, o ato mau – isto é, a transgressão de comer o fruto proibido – foi cometido por pessoas que já eram más... O diabo [...] não teria conduzido o homem ao pecado evidente e manifesto de fazer o que Deus havia proibido se ele já não tivesse começado a se comprazer em si mesmo [...] secretamente, esse desejo mau (de ser autossuficiente) já existia nele, e o pecado às claras foi só a sua consequência.⁸¹

⁷⁹ *A Cidade de Deus*, XIV, 26. O estado idealizado de Adão antes da queda tem uma longa história no judaísmo anterior a alguns dos primeiros patriarcas da Igreja e, então, anterior a Agostinho. Na literatura rabínica há passagens exprimindo a crença de que “o primeiro homem foi dotado com uma estatura extraordinária (frequentemente é dito que ele povoou o mundo), com beleza física, enorme sabedoria, com um brilho que eclipsava o brilho do sol, com uma luz divina que permitia a ele ver todo o mundo, com imortalidade, e com a assistência dos anjos”. F. R. Tennant, *The Sources of the Doctrines of the Fall and the Original Sin*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903, p. 149-150.

⁸⁰ *A Cidade de Deus*, XIV, 13.

⁸¹ *A Cidade de Deus*, XIV, 13.

Como no caso dos anjos caídos, somos apresentados à concepção incompreensível da autocriação do mal *ex nihilo*. E mais uma vez encontramos esse mistério embrulhado em outros mistérios que, sem tornarem o primeiro menos misterioso, totalmente o anulam como um refúgio para a teodiceia, lançando sobre Deus a responsabilidade derradeira pela criação de seres que Ele sabia que iriam livremente pecar se fossem criados. Esse último mistério é fornecido pela doutrina agostiniana de uma predestinação arbitrariamente seletiva para a salvação. O pecado de Adão foi ao mesmo tempo o pecado de todos os seus descendentes, que estavam “seminalmente presentes”⁸² na força geratriz de Adão. Desse modo, toda a humanidade está desde o berço em um estado de culpa e de condenação e haveria justiça perfeita no envio de toda a raça humana para os tormentos eternos do inferno. Mas nas obras (para nós) misteriosas da Sua graça soberana, Deus selecionou alguns homens para serem salvos dessa *massa perditionis*, deixando o resto sucumbir à sua justa punição:

No número de eleitos e predestinados, mesmo os que levaram a pior das vidas serão pela bondade de Deus levados ao arrependimento... Foi desses eleitos que o nosso Senhor falou quando disse “E a vontade de quem me enviou é esta: que nenhum daqueles que o Pai me deu se perca” (João, 6, 39). Mas o resto da humanidade que não pertence a esse número, mas que, sendo do mesmo barro que eles, são feito urnas de ódio, vem ao mundo para a vantagem dos eleitos. Deus não cria qualquer um deles sem um propósito [*ac fortuito*]. Ele sabe que bem retirar deles: Ele age bem no próprio fato de criá-los como seres humanos, e dirigindo por meio deles esse sistema visível das coisas. Mas nenhum deles será conduzido por Deus a um arrependimento total e espiritual... De fato, no que lhes diz respeito, todos, fora da mesma massa original de perdição, acumulam, por causa da dureza e impenitência dos seus corações, ira para o dia da ira; mas dessa massa Deus conduz alguns em misericórdia e arrependimento, e outros, em julgamento justo, não.⁸³

⁸² *A Cidade de Deus*, XIII, 14.

⁸³ *Contra Julianum Pelagianum*, livro V, cap. 14.

Nessa e em outras passagens, Agostinho está no limite de afirmar, ou mesmo, algumas vezes, passa dos limites afirmando que Deus cria algumas pessoas com a expressa intenção de condená-las e outras com a intenção oposta de salvá-las.⁸⁴ Mas o balanço das suas várias afirmações talvez favoreça a perspectiva um pouco mais moderada de que os homens caíram livremente e culposamente e que da raça decaída Deus salvará alguns, deixando os outros perecerem; embora Deus saiba desde o começo quais Ele intenciona salvar e quais abandonar. No caso daqueles que se salvarão, Ele concede uma graça de responder que eles não poderiam receber de outro modo. Comentando sobre o texto “Antes da criação do mundo, Deus já nos havia escolhido”,⁸⁵ Agostinho afirma:

Seguramente, se isso fosse dito porque Deus tinha presciência de que eles acreditariam, não porque Ele mesmo os tornaria crentes, o Filho estaria falando contra essa presciência quando disse que “Vocês não me escolheram, eu escolhi vocês” (João, 15: 16); antes, Deus teria tido presciência de que eles mesmos o teriam escolhido, de tal modo que eles mereceriam ser escolhidos por Ele. Portanto, eles seriam eleitos antes da criação do mundo com a predestinação na qual Deus previu que Ele mesmo o faria; mas eles foram eleitos do mundo com o chamamento pelo qual Deus realizou o que ele predestinou.⁸⁶

Nenhum deles, pois, pode ser salvo a não ser que o próprio Deus, por Sua própria graça irresistível, leve-os ao arrependimento e então lhes conceda o perdão. A escolha de Deus é o Seu próprio ato livre e inescrutável, exprimindo o que tem de ser para nós uma justiça oculta: “Em relação à razão por que Ele

⁸⁴ Por exemplo, *On the Soul and its Origins*, livro IV, cap. 16; *On the Merits and Remission of Sins, and on the Baptism of Infants (De Peccatorum Meritis et Remissione, et de Baptismo Parvulorum)*, livro II, cap. 26, In: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, primeira série, v. V (traduzido por Peter Holmes).

⁸⁵ *Efésios* I, 4.

⁸⁶ *On the Predestination of the Saints*, cap. 34, in: *Nicene and post-Nicene Fathers*, primeira série, v. V (tradução de Peter Holmes).

quer converter alguns, e punir aqueles que Dele se afastaram... o propósito do seu julgamento mais oculto está em seu próprio poder [*consilium tamem occultioris justitiae penes ipsum est*].⁸⁷

Temos de ver agora qual é o papel do livre-arbítrio nisso tudo. A concepção de Agostinho da nossa liberdade humana é idêntica à de vários filósofos contemporâneos que definem uma ação livre como uma ação que não seja externamente forçada, mas que brote da natureza e da vontade do agente.⁸⁸ Agostinho também sustenta que o homem tem livre-arbítrio e responsabilidade no sentido de que as suas ações são os seus próprios feitos pessoais, exprimindo a sua natureza como resposta a várias situações nas quais ele se encontra. Assim, dizer que o homem tem livre-arbítrio é basicamente dizer que ele escolhe. Segue-se, como Agostinho assinala, que o fato de uma ação ser escolhida e ser um ato livre é compatível com essa ação ser um objeto da presciência divina. Não vamos nos preocupar, ele diz, “em não fazer voluntariamente o que fazemos voluntariamente, pois Ele, que tem uma presciência infalível, previu que nós assim agiríamos”.⁸⁹ E ainda,

não se segue que, embora haja para Deus certa ordem de todas as causas, não possa haver, portanto, qualquer coisa dependente do livre exercício dos nossos próprios livres-arbítrios, pois as nossas vontades mesmas estão incluídas naquela ordem de causas que é certa para Deus, e que é compreendida por sua presciência, pois as vontades humanas são também causas das ações humanas; e Ele que previu todas as causas das coisas não teria sido ignorante das nossas vontades entre essas causas”.⁹⁰

⁸⁷ *Merits and Remission of Sins*, livro II, cap. 32.

⁸⁸ Veja, por exemplo, Antony Flew, “Divine Omnipotence and Human Freedom”, In: *New Essays in Philosophical Theology*, editado por Flew e MacIntyre, Londres: S.C.M. Press Ltd., 1955.

⁸⁹ *A Cidade de Deus*, V, 9. Veja XII, 1, 22, 27; XIV, 11, 27.

⁹⁰ *A Cidade de Deus*, V, 9. Veja *O Livre-Arbítrio*, III, 6-10.

Assim concebida, a liberdade do homem não é equivalente à aleatoriedade, indeterminação e imprevisibilidade. Pelo contrário, as ações de um homem são determinadas pela própria natureza interna dessas ações. Os nossos atos procedem de nossos caracteres; fazemos o que fazemos porque somos o que somos. Assim, Agostinho rejeita a ideia de que

a nossa vontade poderia permanecer em um estado neutro, de tal modo a não ser boa e nem má; pois nós ou amamos a justiça, e assim a nossa vontade é boa [...] ou não a amamos, e a nossa vontade não é boa [...] Visto que a vontade é ou boa ou má, e visto que não recebemos a má vontade de Deus, resta que recebemos a vontade boa de Deus [...] Portanto, [...] para quem quer que ele a dê, ele a concede por misericórdia, não por mérito, e de quem quer que ele a retire, ele a retira em Sua verdade”.⁹¹ Assim, embora os homens caídos tenham o poder de querer, e sejam responsáveis por suas volições, as suas vontades são totalmente fadadas ao pecado. O estado delas é um estado de *non posse non peccare* (não capaz de não pecar); portanto, “os mortais não podem viver corretamente e piamente a não ser que a vontade mesma seja libertada pela graça de Deus da servidão ao pecado no qual ela caiu”.⁹²

A situação é assim: 1) o homem foi criado com uma liberdade para fazer o bem ou o mal; 2) ele fez uma má escolha e assim perdeu a sua liberdade para o bem; e 3) Deus previu a queda do homem “antes da criação do mundo” e planejou a sua compatibilidade com a perfeição balanceada do Seu universo. Já vimos que, considerado como a base para uma teodiceia cristã, esse esquema de pensamento

⁹¹ *Merits and Remission of Sins*, livro II, cap. 30-31.

⁹² *Retrataciones*, I, 9. A liberdade de se abster de pecar (“*posse non peccare*”) pertenceu ao homem no começo, mas foi perdida com a queda. “Quando falamos de liberdade da vontade para fazer o que é correto, estamos falando da liberdade com a qual o homem foi criado”. Sobre as complexidades do pensamento agostiniano a respeito do livre-arbítrio humano, veja J. B. Mozley, *Treatise on the Augustinian Doctrine of Predestination*, Londres: John Murray, 2ª ed., 1878, cap. 8.

está sujeito a questionamentos radicais em dois níveis. A noção de que o homem foi primeiro espiritualmente e moralmente bom, orientado no amor para o seu Criador e livre para exprimir a sua natureza imaculada sem o impedimento de tentações contrárias, e ainda assim tenha preferido ser mau e miserável, não pode ser salva da crítica de autocontradição e absurdidade. E mesmo se essa hipótese estranha for admitida, ainda seria difícil livrar Deus da responsabilidade última pela existência do pecado, em vista do fato de que Ele escolheu criar um ser que Ele mesmo previu que se o criasse, ele livremente pecaria.

CAPÍTULO 4

A fonte original: Santo Agostinho – o princípio de plenitude e o tema estético

O princípio de plenitude

4.1 O problema

O universo, como nós o conhecemos, é complexo e variado. Ele não é simplesmente um espaço vazio ou um mero contínuo indiferenciado de, digamos, luz ou massa; por outro lado, ele não é também um puro caos desestruturado. Ao invés disso, ele é um cosmo no qual as conjunções e as inter-relações complexas formam uma variedade e um arranjo de objetos virtualmente infinitos e sempre em mudança. Há muitos sistemas de galáxias com sóis e planetas, e sobre a nossa própria terra há incontáveis diferentes formas de sons, cores e odores, movimentos, estruturas e padrões da natureza. Por exemplo, há centenas de milhões de espécies de organismos vivos na superfície do globo terrestre. Dentro desse vasto reino da vida terrestre, para restringir nossa atenção neste ponto, é óbvio que, quanto mais ampla for a variedade de tipos, mais inevitáveis são as distinções e desigualdades entre as criaturas – variações em tamanho, inteligência, força, complexidade, beleza, longevidade, e em relação à adaptação a diferentes circunstâncias e climas.

Dado o princípio de variedade, algumas criaturas precisam ser mais fortes, algumas mais belas, algumas mais robustas do que outras; pois a variedade acarreta a desigualdade. E se quisermos criticar o estado da natureza de um ponto de vista moral, essa desigualdade terá a aparência de arbitrariedade; e a arbitrariedade em relação à distribuição de capacidades fundamentais para a vida será, por sua vez, equacionada com a injustiça. Assim, pode parecer injusto que devam existir criaturas mais fortes do que nós, que algumas possam voar enquanto nós não podemos, e que outras se sentem em casa sob as águas que nos afogariam. Ou pode parecer injusto que uma bela flor deva ser tão frágil, que o cavalo veloz não tenha uma grande inteligência ou que o cão amigável seja incapaz de falar. De fato, se começamos a pensar desse modo, podemos encarar cada criatura como “subprivilegiada” em algum aspecto e como vítima de um tratamento arbitrário e injusto. E assim parece haver uma questão, dentro do vasto campo da teodiceia, sobre o porquê de Deus ter criado um mundo complexo e variado com as suas inevitáveis desigualdades de recursos e capacidades entre as criaturas. A questão não é “por que Deus não fez borboletas que vivessem tanto quanto os elefantes, ou elefantes tão belos quanto as borboletas?”, porque, nesse caso, elas não seriam borboletas e eles não seriam elefantes, mas sim “Por que Ele fez criaturas diversamente imperfeitas como essas?”. E da mesma forma, a questão não é “por que Deus não deu aos homens a sabedoria e a inteligência dos anjos?”, porque, nesse caso, eles não seriam homens, mas sim “por que ele criou uma criatura tão imperfeita como o homem?”. Dado que Deus quis criar a partir do nada outra realidade dependente Dele mesmo, por que Ele não restringiu a Sua criação a tipos de seres contingentes mais perfeitos? Presumivelmente, o universo consistiria então exclusivamente de criaturas angélicas; pelo menos ele certamente não conteria naturezas inferiores tais como lesmas e cobras ou babuínos ou mesmo seres humanos. Por que, pois, há um *mundo* em vez de haver só o mais alto céu dos céus?

Em vez de considerar a questão do nosso ponto de vista e nos termos da talvez excêntrica questão da justiça ou injustiça feita às diferentes espécies de seres criados, pode-se pensar, como Agostinho o fez, nos termos de uma escala cósmica absoluta de ser e de bondade. Desse modo, porque Deus tem vida, as criaturas vivas são superiores na escala do ser aos objetos inanimados; e porque Deus é Espírito, os seres espirituais (homens e anjos) são superiores aos animais, e assim por diante. Tudo tem o seu lugar na grande cadeia do ser, que culmina em ou aponta para o próprio Deus. Nos termos desse quadro metafísico, que por muitos séculos pareceu obviamente verdadeiro, pode-se perguntar por que Deus teria ido além do mais alto nível da criação. Tendo criado os arcanjos, por que Ele seguiu em frente e criou formas de vida cada vez mais e mais inferiores, percorrendo todos os graus do universo, tal como aí nos encontramos?

Essa não é a questão para a qual a doutrina da queda do homem é uma resposta tradicional, mas sim outra questão anterior. Não estamos interessados aqui no mau funcionamento do mundo, seja em função do pecado humano ou de doenças e conflitos naturais, mas com a existência de um mundo em geral no sentido de um reino composto de vários tipos de criaturas que inevitavelmente não podem todas elas pertencer à mais alta categoria.

Duas respostas diferentes foram oferecidas para essa questão. Uma, que primeiramente foi sugerida por Platão, avançou pelo neoplatonismo até Agostinho, e assim adentrou no fluxo comum do pensamento do Ocidente, no qual permaneceu como uma pressuposição influente até o final do século XVIII, é baseada no que Arthur Lovejoy, em seu clássico da história da intelectualidade, *The Great Chain of Being*, chamou de princípio da plenitude. A outra resposta, de uma linhagem filosófica menos famosa, embora não necessariamente por isso menos adaptada às exigências da verdade cristã, encara a inteligibilidade do mundo primariamente em relação ao homem: o mundo foi criado como uma esfera relativamente autônoma em que os

homens poderiam existir como seres morais livres, reagindo às tarefas e demandas do ambiente comum e sendo chamados a servir a Deus tal como Ele se revela à fé humana em meio aos sentidos ambíguos e aos mistérios da vida. Desenvolveremos e examinaremos essa segunda resposta em um estágio posterior.¹ No momento, estamos interessados na solução que Agostinho admite: que o universo com toda variedade possível de criaturas, das mais superiores até as inferiores, é um universo mais rico e melhor do que um universo com apenas o tipo mais superior de ser criado.

4.2 A resposta neoplatônica de Agostinho

A origem dessa concepção está no *Timeu* de Platão, no qual Timeu diz, “vamos apresentar a razão por que o devir e este universo foram criados por aquele que os criou. Ele era bom; e na bondade não pode haver inveja sobre qualquer coisa. Assim, não sendo invejoso, ele desejou que todas as coisas viessem a ser como ele mesmo tanto quanto fosse possível. Que esse seja o princípio supremamente válido do devir e da ordem do mundo, estamos mais seguramente com razão se o aceitarmos de homens sensatos”.² E assim o Demiurgo, dirigindo-se aos deuses inferiores que ele tinha criado e persuadindo-os a criar um outro reino de existência abaixo deles mesmos, diz, “restam ainda três tipos de criaturas que não foram engendradas. Se não o forem, o Céu será imperfeito; pois não conterá todos os tipos de seres vivos tal como deveria se ele fosse perfeito e completo...”.³ Que “todas as coisas” e “todo tipo de criatura” devam ter o benefício da existência, isso só poderia significar no contexto da filosofia de Platão que todo o reino das Ideias eternas deveria ser encarnado no mundo dos sentidos.

¹ Veja capítulos 12, 13 e 14.

² *Timeu*, traduzido a partir da edição de Cornford, 29 E.

³ *Timeu*, 41 B-C.

É “esse estranho e significativo teorema da “completude” da realização da possibilidade conceitual em efetividade” que Lovejoy chamou de “princípio da plenitude”. Mais especificamente, trata-se da

tese de que o universo é um *plenum formarum* em que o conjunto da diversidade de *tipos* de criaturas vivas é exaustivamente exemplificado” e “que nenhuma potencialidade genuína do ser pode permanecer sem ser realizada, que a extensão e a abundância da criação têm de ser tão grandes quanto a possibilidade de existência e comensurável com a capacidade produtiva de uma Fonte “perfeita” e inexaurível, e que o mundo é melhor quanto mais coisas contiver.⁴

Utilizando esse tema, que se tornou uma das ideias recorrentes consideradas na mentalidade ocidental, Plotino descreveu o Uno elementar como fluindo na criação da realidade logo abaixo de si na ordem dos seres possíveis, e essa realidade por sua vez como produzindo o próximo nível abaixo de si e assim por diante em várias séries de emanações preenchendo a totalidade do campo do possível até chegar à matéria, que é tão distante do Uno que ela representa o ponto evanescente do ser, ou a própria borda do não ser:

Buscando nada, possuindo nada, carecendo de nada, o Uno é perfeito e, em nossa metáfora, transbordou, e a sua exuberância produziu o novo.⁵ Se o Primeiro é perfeito, totalmente perfeito acima de tudo, e é o começo de todo poder, ele tem de ser o mais poderoso de tudo o que é, e todos os outros poderes têm de agir como alguma imitação parcial dele. Observa-se que outros seres, vindo à perfeição, geram; eles são incapazes de permanecer autoencerrados; eles produzem: e isso é verdade não só a respeito dos seres dotados de vontade, mas de coisas que se desenvolvem e não têm vontade; mesmo objetos sem vida, à medida que podem,

⁴ Lovejoy, *The Great Chain of Being*, 1936, p. 52. [Cf. Lovejoy, *A grande cadeia do ser*, São Paulo: Palíndromo, 2005].

⁵ *Enéadas*, v. 2, 1.

comunicam algo de si mesmos; o calor do fogo, o frio da neve, as drogas, têm os seus próprios efeitos amigáveis; todas as coisas até o extremo dos seus poderes imitam a Fonte [...] Como, pois, poderia o mais perfeito ficar autoencerrado – o Primeiro-Bem, o Poder frente a tudo, como ele poderia opor-se ou ser incapaz de dar de si mesmo...? ⁶ A esse poder não podemos imputar qualquer interrupção, qualquer limite de oposição invejosa; ele tem de mover-se para sempre de si para que o universo se complete até a sua última possibilidade. Tudo, portanto, é produzido por um poder inesgotável dando o seu presente ao universo, nenhuma parte do qual pode durar sem alguma porção do seu ser.⁷

Assim, as emanações divinas procedem de si e para baixo, desdobrando e realizando todas as possibilidades de existência até que o pleno domínio das criaturas tenha sido produzido.

Agostinho compartilha com Plotino antes dele e com uma longa tradição medieval e moderna depois dele a confiança de que o princípio de plenitude torna inteligível o caráter geral do mundo. Já havíamos encontrado esse aspecto do pensamento de Agostinho em sua concepção da escala universal dos seres, consistindo de bens superiores e inferiores, cada um com o seu lugar e dignidade próprios no esquema da criação; e várias passagens ilustrativas foram citadas.⁸ Em certas passagens, Agostinho afirma muito concisamente a lógica interna do princípio de plenitude: “das coisas terrestres às coisas celestiais, do visível ao invisível, há algumas coisas melhores do que outras; e elas são desiguais para que todas possam existir.”⁹ E Lovejoy cita uma outra passagem em que Agostinho, encontrando no princípio de plenitude a “sua resposta para a antiga

⁶ *Enéadas*, V, 4, 1.

⁷ *Enéadas*, IV, 8, 6.

⁸ Veja p. 83-86.

⁹ *A Cidade de Deus*, XI, 22.

questão ‘Quando Deus fez todas as coisas, por que Ele não as fez todas iguais?’” reduz o argumento plotiniano ao epigrama: *non essent omnia, si essent aequalia*: “se todas as coisas fossem iguais, elas não existiriam; pois a multiplicidade dos tipos de coisas das quais o universo é constituído – primeiro e segundo e assim por diante até as criaturas dos graus mais baixos – não existiria”.¹⁰

4.3 O princípio de plenitude em Plotino

Como ocorre com os outros temas que Agostinho toma de Plotino, há aqui uma questão legítima sobre até que ponto o princípio de plenitude, que tem o seu lugar natural no interior do neoplatonismo, pode servir às exigências da verdade cristã. Pois o princípio de plenitude é parte de uma família de ideias e imagens que coerem bem no interior da estrutura de uma filosofia da emanção, mas que não pode ajustar-se sem sérios problemas na estrutura bem diferente do teísmo cristão – e isso a despeito do fato histórico de que elas entram, por meio de Agostinho, na essência do pensamento católico medieval.

Duas características principais do universo plotiniano são o Uno espontaneamente emanante, elementar e divino, e (pelo menos por implicação) uma dada estrutura de possibilidades determinando as formas a serem assumidas pelas emanações do ser. Plotino via a realidade fundamental como tão abundantemente plena que radiava o ser como o sol radia a luz. A plenitude divina transborda, jorrando a si mesma de si e para baixo em uma cascata plena de sempre novas formas de vida até que todas as possibilidades de existência tenham sido realizadas e que no limite se tenha atingido o oceano ilimitado do não ser. Essa concepção leva a uma

¹⁰ *The Great Chain of Being*, p. 67. Outra forma do princípio de plenitude foi desenvolvida e aplicada ao problema da teodiceia por Gerge Tyrrel em “The Divine Fecundity”, *Essays on Faith and Immortality*, Londres: Edward Arnold, 1914.

hierarquia de formas superiores e inferiores de existência. Pois a imagem de ondas de criatividade caindo no vazio e solidificando-se em um mundo naturalmente ordenado resulta em um universo verticalmente estruturado, como uma cascata congelada. Assim, as duas noções de emanção e de criação de todos os tipos possíveis de ser em uma série descendente constituem a visão neoplatônica da realidade.

Nessa teologia da emanção, a radiação do ser para formar uma ordem dependente não se segue de uma decisão divina. Ela é tão inconsciente e inevitável como o fluxo contínuo da luz a partir do sol. E como os raios de luz têm gradualmente de se exaurir e desaparecer na escuridão, assim também o fluxo em cascata do ser tem de ter um fim, estabelecendo um limite inferior à escala da natureza criada.

Em adição à energia emanante do ser, há, ou obscuramente no Uno ou estando de algum modo fora dele, um padrão totalmente determinado de formas possíveis de existência, o programa eterno de um universo aguardando ser realizado. Frente a esse pensamento, a imaginação visual pode talvez ver uma grande escadaria cheia de buracos com formas variadas e fissuras, em direção às quais jorra um fluxo de lava liquefeita da sua fonte no cume, até que a lava tenha coberto cada lance de escada, preenchido cada buraco e tenha sido moldada de várias formas. Note que nesse quadro há um *quantum* finito de criatividade, visto que a lava é suficiente apenas para se alcançar o último degrau, como também é finito o padrão dado de possibilidades a partir do qual a criatividade divina se põe em ação.

4.4 Emanção e criação

Se quisermos entender Agostinho e a tradição medieval cujas principais direções ele marcou tão profundamente, temos de ver esse quadro neoplatônico como um ponto de partida natural para o pensamento cristão. As grandes metáforas da realidade superabundante e da grande cadeia do ser já estavam lá, oferecendo

caminhos muito usados para a imaginação, e o teólogo cristão cuidou apenas de adaptá-los a fim de torná-los mais adequados como veículos da verdade cristã.

Assim, em Agostinho, a emanação inconsciente do Fundamento é substituída pela volição divina consciente. Deus age deliberadamente para formar um universo, e Ele age nos termos do princípio de plenitude, considerando melhor produzir todas as formas possíveis de ser – as inferiores assim como as superiores, as pobres assim como as mais ricas, todas elas contribuindo em sua visão para uma harmonia e beleza maravilhosas – em vez de só produzir uma sociedade de arcanjos bem-aventurados. Sem dúvida, se começamos com a combinação neoplatônica de emanação e princípio de plenitude, essa é a mínima alteração exigida para purgar o sistema dos seus elementos mais manifestadamente não cristãos. Mas há alguma boa razão para o cristão do século XX abraçar essa versão modificada do neoplatonismo? Como sabemos, ou qual é a base para supor, que Deus adotou o princípio de plenitude em seu plano para a criação? Hoje, quando o caráter pessoal de Deus e de Sua relação com a humanidade tornou-se mais e mais central e normativo para o pensamento teológico, somos mais inclinados a dizer que Deus quis criar seres finitos que seriam capazes de uma relação pessoal com Ele e que Ele criou o nosso mundo enigmático como um ambiente cujo caráter aparentemente arbitrário oferece ocasiões e oportunidades concretas para a livre e fiel obediência a Ele. Mas isso é mover em uma direção diferente daquela da tradição medieval e em direção a um tipo alternativo de teodiceia. A resposta dos pensadores medievais, fiel à influência original plotiniana que chegou a eles por meio de Agostinho, foi que a bondade e o amor de Deus têm como elemento essencial a Sua criatividade, a Sua concessão do benefício da existência tão amplamente quanto possível. De fato, na teologia medieval o amor de Deus tende a ser pensado em termos metafísicos e não pessoais. Não se trata do amor de um Infinito pessoal por pessoas finitas, mas sim da fecundidade criativa divina

inesgotável, expressa quando concede a existência ao universo dependente com os seus graus inumeráveis de criaturas.¹¹ Assim, enquanto para Plotino há o Uno autoemanante, transbordando em todas as formas possíveis de ser para constituir um universo de variedade infinita, há na doutrina cristã paralela de Agostinho a dádiva do amor e da bondade divinas deliberadamente conferindo existência a cada tipo concebível de ser e assim criando o mesmo universo de variedade infinita. Mas o amor divino, assim concebido como um ímpeto à criação de seres finitos tão diversos quanto possível (ao invés de um modo de relação pessoal), é ainda intimamente próximo ao princípio plotiniano da emanção. Em ambos os sistemas, a criação significa a multiplicação de si mesmo em uma série de formas inferiores e dependentes. Contudo, essa concepção é destinada a entrar em conflito com a doutrina do cristianismo de que a criação é um ato da graça de Deus totalmente não necessária, sendo o universo o produto de uma escolha divina livre e não de uma autoemanção automática. Pode-se conceder que a doutrina tradicionalmente mais ortodoxa a esse respeito não seja aqui livre de problemas; de fato, ao final pode ser difícil manter o contraste entre as duas posições. Mesmo um forte expoente de uma “alteridade” e liberdade divina absoluta como Karl Barth chegou a ver revelada na Encarnação “a humanidade de Deus”, que é a “livre afirmação do homem” por Deus, a Sua livre preocupação com ele, a Sua livre substituição por ele”.¹² “É quando olhamos para Jesus Cristo”, diz Barth,

¹¹ Veja Lovejoy, *The Great Chain of Being*, 1936, p. 67-68 [Cf. Lovejoy, *A grande cadeia do ser*, São Paulo: Palíndromo, 2005]. Poder-se-ia defender na qualificação dessa perspectiva que, para os medievais, os seres racionais e pessoais, particularmente os anjos, formavam grande parte do universo criado. No entanto, os anjos não parecem ter sido concebidos primeiramente como indivíduos, cada um com as suas características pessoais distintivas. Talvez sejam as suas naturezas desencarnadas que impeçam a plena individualização pessoal. De qualquer modo, eles eram geralmente vistos como espelhos da glória de Deus e instrumentos da Sua vontade, e não como pessoas genuinamente individuais.

¹² Karl Barth, *The Humanity of God*, Richmond: John Knox Press, 1960, p. 51 (traduzido por Thomas Wieser e John Newton Thomas).

que sabemos decisivamente que a divindade de Deus não exclui, mas sim inclui, a Sua *humanidade* [...] Nele, o fato é estabelecido de uma vez por todas que Deus não existe sem o homem [...] No espelho dessa humanidade de Jesus Cristo, a humanidade de Deus encerrada em Sua divindade se revela.¹³

Sem tentar seguir adiante as pistas contidas no notável ensaio de Barth (escrito em 1956), na sugestão de que a humanidade tem por meio de Cristo um lugar no lado divino do golfo da criação, podemos ver uma indicação da dificuldade de manter no pensamento cristão a transcendência absoluta e o afastamento de um Deus que não tem qualquer necessidade da Sua criação ou um interesse essencial nela.

4.5 O padrão pré-existente

O outro aspecto da metafísica plotiniana, o padrão fixo das formas, é traduzido em Agostinho e na teologia medieval como o reino das essências ou arquétipos existindo na mente de Deus. Essas são as ideias de Platão batizadas para um uso cristão.¹⁴ Nós encontraremos esse tema em Agostinho,¹⁵ em Anselmo,¹⁶ em Aquino,¹⁷ e em Leibniz como um conjunto de mundos alternativos criáveis.¹⁸ Há aqui uma elaboração conceitual que talvez possa ser usada para resolver alguns problemas teológicos. Contudo, devemos notar que

¹³ Karl Barth, *The Humanity of God*, Richmond: John Knox Press, 1960, p. 49, 50 e 51.

¹⁴ Veja C. C. J. Webb, *Studies in the History of Natural Theology*, Oxford: The Clarendon Press, 1915, p. 247.

¹⁵ Por exemplo, *A Cidade de Deus*, XI, 10.

¹⁶ *Monologium*, cap. 9-10.

¹⁷ *Suma Teológica*, I, Q. XV, artigos 1 e 3, e Q. XLIV, artigo 3.

¹⁸ *Théodicée*, § 225.

o realismo platônico, conforme o qual os universais têm existências autônomas, transcendendo às suas exemplificações em particulares concretos, é uma visão filosófica entre outras, e não é uma visão muito aceita hoje em dia. Portanto, não há necessidade para a teologia cristã de se comprometer permanentemente com essa doutrina platônica ou de encará-la como um elemento essencial na doutrina cristã de Deus.

No entanto, independentemente das raízes platônica e neoplatônica desse aspecto do princípio de plenitude, o próprio princípio é sujeito a objeções diferentes. Pois mesmo que possa explicar por que razão o mundo contém uma variedade de tipos, ele não pode, sem uma modificação que o desqualificaria para o uso teísta, explicar por que razão ele contém apenas a seleção particular de tipos que ele de fato contém entre o campo infinito de possibilidades. O princípio lógico da plenitude demanda que haja criaturas de cada tipo concebível até o mais inferior. Mas mesmo que o mundo contenha uma imensa abundância de espécies, de tal forma a não nos deixar inclinados a nos queixar da pobreza da natureza, ele ainda não contém todas as formas de vida possíveis. Ele não contém, até onde sabemos, sereias ou unicórnios ou grifos ou centauros ou cavalos alados ou gatos que falam ou mistos de elefantes e camelos ou árvores que geram um fruto que permite uma dieta humana plena e balanceada ou um vasto número indefinível de outros animais, vegetais e minerais concebíveis. Há, por exemplo, muitas espécies diferentes de pássaros. Mas mesmo quão numerosas essas espécies possam ser, pode-se ainda perguntar por que não há duas vezes mais. E se para produzir e sustentar duas vezes mais tipos de pássaros do que os que existem o mundo teria de ser maior, pode-se, igualmente, perguntar por que ele não é maior.

Para salvar a hipótese da plenitude, poder-se-ia especular que todas as formas possíveis de vida *são* realizadas em algum lugar no universo, porém nem todas

em nossa terra.¹⁹ Talvez o centauro e outras bestas da imaginação humana, que *in intellectu* habitam as nossas mitologias, existam *in re* em planetas de outras estrelas. Talvez estejam lá para serem encontradas outras formas de vida e organizações da matéria que estão além do campo da imaginação humana. E fora do espaço e tempo há, talvez, ainda outros domínios inimagináveis do ser, formando um universo spinoziano infinito em um número infinito de modos.

Ora, certamente ninguém pode desaprovar essas especulações. E se o universo for como é assim imaginado, o princípio de plenitude seria de ponta a ponta exemplificado nele. Cada forma concebível da existência seria realizada. Se o princípio exige não só que todas as espécies possíveis existam, mas também que cada indivíduo possível diferente de cada espécie exista, é talvez uma questão opcional de definição. Mas mesmo esta última e mais forte versão do princípio poderia de maneira geral ser realizada. Fazendo seleções ilimitadas de explicações ilimitadas do logicamente possível, essa hipótese (como quase qualquer outra) pode ser salva. Contudo, nesse processo as hipóteses se tornariam uma especulação puramente *a priori*, sem qualquer relação com a experiência humana. É concebível que haja centauros e sereias em Marte ou qualquer outro lugar; mas afirmar isso meramente porque é concebível, e porque tem de ser o caso se todo tipo possível de coisa tem de existir, seria transformar uma especulação racional em uma fantasia incontrolável.

Se não queremos proceder desse modo, somos obrigados a modificar o nosso quadro de um modo ou de outro que será da mesma forma incompatível com o teísmo cristão. Começando com o princípio de plenitude, e reconhecendo

¹⁹ Assim, Leibniz, que mantém a completude da cadeia de ser, sugere de passagem que as espécies podem “nem sempre se encontrar em um único e mesmo globo ou sistema”. (*New Essays Concerning Human Understanding*, III, cap. VI, § 12). [cf. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* no volume *Leibniz* da coleção *Os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1988].

que nem toda forma concebível de ser foi de fato realizada, temos de permitir que a energia criativa divina seja limitada ou então postular um domínio fixo de possibilidades em relação às quais nem mesmo Deus pode acrescentar algo e que assim limitaria o exercício do Seu poder criativo. Haveria então na natureza das coisas certo número de formas possíveis de vida: um esquema definido de espécies tal que quando todas elas fossem engendradas, a obra criativa de Deus estaria inevitavelmente completa. Isso não seria inaceitável para o teísmo não fosse o fato de que o domínio de possibilidades que de fato foi realizado não parecer qualquer caráter logicamente ou factualmente final, tal que a mente humana fosse incapaz de visualizar algo além dele. E, com efeito, podemos imaginar todas as maneiras de extensões possíveis da natureza tal como ela é. Assim, se seguimos a lógica do princípio de plenitude, somos levados a pensar que Deus não tinha o poder criativo para realizar as outras possibilidades ou então que Ele seria restringido pelas limitações de um conjunto de Ideias platônicas ou arquétipos. Que esses últimos existam na mente de Deus, como um aspecto da mente divina, não iria diminuir, mas ao contrário aumentar o peso da limitação que mesmo as nossas mentes humanas finitas são capazes de transcender em pensamento.

Uma dificuldade adicional se apresenta no uso do princípio de plenitude para os propósitos da teodiceia quando vemos a conclusão lógica que Leibniz retira desse princípio. Para Leibniz, este é o melhor de todos os mundos possíveis, mesmo que ele contenha, sob o princípio de plenitude, todos os tipos e níveis de seres e seus conflitos inevitáveis. Mas se este mundo, com os seus males, é o melhor possível, não há espaço para melhoria e nem esperança de que isso ocorra. Se todas as coisas são agora perfeitas, não temos outro recurso senão o desespero!

O princípio de plenitude é um dos temas da teodiceia que buscam uma solução para o problema do mal olhando para o passado, seja para o caráter do ato original criador ou, no caso da queda dos homens, para um ato primitivo

das criaturas. Essa atitude de olhar para trás é a principal característica do tipo agostiniano de teodiceia, e (assim argumentarei) tem de ser suplementada ou substituída por uma teologia que olhe mais em direção ao futuro.

O tema estético

4.6 O tema estético em Agostinho

O que venho chamando de tema estético de Agostinho é a sua afirmação de fé segundo a qual o universo, visto em sua totalidade do ponto de vista último do Criador, é totalmente bom; pois mesmo o mal que há nele contribui para a perfeição complexa do todo.²⁰ Como Harnack diz, “Agostinho jamais se cansa de notar a beleza (*pulchrum*) e adequação (*aptum*) da criação, de ver o universo como uma obra de arte ordenada na qual as gradações são tão admiráveis quanto os contrastes. O individual e o mal se perdem de vista na noção de beleza... Mesmo o inferno, a danação dos pecadores, como um ato na ordenação dos males (*ordinatio malorum*), é uma parte indispensável da obra de arte”.²¹ Esse é um quarto tema no tratamento agostiniano do problema do mal, em adição aos seus argumentos a respeito do caráter privativo do mal e da origem do mal no mau uso do livre-arbítrio, e o uso do princípio de plenitude para explicar a inclusão no mundo de formas de ser tanto inferiores quanto superiores. A ideia estética abarca as outras três, mas é mais fortemente relacionada à diversidade gradual

²⁰ Billiesich apropriadamente chama essa perspectiva de “otimismo estético” (*Das Problem des Übels*, 1952, II, 182.)

²¹ Adolf Harnack, *History of Dogma*, 3ª ed., Londres: Williams & Norgate, 1898, e Nova Iorque: Russell & Russell, 1958, v. V, p. 114 (traduzido por James Millar).

do mundo, como aparece na seguinte passagem de Plotino, de quem Agostinho recebeu esse como alguns dos outros principais aspectos da sua teodiceia:

O Princípio-Razão é soberano, criando tudo: ele quer as coisas como elas são e, em sua ação, produz mesmo o que vemos como mau: ele não pode desejar que tudo seja bom: um artista não criaria um animal só de olhos; o Princípio-Razão, igualmente, não faria tudo divino; ele faz deuses, mas também espíritos celestiais, a ordem intermediária, os homens, e então os animais; tudo é sucessão gradual, e isso não de forma relutante, mas na expressão de uma Razão plena de variedade intelectual. Nós somos como as pessoas ignorantes de pintura que se queixam de que as cores não são belas em todas as partes do quadro; mas o Artista dispôs a tinta apropriada para cada ponto. Note também que as cidades, mesmo que bem governadas, não são compostas de cidadãos que são todos iguais. Além disso, poderíamos censurar um drama porque as pessoas não são todas heroínas, mas inclui servos e pessoas rudes e alguns palhaços insultantes; porém, retire os caracteres baixos e o poder do drama se esvai; estes são partes e parcelas dele.²²

De modo similar, Agostinho escreve:

Todos têm os seus ofícios e limites estabelecidos de tal modo a assegurar a beleza do universo. Aquilo que abominamos em alguma parte dele nos dá um grande prazer quando consideramos o universo como um todo... A própria razão do porquê de algumas coisas serem inferiores é que embora as partes sejam imperfeitas, o todo é perfeito, seja a sua beleza vista como estática ou em movimento... A cor preta em uma pintura pode muito bem ser bela se você considera o quadro como um todo.²³

²² *Enéadas*, III, 2, 11. Veja II, 9, 13; III, 3, 7.

²³ *True Religion*, XL, 76. Veja *Ibid.*, 77; *A natureza do bem*, §26; *O Livre-arbítrio*, III, V, 13; IX, 24-27; *A Cidade de Deus*, XI, 16-18, 22, 23; XIII, 4. Em relação ao ponto de partida platônico dessa corrente de pensamento, veja: Platão, *As Leis*, X, 903. Entre Platão e Agostinho, a concepção

E em um dos seus escritos antimaniqueístas, Agostinho ressalta que “males” como a substância que envenena, o fogo que queima, e a água que afoga são males somente em um sentido relativo. Substâncias não são venenosas ou prejudiciais em si mesmas (se elas fossem, o escorpião, por exemplo, seria o primeiro a morrer de seu próprio veneno), mas prejudiciais somente quando colocadas juntas com outras substâncias com as quais elas discordam.²⁴

No entanto, a principal preocupação de Agostinho em numerosas páginas em que ele exprime a perspectiva “estética” é mostrar que “o universo, mesmo em seus aspectos sinistros, é perfeito”:²⁵

Para vós não há tal coisa como o mal, e mesmo em vossa inteira criação vista como um todo, não há o mal; porque não há nada além dela que possa invadir e destruir a ordem que determinastes para ela. Mas nas partes da criação, algumas coisas, porque elas não se harmonizam com outras, são consideradas más. Mas essas coisas mesmas se harmonizam com outras e são boas, e em si mesmas são boas [...] Eu não mais desejo um mundo melhor, porque os meus pensamentos percorreram todos, e com um julgamento sólido concluí que as coisas superiores eram melhores do que as inferiores, mas que toda a criação em conjunto era melhor do que as coisas superiores sozinhas.²⁶

Do ponto de vista divino, portanto, cada ser realiza uma possibilidade criativa; cada um é do seu próprio modo bom; e cada um em seu próprio lugar no sistema contribui para a perfeição do todo. Contudo, um ser humano, encarando a criação de uma perspectiva limitada no seu interior em vez de julgar as criaturas

“estética” do mal ocorre em Epiteto (nascido cerca de 60 d.C.), nos *Discursos*, I, 12, e em Marco Aurélio (121-180 d.C.), nas *Meditações*, VI, 42.

²⁴ *On the Morals of the Manichaeans*, I. Veja *Confissões*, VII, 22; *A Cidade de Deus*, XI, 22.

²⁵ *Solilóquios*, São Paulo: Paulus, 1998, I, I. 2.

²⁶ *Confissões*, VII, 13.

de acordo com os seus valores na visão de Deus, está fadado a pensar só nas suas utilidades práticas ou, alternativamente, na utilidade que elas têm para ele mesmo:

Conforme a utilidade que cada homem encontra em uma coisa, há vários padrões de valor, de tal modo que calha de preferirmos algumas coisas que não têm sensação a alguns seres sencientes. E essa preferência é tão forte que, se tivéssemos o poder, aboliríamos estes últimos da natureza, seja por ignorância do lugar que eles ocupam na natureza ou, mesmo que o saibamos, sacrificaríamos esses seres para a nossa conveniência. Quem, por exemplo, não preferiria ter pão em casa em vez de ratos, ouro em vez de pugas?²⁷

Agostinho seleciona como um elemento em sua perspectiva estética a transitoriedade dos fenômenos naturais – a decadência da vegetação que dá a beleza da face e formas da natureza, e o incessante consumo da vida pela vida no reino animal. Tudo isso, ele diz, é parte da perfeição da criação quando ela é vista não como uma estrutura estática, mas como um processo orgânico:

Eles são tão ordenados que o mais fraco produz o mais forte, e o menos vigoroso o que tem maior vigor, e o menos poderoso o mais poderoso [...] Quando as coisas perecem e outras as sucedem, há uma beleza específica na ordem temporal, de tal forma que aquelas coisa que morrem ou cessam de ser o que eram não profanam ou perturbam a medida, a forma ou a ordem do universo criado.²⁸

4.7 A dor dos animais em um mundo perfeito

Agostinho aplica a sua perspectiva tanto aos animais quanto às plantas; mas ela é mais seguramente aplicável a estas últimas do que aos primeiros. As folhas que decaem e formam os belos vermelhos e amarelos e purpuras das árvores no

²⁷ *A Cidade de Deus*, XI, 16.

²⁸ *A natureza do bem*, §8.

outono não sentem dor ou medo. Mas o veado que é feito em pedaços por um leão, ou o rato por um gato, pertence a outra dimensão da natureza que não pode tão facilmente se ajustar na perspectiva estética. Agostinho trata desse problema da dor dos animais em *O Livre-arbítrio*, mas de uma maneira tão forçosa a ponto de sugerir que ele era insensível em relação ao reino animal. Ele acusa os que veem um problema no sofrimento animal de demandar “que os corpos dos animais não devam sofrer a morte ou qualquer corrupção”, como se não houvesse qualquer diferença entre uma morte natural na velhice e uma morte violenta e dolorosa no meio do curso natural da vida. Ele então prossegue argumentando que a dor que um animal sofre testemunha o desejo pela unidade corporal inerente à alma animal. “Jamais saberíamos do desejo intenso de unidade que existe na criação animal inferior não fosse pela dor sofrida pelos animais. E se não soubéssemos disso, não ficaríamos suficientemente cientes de que todas as coisas são criadas pela suprema, sublime e inefável unidade do Criador.”²⁹ Essa posição, considerada seriamente, implica que a vasta massa de sofrimento animal é divinamente providenciada para o nosso benefício; e isso por sua vez implica uma concepção bem diferente de Deus daquela de um Pai celestial que se preocupa com as aves e as flores, e sem o conhecimento de quem nem um pardal morre.

Em outras passagens, no entanto, Agostinho tem outra posição em relação à dor dos animais que, mesmo que não seja ainda totalmente satisfatória, pelo menos é livre de lições ofensivas. Ela foi sugerida por Plotino, que em uma passagem dramática trata do aparente mal da vida devorando a vida no reino animal:

Esse devorar de Tipo por Tipo é necessário como o meio para a transmutação de coisas vivas que não poderiam manter a forma para sempre, mesmo que nenhuma outra as exterminasse: que injustiça é

²⁹ *O Livre-arbítrio*, III, 69.

essa que, quando elas têm de sofrer o seu destino, ele é tão planejado a ponto de servir a outras coisas? Além disso, o que importa quando elas são devoradas apenas em troca de alguma nova forma? Isso não significa mais do que o assassinato de uma das personagens em uma peça; o ator altera a sua maquiagem e entra em novo papel. O ator, obviamente, não foi realmente morto; mas se morrer não é senão mudar um corpo como o ator muda o figurino, ou mesmo uma saída do corpo como a saída de um ator do palco quando ele não tem mais o que dizer ou fazer – embora ele ainda retorne para agir em outra ocasião – o que há de tão terrível nessa transformação de coisas vivas em outras coisas vivas?³⁰

Esse pensamento é repetido, menos poeticamente, por Agostinho, quando diz:

Visto que onde for apropriado algumas coisas perecem para dar lugar a outras, as mais débeis sucumbem às mais fortes e as que são derrotadas são transformadas em qualidades daquelas que dominaram, essa é a ordem estabelecida das coisas transitórias. A beleza dessa ordem não nos atinge porque, em função da nossa condição de mortais, estamos tão envolvidos como parte dela que não podemos perceber o todo no qual esses fragmentos que nos ofendem são harmonizados com a mais acurada precisão e beleza.³¹

Há um grau de mérito na aplicação de Agostinho do princípio estético da natureza, considerado como um grande organismo cuja vida envolve processo e mudança infundáveis. Essa mudança necessariamente consiste no surgimento e na eliminação contínuas das unidades individuais vegetais e animais. A progressiva vida da natureza flui, por assim dizer, através dessas unidades, e cada uma tem o seu próprio breve período de existência individual até que os elementos que a compõem são reciclados para serem organizados de novo em

³⁰ *Enéadas*, III, 2. 15.

³¹ *A Cidade de Deus*, XII, 4. Veja XII, 5; *O Livre-arbítrio*, III, XV, 42-43; *A natureza do bem*, §8.

novas formas no interior do todo mais amplo. No entanto, esse modo de ver a rápida transitoriedade dos itens individuais da natureza é mais satisfatório em relação aos reinos minerais e vegetais do que em relação ao reino da vida senciente. Ele não esclarece uma grande parte do mistério da dor dos animais, constituindo um problema que aparentemente não move ou não preocupa profundamente Agostinho.³²

4.8 O inferno e o princípio do equilíbrio moral

No entanto, há ainda uma questão maior: o tema estético de Agostinho pode incluir o mal *moral*? Pois se é uma asserção séria que “o universo é perfeito”³³ e que “para vós não há tal coisa como o mal”³⁴, porque na visão de Deus todas as coisas se harmonizam, esse princípio tem de se aplicar ao pecado humano assim como à transitoriedade física e à dor dos animais. E Agostinho lida com a questão introduzindo a queda e a danação pelos pecados em sua teodiceia estética. Ele o faz invocando o princípio do equilíbrio moral ao qual já nos referimos. O pecado, que é um mau uso culpável da liberdade, não pode desfigurar a perfeição do universo de Deus, porque o equilíbrio da ordem moral é preservado pela imposição de punições apropriadas. Um universo em que o pecado existe, mas é precisamente compensado pelo castigo, não é pior do que um universo em que não houvesse nem o pecado e nem a punição: “visto que há felicidade para aqueles que não pecam, o universo é perfeito; e ele não é menos perfeito porque há miséria para os pecadores... a pena imposta pelo pecado corrige a

³² Para uma maior discussão do problema da dor dos animais, veja na sequência as páginas 157 e 410.

³³ *O Livre-arbítrio*, III, IX, 26.

³⁴ *Confissões*, VII, XIII, 19.

ignomínia do pecado”.³⁵ E ainda: “Não há intervalo de tempo entre a falha de fazer o que deveria ser feito e sofrer o que se deveria sofrer, pois do contrário um único momento desfiguraria a beleza do universo, momento em que haveria o pecado indesejável sem a punição desejável”.³⁶ Pois “nenhuma massa de criaturas espirituais condenadas por seus deméritos poderia lançar em confusão a ordem que tem um lugar próprio e adequado para tantos quanto forem condenados”.³⁷ E assim a perfeição estético-moral do universo é mantida: “Pois assim como a beleza de uma pintura aumenta com as sombras bem colocadas, então, para os olhos que têm a capacidade de discernir, o universo é belo mesmo com pecadores, embora, considerados em si, a deformidade deles seja um triste defeito moral.”³⁸

Agostinho não vai tão longe a ponto de sustentar que o pecado é positivamente necessário para a perfeição do universo, embora ele em certo ponto permita-se imprudentemente dizer: “O fato de que há almas que deveriam ser miseráveis porque desejaram ser pecadoras contribui para a perfeição do universo”. No entanto, ele oferece imediatamente uma explicação melhor do que quis dizer:

Nem os pecados e nem a miséria são necessários para a perfeição do universo, mas as almas que têm o poder de pecar se assim desejarem são necessárias, e elas se tornam miseráveis se pecam. Se a miséria persistisse depois do pecado ter sido absolvido, ou se houvesse miséria antes que houvesse pecado, então pareceria justo dizer que haveria uma falha na ordem e no governo do universo. Além disso, se houvesse pecado e nenhuma miséria como consequência, essa ordem seria da mesma forma incorreta por sua falta de imparcialidade. Mas visto que há felicidade para aqueles que não

³⁵ *O Livre-arbítrio*, III. IX, 26. Veja *ibid.*, 25.; III. XII, 35; XV, 43-44; *A natureza do bem*, §§7, 9, 20, e 37; *A cidade de Deus*, XI, 23; XIII,3.

³⁶ *O Livre-arbítrio*, III. XV, 44.

³⁷ *O Livre-arbítrio*, III. XII, 35.

³⁸ *A Cidade de Deus*, XI, 23.

pecam, o universo é perfeito; e não é menos perfeito porque há miséria para os pecadores [...] Por isso, o estado da pena é imposto para trazer ordem [ao universo], não sendo, pois, em si mesmo ignóbil. De fato, ele leva o estado ignóbil a harmonizar-se com a retidão do universo, de tal forma que a pena pelo pecado corrige a ignomínia do pecado.³⁹

Assim como repara por meio de punições proporcionais a falha produzida pelo pecado na estrutura moral do universo, Deus também governa as ações humanas a fim de usar os pecadores, inclusive o próprio demônio, para avançar os Seus próprios propósitos bons. Em uma das frases que se tornou fundamental para toda a literatura da teodiceia, Agostinho diz: “Deus julgou melhor retirar o bem do mal do que não permitir o mal na existência”.⁴⁰ E ainda:

Porque Deus jamais teria criado, não digo um anjo, mas algum homem, a maldade do qual ele previra, a não ser que Ele tivesse igualmente sabido para quais usos a favor do bem serviria essa maldade, assim embelezando o curso das eras, como um poema formosíssimo construído com antíteses.⁴¹

Essa última frase introduz o último e muito menor dos vários temas agostinianos. Esse tema é a teoria do mal por “contraste”, que Agostinho invoca quando diz que

no Universo, mesmo o que é chamado de mal, quando é corretamente ordenado e mantido em seu lugar, ressalta o bem eminentemente, visto que as coisas boas produzem prazeres maiores e aprovação quando comparadas com as coisas más.⁴²

³⁹ *O Livre-arbítrio*, III, IX, 26.

⁴⁰ *Enchiridion*, XXVII.

⁴¹ *A cidade de Deus*, XI, 18. Veja XI, 17 e 23; XII, 1 e 2; XIV, 27; *Enchiridion*, VII, 27; A natureza do bem, §§32 e 37.

⁴² *Enchiridion*, III, 11. Veja *A Cidade de Deus*, XI, 18 e 23. A primeira vez que o tema do contraste aparece é no *Teeteto* (176^a) de Platão, e reaparece no mundo antigo, por exemplo, em Plutarco *De communibus notitiis*, 13-15.

Isso representa, contudo, não muito mais do que um pensamento passageiro em Agostinho e não deveria ser tornado central ou mesmo quase central para a sua teodiceia.

Que Deus misteriosamente governe as ações maliciosas dos depravados (e quando necessário os esforços bem-intencionados, porém insensatos, dos virtuosos), e no fim produza o bem a partir do mal e, de fato, produza um bem eterno, portanto infinito, a partir de um mal temporal, portanto finito, é um pensamento muito promissor para a teodiceia cristã. Mas ele é completamente viciado em seu contexto agostiniano pela condição de que essa atividade divina de retirar o bem do mal deve atuar somente em uma minoria de casos e que a grande maioria da humanidade está condenada eternamente a pecar e a sofrer o tormento. Pois uma combinação do pecado e do sofrimento que é infinito é, por definição, um mal que jamais pode tornar-se um bem, mas que permanece para sempre uma mancha na criação de Deus.

Assim, o inferno, entendido como Agostinho tão explicitamente o entendeu, tem de ser levado em conta como uma parte significativa do problema do mal! Seja qual for o ganho que exista de outros aspectos da discussão de Agostinho, ele é pouco a pouco superado pela acumulação sem fim do fardo do pecado e da dor contida no inferno, que ele encara como uma característica permanente do universo. Essa é uma questão que teremos de discutir depois (no capítulo XVIII). No momento, contudo, notemos simplesmente que aquelas exigências da teologia cristã que levam à doutrina da punição eterna entram diretamente em conflito com aqueles impulsos cristãos que estão subjacentes à busca por uma teodiceia.

CAPÍTULO 5

Do pensamento católico de Agostinho aos dias de hoje

5.1 A teodiceia de Agostinho tornada clara e óbvia: Hugo de São Vitor

Não há necessidade de remontar o ensinamento católico a respeito do mistério do mal passo a passo ao longo dos séculos referindo-se a todos os teólogos medievais e modernos de comunhão romana que trataram do assunto. Esse catálogo seria totalmente repetitivo, pois a teodiceia desenvolvida por Agostinho e depois reafirmada por Aquino permaneceu essencialmente inalterada e é ainda hoje defendida por autores católicos. Eles geralmente citam São Tomás como a fonte principal. Mas o estudioso do problema da teodiceia que não é ele mesmo um tomista provavelmente dará mais atenção a Agostinho do que ao Doutor Angélico. Pois este último não acrescentou nada de essencial ao que o seu grande predecessor disse sobre o assunto, embora ele tenha em certos pontos refinado e fortalecido a apresentação da tradição. Mas o tópico ocupa uma parte menor e menos central no pensamento de Aquino do que ocupa no pensamento de Agostinho, que tem de ser reconhecido como a verdadeira fonte da teodiceia católica. Os fluxos de pensamento que foram forjados no fogo do gênio de Agostinho – a perspectiva estética do mundo com a sua noção aliada do mal como não ser, e a perspectiva judaico-cristã do pecado como uma

rebelião pessoal contra Deus – já existiam, seguindo cursos separados, muito antes de Agostinho. Mas a combinação que ele fez deles com a estrutura de uma visão cristã massiva e coerente do universo foi um grande evento, do qual a teodiceia tomista, defendida ainda nos dias de hoje, é um eco contínuo.

Há no período entre Agostinho e Aquino um autor que pode ser instrutivo considerar brevemente. Ele é Hugo de São Vitor (1096 – 1141), um teólogo que em geral seguiu Agostinho tão de perto que ele é chamado de *Alter Augustinus*. Ele avançou algumas das ideias de Santo Agostinho, ou pelo menos as tornou mais explícitas do que o fez o próprio filósofo; mas ele também introduz uma nova nota que é uma variação dos temas agostinianos originais. Hugo de São Vitor assume, sem argumento, a natureza privativa do mal.¹ Mas é a concepção estética de uma perfeição cósmica perfeita e equilibrada que é mais proeminente em sua resposta ao mistério do mal. Enquanto Agostinho se deu por satisfeito em deixar a visão estética envolvida em certa aura de mistério, Hugo de São Vitor leva-a à sua conclusão logicamente inevitável. Talvez ele tenha sido nesse ponto menos discreto do que Agostinho; mas devemos ser gratos à sua indiscrição, visto que ela facilita a discriminação crítica a respeito dos tipos de teodiceia. De acordo com Hugo de São Vitor, Deus fez todas as coisas boas, e permitiu tudo o que é mal; e em sua permissão, “Ele permitiu bem e foi bom que Ele tenha permitido, mesmo que não fosse bom o que Ele permitiu”.² Assim, “Ele quis que existisse o mal, e nisso Ele quis nada mais do que o bem, porque é bom que haja o mal; Ele não quis o mal em si, porque o mal em si não é bom”.³ No campo do mal moral:

¹ *On the Sacraments of the Christian Faith*, Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1951, livro I, pt. V, cap. 29. (tradução de Roy J. Deferrari). Veja *ibid.* I. VII, 16.

² *On the Sacraments of the Christian Faith*, Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1951, livro I, IV, 4.

³ *On the Sacraments of the Christian Faith*, Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1951, livro I, IV, 13. Veja I, IV, 5, “foi bom que houvesse o bem e o mal”.

Dissemos que o bem maior é ser bom a partir do mal e do bem ao invés de ser bom a partir apenas do bem. Assim, os males tinham de ser permitidos, visto que foi bom haver o mal do qual o bem surgiria. Assim, Deus comandou o que fosse bom para cada um e permitiu o que fosse bom para todo o mundo, visto que o bem de todo o mundo, que ele não deveria impedir, seria maior... Se fazemos o mal, Ele quer que não façamos o bem, e Ele aprova isso porque isso é bom... A Sua vontade onipotente é estabelecida certa e firme em Sua justa escolha, aprovando bens e permitindo males em função do bem...⁴

E na eternidade além desta vida é ainda bom que deva existir o mal perpétuo a fim de engrandecer o bem. As almas atormentadas no inferno serão visíveis para os perdoados na glória, mas não vice-versa, e (como Agostinho havia afirmando antes dele) a visão dos espectadores celestiais do inferno terá o efeito de ressaltar, por contraste, as suas próprias bem-aventuranças:

Seguramente, o injusto será em alguma medida queimado a fim de que todos os justos junto ao Senhor possam ver a felicidade que recebem e ver as punições das quais escaparam a fim de que possam constatar que quanto mais eles são ricos da graça divina na eternidade, mais claramente veem que os males que eles superaram com a ajuda divina são punidos na eternidade.⁵

Nos escritos de Hugo de São Vitor somos então apresentados sem qualquer cerimônia ao paradoxo moral monstruoso que Deus destina as suas criaturas ao pecado (visto que é melhor que haja o pecado e a redenção no universo do que se não houvesse), mas que Ele, não obstante, inflige a punição eterna sobre as criaturas quando elas pecam, embora arbitrariamente redima algumas e garanta a

⁴ *On the Sacraments of the Christian Faith*, 1951, livro I, IV, 23. Veja *ibid.* 4.

⁵ *On the Sacraments of the Christian Faith*, 1951, livro II, XVIII, 2.

elas a felicidade da Sua presença – a felicidade que não seria ofuscada, mas, pelo contrário, elevada, pela contemplação dos tormentos de outros que não seriam mais maus do que eles mesmos, mas que foram deixados para trás quando o decreto divino arbitrário retirou alguns da *massa perditionis*. Esse é um conjunto de ideias moralmente repugnante; e uma teologia não pode seguir sem modificações quando ela repugna o senso moral que foi formado pelas realidades religiosas sobre as quais essa teologia mesma professa ser baseada. Ela não tem qualquer garantia bíblica, e pode ser conectada com os ensinamentos do nosso Senhor somente por longas e especulativas extensões e construções teóricas. Não só essas construções teóricas são obras da mente humana, e não algum tipo de verdade revelada, mas elas sequer estão entre as mais belas e elevadas criações da especulação humana. Não há razão por que elas não poderiam ser sujeitas a uma investigação cristã sem restrições; e à luz dessa investigação elas podem até ser rejeitadas como produtos de uma imaginação pecadora. Pois o pecado – os pecados espirituais do orgulho, insensibilidade e crueldade – podem infestar o trabalho teológico assim como acontece com outras formas da atividade humana. E qualquer atribuição ao Ser-Supremo de qualidades incompatíveis com o exigente e ainda assim sempre gracioso amor revelado na Encarnação tem de ser colocado sob suspeita de ser uma mera projeção dos nossos próprios ódios, ressentimentos e medos obscuros.⁶

Em todos esses aspectos do seu pensamento, Hugo de São Vitor é agostiniano; mas em outro ponto ele diverge dessa tradição. Em vez de invocar a doutrina neoplatônica cristianizada de que o “motivo” por trás da criação seria o impulso de uma bondade divina infinita de manifestar-se tão amplamente quanto possível em uma ordem dependente, de tal modo que o universo contenha tantos

⁶ Foi sugerido que a teologia implicada pelo título do famoso sermão de Jonathan Edwards “Sinners in the Hands of an Angry God” [“Pecadores nas mãos de um Deus encolerizado”] espelha Deus nas mãos de pecadores encolerizados!

tipos diferentes de criaturas que são compossíveis, Hugo coloca o homem (ou as criaturas racionais em geral) no centro da criação. Ele fala de “Adão e Eva, para o proveito de quem todas as outras coisas foram criadas”,⁷ e diz,

Pois o homem foi feito de tal modo que ele possa servir a Deus, a proveito de quem ele foi criado, e o mundo foi feito de tal modo que possa servir ao homem, a proveito de quem ele foi criado... Pois Deus desejou que o homem o servisse, de tal modo, no entanto, que por esse serviço o próprio homem, e não Deus, seja, ao servir, socorrido, e Ele desejou que o mundo servisse ao homem, e que desse mundo o homem também receba auxílio, e que todo bem deva pertencer ao homem, porque para o proveito do homem tudo foi feito... Nesse sentido, pois, a criação da criatura racional prova-se superior a todas as outras coisas que foram criadas para o seu proveito, porque ela mesma é a causa destas últimas.⁸

Essa posição representa um importante distanciamento do lado neoplatônico da tradição agostiniana, e as suas implicações apontam para longe do princípio de plenitude e do tipo estético de teodiceia que tende a acompanhar o princípio e em direção a uma abordagem diferente do mistério do mal. Essa alternativa não foi desenvolvida por Hugo de São Vitor, porém ela foi desenvolvida por pensadores posteriores em uma tradição diferente, examinada em capítulos subsequentes.

5.2 Tomás de Aquino

São Tomás de Aquino (1226–1274) escreve sobre o problema do mal de uma maneira abstrata e distanciada que parece ser bem adequada ao princípio estético,

⁷ *On The Sacraments of the Christian Faith*, 1951, I, I, 29.

⁸ *On The Sacraments of the Christian Faith*, 1951, I, II, 1. Veja I, “Prologue”, cap. 3; I, V, 3.

de certo modo impessoal, que governa a sua teodiceia. Seguindo Agostinho, ele define o mal em geral em termos negativos. Mas ele torna a definição tradicional mais precisa ao dar prioridade, entre os vários termos usados por Agostinho, à “falta” e à “imperfeição”. O mal é “a ausência do bem que é natural e próprio de uma coisa”⁹ – como, por exemplo, a cegueira é a falta de um bem que é próprio ao homem, mas não é próprio de uma pedra. Assim concebido, o mal existe só no sentido no qual a cegueira existe. Assim como a cegueira não é uma realidade adicional aos olhos, mas um defeito deles, o mal em geral não é uma substância ou entidade por si mesmo, mas consiste na falta de algum poder positivo ou qualidade que uma coisa por natureza deveria possuir.¹⁰ Visto que não pode haver um defeito exceto em algo bom, segue-se que não pode haver um ser puramente mau.¹¹

Porque é totalmente negativo, o mal não tem eficácia causal por si mesmo.¹² Contudo, ele pode atuar como uma causa *per accidens* por meio da atividade de uma coisa boa da qual ele é um defeito.¹³ Além disso, o mal, como tal, jamais pode ser desejado ou intencionado, visto que, por definição, todo desejo é direcionado para o bem; quando o mal é produzido, ele tem de ser independente da intenção do agente.¹⁴ De maneira paradoxal, a causa do mal só pode ser algo bom, visto que o mal, como tal, não pode agir como causa. Portanto, Deus é a causa do mal – mas só acidentalmente e em virtude de algum poder defeituoso do agente.¹⁵ Dada essa análise metafísica, como Aquino constrói a sua teodiceia – a sua defesa da justificação de Deus diante do fato do mal?

⁹ *Suma Teológica*, I, Q. XLIX, a. 1: “*malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi*”.

¹⁰ *Suma Teológica*, I, Q. XLVIII, a. 2.

¹¹ *Suma contra os Gentios*, III, 15.

¹² *Suma Teológica*, I, Q. XLVIII, a. 1.

¹³ *Suma contra os Gentios*, III, 14.

¹⁴ *Suma contra os Gentios*, III, 3-4.

¹⁵ *Suma contra os Gentios*, III, 10.

Ele distingue os males que afetam as “coisas voluntárias” (isto é, anjos e homens) e os que afetam o restante da criação. No que diz respeito a este último tipo de mal, as variedades e as desigualdades na natureza são explicadas a partir da ideia de que Deus “criou as coisas a fim de que a Sua bondade pudesse ser comunicada às criaturas (*propter suam bonitatem communicandam creaturis*), e ser representado por elas; e porque a Sua bondade não poderia ser adequadamente representada por uma criatura isolada, Ele criou muitas criaturas diversas, de tal modo que o que faltasse a uma delas na representação da bondade divina poderia ser completado por uma outra”.¹⁶ Além disso, “como a sabedoria divina é a causa da distinção entre as coisas para o benefício da perfeição do universo, da mesma forma são as desigualdades. Pois o universo não seria perfeito se só um grau de bondade fosse encontrado nas coisas.”¹⁷

Apesar disso, embora Deus tenha procedido na criação *propter perfectionem universi*, não se pode inferir que o universo seja perfeito no sentido de que Deus não poderia, se tivesse desejado, ter criado um universo melhor. Em conexão com o poder de Deus, Aquino levanta a questão: Deus poderia ter criado um universo diferente do nosso? Respondendo afirmativamente à sua questão, ele novamente se pergunta: Deus poderia ter criado um universo *melhor* do que o nosso? A resposta de Aquino é que Deus poderia de fato ter criado um universo diferente e melhor, mas que, a respeito do ato divino de criação, Ele não poderia ter criado o nosso universo efetivo melhor do que o fez, e nem, em relação à coisa criada, este universo (enquanto permaneça *este* universo) é passível de ser melhorado:

Dadas as coisas que efetivamente existem, o universo não pode ser melhor, pois a ordem que Deus estabeleceu nas coisas, e na qual consiste o bem do universo, é a mais apropriada às coisas. Pois se alguma única coisa for melhorada, a proporção da ordem seria

¹⁶ *Suma Teológica*, I, Q. XLVII, a. 1. Veja *Suma contra os Gentios*, II, 45.

¹⁷ *Suma Teológica*, I, Q. XXV, a. 6.

destruída; assim como se uma corda fosse mais esticada do que deveria, a melodia da harpa seria destruída. Mesmo assim Deus poderia criar outras coisas, ou acrescentar algo à criação atual; e então haveria outro universo melhor.¹⁸

Ao considerar por que razão, dentro do universo que ele escolheu criar, Deus fez seres intelectuais assim como criaturas sub-rationais, Aquino volta ao princípio platônico e neoplatônico de plenitude. Porque a perfeição do universo requer que haja todo tipo de criatura, ela requer, *inter alia*, que haja criaturas racionais. Esse pensamento é reforçado por um argumento adicional, empregando um princípio que é ao mesmo tempo estético e matemático:

Pois um efeito é mais perfeito quando retorna à sua fonte; por essa razão, de todas as figuras o círculo, e dos movimentos, o circular, são os mais perfeitos, porque, neles, um retorno ao começo é realizado. Por isso, para que o universo das criaturas possa atingir a sua perfeição última, as criaturas têm de retornar aos seus princípios. Ora, cada criatura retorna ao seu princípio à medida que comporta uma semelhança com esse princípio, mantendo contato com o seu ser e com a sua natureza à medida que tem certa perfeição [...] Visto então que o intelecto de Deus é o princípio da produção das criaturas, como provamos antes, era necessário para a perfeição do universo que houvesse algumas criaturas inteligentes.

No campo dos seres espirituais, todo mal consiste ou no pecado ou em sua punição,¹⁹ e a ocorrência dele é coberta pelo mesmo princípio geral aplicado por Aquino à natureza como um todo:

¹⁸ *Suma Teológica*, I, Q. XXV, a. 6.

¹⁹ *Suma Teológica*, I, Q. XLVIII, a. 5.

Portanto, como a perfeição do universo requer que deva haver não só seres incorruptíveis, mas também seres corruptíveis; a perfeição do universo requer que deva haver alguns seres carentes em alguma medida de bondade, e, por isso, segue-se que eles falham (*ad quod sequitur ea interdum deficere*).²⁰

Poder-se-ia muito bem investigar as bases da perspectiva segundo a qual o que pode falhar algumas vezes falhará. Trata-se de uma generalização empírica refletindo a nossa observação de que as coisas que podem falhar mais cedo ou mais tarde falham? Ou, de maneira mais restrita, trata-se simplesmente de reafirmar a circunstância de que o homem, criado livre, de fato caiu? Ou ele postula alguma necessidade de que as criaturas falíveis têm de falhar? Ou que de uma coleção de seres livres certa proporção tem de falhar?²¹ Em nenhuma dessas interpretações a afirmação de Aquino pode fazer mais do que disfarçar uma grande dificuldade, pois, se uma criatura livre *necessariamente* falha, o Ser que a criou tem de pelo menos compartilhar a responsabilidade por essa falha. Por outro lado, se é apenas um fato observado que os seres livres caíram, relatar isso não serve para *explicar* qualquer coisa, e somos deixados com todo o paradoxo de um ser que é criado bom, mas que espontaneamente torna-se mau.

Seja como for, temos agora o seguinte quadro geral:

Deus [fez] o que é melhor no todo, mas não o que é melhor em cada parte isolada, exceto em relação ao todo, como foi dito antes. E o todo em si mesmo, que é o universo das criaturas, é melhor e mais perfeito se algumas coisas nele falharem em bondade, e elas algumas vezes falham, Deus não impede isso... Porque muitas coisas boas seriam excluídas se Deus não permitisse a existência de qualquer mal; pois o fogo não seria gerado caso o ar não fosse

²⁰ *Suma Teológica*, I, Q. XLVIII, a. 2.

²¹ Veja Colm Connellan, *Why does Evil Exist?*, Hicksville: Exposition Press, 1974, capítulo 7.

corrompido, nem a vida de um leão seria preservada a não ser que o veado fosse abatido. Nem a justiça compensativa e nem a paciência de um sofredor seriam elogiadas se não houvesse a injustiça.²²

Aqui, como afirma Maritain, “São Tomás considera a realidade de um ponto de vista particular, de um ponto de vista da ordem da natureza, do universo como uma obra de arte feita por Deus...”.²³ O mesmo ponto de vista estético é evidente na seguinte passagem:

A ordem do universo exige, como se disse antes, que houvesse algumas coisas que pudessem falhar e que algumas vezes elas realmente falhassem. E assim Deus, causando nas coisas o bem da ordem do universo, consequentemente e como, por assim dizer, por acidente [*quasi per accidens*], causa a corrupção das coisas... Apesar disso, a ordem da justiça pertence à ordem do universo; e isso exige que as punições sejam distribuídas aos pecadores. E assim Deus é o autor do mal que é a punição, mas não do mal que é a falha.²⁴

Contudo (como Maritain destaca),²⁵ temos de relacionar essa visão essencialmente estética do universo, que inclui o equilíbrio ordenado do bem e do mal, aos ensinamentos de Aquino a respeito da graça e da redenção. Pois no seu tratado sobre Encarnação ele afirma (embora sem elaboração) que “Deus permite que os males ocorram a fim de proporcionar um bem maior a partir daí”, e cita a notável e significativa frase “*O felix culpa*”;²⁶ e em seu tratado sobre a Graça

²² Colm Connellan, *Why does Evil Exist?*, Hicksville: Exposition Press, 1974, capítulo 7.

²³ Jacques Maritain, *St. Thomas and the Problem of Evil*, Milwaukee: Marquette University Press, 1942, p. 10.

²⁴ *Suma Teológica*, I, Q. XLIX, a. 2.

²⁵ Jacques Maritain, *St. Thomas and the Problem of Evil*, Milwaukee: Marquette University Press, 1942, p. 9-10.

²⁶ *Suma Teológica*, III, Q. I, a. 3. (“*O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem*” – “Ó culpa feliz que mereceu um tal e tão grande redentor”).

ele exalta a salvação dos pecadores como a suprema atividade da graça divina: “a justificação do imoral, que termina no bem eterno de uma companhia na natureza de Deus, é maior do que a criação do céu e da terra, que termina no bem de uma natureza mutável”.²⁷

Há muitos pontos no tratamento de São Tomás do problema do mal que exigem um comentário ou questionamento – e, não menos importante, o corte de um emaranhado de nós górdios em torno do princípio de que “o que pode falhar, algumas vezes falhará” –, mas talvez será melhor adiar esse criticismo até que tenhamos introduzido na discussão uma apresentação da solução tomista que é endereçada diretamente ao mundo contemporâneo.

5.3 Uma apresentação tomista contemporânea: Charles Journet

Os escritos católicos-romanos sobre o problema do mal que têm algum tipo de *status* oficial ou semioficial usualmente seguem de perto a doutrina tomista, que, por sua vez, deriva-se nas suas linhas mestras de Agostinho. Além desses tratados mais tradicionais, há poucos escritos de autores contemporâneos católicos que exploram novas direções e que exprimem, por implicação, insatisfação com alguns dos aspectos da doutrina tradicional. Alguns desses autores serão discutidos no capítulo 12. Porém, no momento ainda estamos ocupados com a “tradição principal” da teodiceia católica, e selecionei como um representante contemporâneo dessa tradição o *Le mal* do abade Charles Journet, traduzido para o inglês com o título *The Meaning of Evil*.²⁸

²⁷ *Suma Teológica*, II/I, Q. CXIII, a. 9.

²⁸ Charles Journet, *Le mal*, Paris: Declée de Brouer, 1961. [Nas citações de *Le mal* neste capítulo, Hick remete-nos à tradução para o inglês feita por Michael Barry, *The Meaning of Evil*, Londres: Geoffrey Chapman, 1963.]

A discussão de Journet centra-se principalmente no mal tal como ele é diretamente experienciado pela humanidade nas formas (aqui ele segue Agostinho e Aquino) do pecado ou da punição pelo pecado. “Todos os julgamentos em nossas vidas humanas”, ele diz, “são devidos ao pecado, mas nem todos do mesmo modo: alguns são atribuíveis ao pecado original, outros aos nossos próprios pecados pessoais”.²⁹ Mas Journet também discute secundariamente o que ele chama de mal na natureza nas formas do “antagonismo, destruição, deformação, doença, acidente, morte, aflição, sofrimento, etc.”,³⁰ e há interseção dos dois círculos quando o mal natural afeta a humanidade como parte da punição determinada pelo pecado do homem.³¹

Seguindo Aquino, Journet define o mal como uma privação – uma privação não no sentido de uma mera ausência do bem, mas no sentido de uma perda de algum bem que deveria estar presente.³² Journet encara essa definição “apofática” ou negativa do mal como uma contribuição caracteristicamente cristã.

Ela representa [*ele prossegue*] o mais delicado e penetrante tratamento intelectual do mal que a mente pode alcançar, seja no plano metafísico, seja no plano teológico. Ao mal é concedido um grande espaço, de tal modo que ele pode ser visto em sua plena extensão, e ao mesmo tempo a pobreza metafísica do mal é colocada à vista. Mas com a afirmação de que o mal existe, e

²⁹ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 218.

³⁰ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 50.

³¹ Journet propõe uma divisão teórica mais complexa (p. 50-54) baseada sobre os “três mundos” em que o mal aparece: “O mundo natural ou físico”, “o mundo da liberdade” e o “mundo da graça”. No entanto, esse esquema, como um princípio de divisão, causa mais confusão do que esclarecimento, pois ele conduz a sobreposições. Nota-se que o primeiro mundo, descrito como “natural e físico”, contém seres espirituais e incorruptíveis, a saber, os anjos e as almas humanas; e que o segundo e o terceiro mundos têm o mesmo conteúdo no que diz respeito ao mal, a saber, a culpa e a punição.

³² Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 27-28.

ainda carece de substância, vem o triunfo sobre o dilema ao qual sucumbem aqueles que ou negam a realidade do mal por causa da bondade de Deus e do seu poder infinito ou negam a bondade de Deus e do seu poder infinito por causa da realidade do mal.³³

Ressaltando que, embora metafisicamente negativo, o mal não é nem uma não existência e nem desprovido de poder, Journet usa um símile interessante: “Não vamos falar, pois, da pura não existência, mas de uma existência que, como letras escavadas na pedra, pode ser uma realidade terrível”.³⁴ Ele pode então dizer: “O paradoxo do mal é a terrível realidade da sua existência privativa”.³⁵ Em tudo isso, Journet reflete fielmente a tradição agostiniano-tomista.

Seguindo Aquino, Journet insiste que Deus não se encontrava sob qualquer tipo de obrigação ou necessidade para criar, e que o nosso não é o único universo que ele poderia ter criado, mas só um de um conjunto ilimitado de possibilidades. Além disso, ele repudia a tese leibniziana segundo a qual se Deus opta por criar, Ele tem de criar o melhor universo possível:

O erro é pensar que em função da sua infinita bondade Deus seja forçado a criar, ao invés de não criar, um determinado mundo melhor, em vez de criar algum outro que seja simplesmente bom; ou a criar um determinado mundo do qual o mal e o pecado sejam banidos ao invés de um mundo em que, visando um bem maior, o mal e o pecado fossem admitidos; a criar o “melhor dos mundos possíveis... Um hiato intransponível separa o bem infinito, não criado (i.e., Deus) de todo o universo de coisas criadas e criáveis. Ele está completamente em desproporção com elas... Mesmo para Deus não seria possível colocar a plenitude do ser não criado nos recipientes dos seres criados, ou encerrar o infinito no finito. Seja

³³ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 35.

³⁴ Journet, *The Meaning of Evil*, p. 43.

³⁵ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 47.

qual for o mundo que ele decida criar, o que então será manifestado da sua plenitude infinita jamais será equivalente ao que resta para ser manifestado. Haverá sempre uma margem infinita em que outros mundos poderiam ocorrer.³⁶

Reconhecendo que Deus poderia ter feito o mundo ou ter intervindo no seu desenvolvimento de tal modo a remover os seus piores horrores, Journet continua:

O mundo como um todo seria melhor? Talvez fosse. Mas se Deus cria, o que ele é levado a fazer em virtude da Sua justiça, sabedoria e infinita bondade? Ele é levado a fazer um mundo bom em que o mal não pode ao final prevalecer sobre o bem. Há um nível ou grau de bondade no mundo que não seja infinitamente insuficiente para exprimir a Bondade infinita? Há um mundo melhor do que outro que Deus deveria escolher se Ele não quisesse ser censurado? Eis aqui novamente a ilusão que nos faz pensar que a justiça e a sabedoria de Deus, e especialmente a Sua bondade, seriam melhores à medida que o mundo que ele criou fosse melhor – caso em que ele teria de ter criado um mundo infinitamente bom – e que se ele decide criar, ele seria forçado a criar o melhor de todos os mundos possíveis.³⁷

Há aqui um repúdio direto de um princípio que parecia autoevidente a Leibniz, e a controvérsia entre eles será apresentada quando discutirmos Leibniz e a sua teodiceia.³⁸

Podemos ver agora como Journet lida, contra o pano de fundo da sua doutrina, com os vários tipos de mal no mundo.

A propósito dos males diferentes do próprio pecado – ou seja, a dor e o sofrimento, sejam eles suportados pela humanidade punitivamente ou pelos

³⁶ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 104, 110-111.

³⁷ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 115.

³⁸ Veja p. 230 e seguintes.

animais inferiores não punitivamente —, Journet se questiona se esses males são desejados por Deus. Ele replica que eles não são desejados por Deus diretamente e como tais, mas são indiretamente desejados por Ele, ou permitidos, como efeitos colaterais inevitáveis ou acidentais da promoção de algum bem maior.

O mal na natureza e o mal da punição, que não são desejados ou visados por si mesmos, e que só são desejados em função do bem que eles incluem, podem ser tratados como desejados *acidentalmente* ou, mais corretamente, *permitidos*.³⁹

Journet usa aqui um princípio análogo de justificação que é familiar na teologia católica moral sob o nome de regra ou princípio do duplo efeito. Essa regra estabelece que quando alguém executa uma ação visando um bem suficientemente importante que ele vê como resultado, porém em uma situação tal que efeitos secundários maus serão inevitavelmente acarretados, o agente não é moralmente censurável por estes últimos. Como Aquino, que originalmente propõe esse princípio, afirma

nada impede um ato de ter dois efeitos, somente um dos quais é intencionado, enquanto o outro é à parte da intenção. Ora, atos morais são especificados (como bons ou maus) de acordo com o que é intencionado e não de acordo com o que é à parte da intenção, visto ser isso acidental...⁴⁰

Por exemplo, um homem letalmente atacado por outro pode defender a sua própria vida do único jeito disponível na circunstância, mesmo que isso envolva matar o assaltante. Nesse caso, o principal efeito da sua ação, salvar a sua própria vida, é bom, e o fato de haver um efeito secundário indesejável e inevitável na morte do agressor

³⁹ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 77. Em vez de “o bem que os males incluem”, a discussão de Journet como um todo sugere “o bem que os inclui”.

⁴⁰ *Suma Teológica*, II/II, Q. LXIV, a. 7.

não impede a ação de ser moralmente permissível. Ou ainda, em uma “guerra justa”, uma cidade pode ser bombardeada como um alvo militar lícito mesmo se houver um número indesejável de baixas civis. Esse efeito secundário lamentável não revoga a retidão da ação, que visa um resultado moralmente correto. Ou ainda, em uma gravidez, um útero canceroso pode ser retirado para salvar a vida da mãe, mesmo que o efeito secundário sabido da operação seja a morte da criança não nascida.⁴¹

A partir do mesmo princípio básico, Journet 1) justifica o elemento do sofrimento na natureza como um efeito secundário inevitável da criação de um universo rico e variado; e 2) da mesma forma, justifica o mal do sofrimento humano (que é sempre, para Journet, a punição pelo pecado) como o efeito secundário da preservação de Deus da ordem moral. Então vejamos:

1) A respeito das dores dos animais que ocorrem incessantemente dentro da economia da natureza, Journet diz que “o mal da natureza é permitido no sentido de que ele é em si mesmo inseparavelmente conectado com o bem que é visado e diretamente desejado por Deus”;⁴² pois “a evolução do universo não prossegue sem destruição, novas formas de vida tomando o lugar das antigas”.⁴³

O mal na natureza [diz Journet] não é visado por Deus. O que ele visa é o bem em todas as suas incontáveis proliferações [...] Porém esse bem visado por Deus inevitavelmente carrega um elemento de nada e privação que deve ser admitido e que é nesse sentido desejado indiretamente. As formas do mal na natureza, com as suas proliferações, são desejadas indiretamente por Deus à medida que elas acompanham as formas e proliferações do bem que são diretamente desejadas por Ele.⁴⁴

⁴¹ Por outro lado, no caso de outra operação em que a morte da criança fosse *diretamente* intencionada, mesmo que fosse para salvar a vida ou preservar a saúde da mãe, a regra do duplo efeito não pode (de acordo com a Igreja Católica) ser aplicada para justificar a operação.

⁴² Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 147.

⁴³ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 74.

⁴⁴ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 181.

Journet elabora essa posição em relação aos sofrimentos dos animais. Ele assinala que “o que explica a presença do sofrimento nos animais é precisamente a perfeição e a delicadeza das suas constituições orgânicas”, e continua:

Eliminar a vulnerabilidade dos órgãos de um animal seria eliminar o próprio animal; e isso seria privar o universo desse imenso campo da vida, incomparavelmente rico e variado, que se estende do mundo inferior dos minerais e às plantas até ao homem.⁴⁵

Journet então levanta a inevitável questão: “dada a existência do nosso mundo animal e, portanto, do sofrimento, a totalidade do sofrimento não poderia ter sido menor?”. E responde nos seguintes termos:

A única resposta é, obviamente, que ela poderia ser menor. E também poderia ter sido maior. Aqui, novamente, temos de evitar a armadilha em que caiu Leibniz de supor que há um Deus forçado por sua infinita bondade a criar um mundo particular em vez de qualquer outro, e forçado, ao final, a criar o melhor de todos os mundos possíveis.⁴⁶

Ora, o sofrimento dos animais constitui um dos aspectos do problema do mal que mais gera perplexidade. Embora esse não seja talvez o mais grave e opressivo das muitas formas do mal, ele pode, não obstante, ser o mais difícil de entender; pois além de ser uma parte do problema geral do mal, ele é envolvido pelo mistério impenetrável adicional da inacessibilidade. Não temos conhecimento da qualidade da experiência abaixo do nível da autoconsciência e podemos apenas fazer conjecturas em relação às quais é bem provável que estejamos a projetar a nossa forma humana de experiência nas criaturas cujas vidas são vividas em um nível muito diferente. Essa distância mental entre nós

⁴⁵ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 139. Veja p. 140.

⁴⁶ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 139.

e os animais inferiores agrava o já profundo mistério constituído para nós por nossas existências e as suas dores. Pode ser que no fim o pensamento cristão possa ter refúgio somente nessa ignorância, sem professar uma solução positiva de qualquer tipo. Seja como for, quaisquer soluções positivas que forem apresentadas têm de ser sujeitas ao mais cuidadoso e cândido exame. O que então diremos da solução de Journet?

Ela mescla duas linhas da tradição teológica, cada uma das quais tem autoridade de peso por trás de si; mas a doutrina resultante, quando vista como um todo, deve ser categoricamente declarada como sendo autocontraditória e racionalmente inviável.

O apelo à distinção entre o “desejo” divino e a “permissão” divina, que é o análogo teológico da regra do duplo efeito na casuística moral, pode bem ser apropriado e iluminador em relação ao trato de Deus com os seres pessoais livres que Ele criou. Quando esses seres agem de um modo contrário aos desejos do Criador, pode ser adequado dizer que as suas ações são permitidas por Ele, mas não desejadas. Porém a distinção entre permitir e desejar pode não ter validade quando aplicada ao planeamento e criação do universo físico por um Ser onipotente.⁴⁷ A regra moral do duplo efeito pressupõe o poder limitado do agente a favor de quem ela é invocada. O indivíduo atacado pelo agressor, o soldado lutando em uma guerra justa, o médico cuidando de uma gravidez de risco, não são censuráveis em relação aos efeitos secundários das suas ações porque não são capazes de realizar seus propósitos primários bons sem ao mesmo tempo permitirem males secundários. No entanto, se estivesse no poder deles evitar isso e eles não o fizessem, não mais seriam isentos de censura. Por essa razão, não pode haver fundamento para o apelo ao duplo efeito no caso de um criador

⁴⁷ Veja Schleiermacher, *The Christian Faith*, p. 338.

onipotente. Por definição, o seu poder é não limitado e não insuficiente. Não se pode dizer que Ele *tem de* ou que Ele *possa apenas* criar um mundo em que a vida devora a vida e em que as criaturas são feridas, aleijadas, morrem de fome, congelam, adoecem, e são caçadas até a morte. E nem Journet de fato diz isso. Pelo contrário, já notamos que ele afirma contra Leibniz que “Deus poderia, de acordo com o seu poder absoluto, criar mundos melhores do que o nosso”.⁴⁸ Aplicando essa doutrina à dor dos animais em uma passagem citada antes, ele então se pergunta: “dada a existência do mundo animal, e assim do sofrimento, a totalidade do sofrimento não poderia ser menor?”. A única resposta encontrada por Journet é que “obviamente ela poderia ter sido menor”.⁴⁹ Além disso,

o nível da ordem interna do mundo poderia ser elevado, dessa forma refletindo melhor a bondade do seu Fim supremo? A essa questão não pode haver hesitação em relação a responder que tudo isso seria realmente possível. Deus poderia, e ainda o pode, tornar este nosso mundo melhor.⁵⁰

Em vista disso, o que se tornou a distinção com a qual começou Journet entre o desejo divino e a permissão divina? Journet não está afinal afirmando (como o fez Leibniz) que Deus desejou o melhor dos mundos que ele podia e permite só aqueles males que são inevitavelmente anexados a ele. Ao invés disso, ele está dizendo que Deus desejou este mundo específico, com este em vez de um volume menor de mal natural no seu interior. No contexto de uma decisão divina de criar este universo e não um que fosse melhor, a sugestão de que Deus permite, mas não intenciona os males perde toda a sua força. De fato, as duas posições que Journet espousa – que Deus meramente permite o mal natural como

⁴⁸ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 113.

⁴⁹ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 139. Citação mais completa na p. 142.

⁵⁰ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 113. Veja p. 114-115.

um concomitante inevitável para alcançar um bem maior, e que Ele poderia, caso quisesse, criar, em vez deste, um outro mundo melhor livre desses males – são mutualmente destrutivas. Não se pode dizer que Deus não é censurável a respeito do mal natural em nosso mundo porque Ele só permite o mal como algo inseparável do bem do mundo, e que Ele poderia, caso quisesse, ter criado um mundo melhor em que haveria menos males naturais. A doutrina leibniziana de que este é o melhor de todos os universos possíveis pode sustentar a afirmação de que Deus meramente permite determinado mal como inevitável no melhor mundo que pode ser criado. Mas Journet rejeita a fundação para essa defesa ao mesmo tempo em que quer reter a própria defesa; e, portanto, o resultado da sua doutrina fica envolvido em contradições devastadoras.

2) No caso do sofrimento humano, que é sempre fundamentalmente a punição pelo pecado, o mesmo princípio básico leva à afirmação de que Deus não deseja diretamente e como tais as dores que os homens sofrem, mas indiretamente intenciona-as como efeitos colaterais do seu desejo por outra coisa, que é o bem.

É a ordem do universo que Deus deseja; a punição, que Ele não quer ou não intenciona – e Deus não deveria ser visto como um torturador –, é o dano autoinfligido por aqueles que se rebelam contra a ordem que, sendo divina, jamais poderia ser perturbada por uma criatura.⁵¹

Esse é um apelo ao que foi chamado, quando discutíamos Agostinho, de princípio do equilíbrio moral, um equilíbrio que não é danificado pelo pecado à medida que o pecado é totalmente compensado pela justa punição. Assim,

a ordem da liberdade e da moralidade é uma ordem particular feita para retornar, por um caminho ou outro, à ordem universal. Naqueles indivíduos que recusam o influxo do amor criativo, a privação que eles escolhem como quinhão é a seu próprio modo uma

⁵¹ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 75.

admissão perpétua de que a plenitude está em Deus, e também é uma prova da íntima superabundância própria ao amor. Ver isso é ver como os próprios males do pecado e do inferno retornam à ordem universal, certamente não como um componente, uma parte estrutural, mas privativamente, como uma simples testemunha, de um modo inadequado e finito, da plenitude infinita de Deus. Essa percepção do mal não perturbará a paz interna de ninguém.⁵²

Já comentei criticamente o princípio do equilíbrio moral como foi invocado por Agostinho, e da mesma forma sou incapaz de aceitar a sugestão de Journet de que o mal, na forma da dor punitivamente infligida, “não perturbará a paz interna de ninguém” enquanto existir em uma polaridade ordenada do pecado e da punição. O princípio envolvido surge de um modo de pensar impessoal e legalista que é estranho em espírito àquele do nosso Senhor. Nos ensinamentos de Jesus, o Pai celestial é visto como amando os seus filhos humanos individualmente e como buscando a salvação deles como um pai humano poderia procurar o seu filho perdido, ou uma governanta parcimoniosa uma moeda perdida, ou um bom pastor a sua ovelha desgarrada. Esse ensinamento seguramente sugere que se o filho pródigo não tivesse retornado para casa, mas tivesse, ao invés disso, se perdido totalmente de seu pai, o fato de que isso foi uma falha apenas do filho e que o equilíbrio moral do universo não foi danificada por isso não abrandaria de forma alguma o amor ferido do pai. Pelo contrário, ele seria deixado com um profundado e permanente sentimento de angústia. E da mesma forma sentimos, vendo nos evangelhos o amor divino cobrindo todas as distâncias para buscar e salvar aqueles que foram perdidos, que, se no fim dos tempos alguns serão finalmente autoexcluídos da vida eterna e da felicidade do Seu Reino, Deus não apenas notará com satisfação que os saldos morais estão equilibrados, mas Ele, “sem quem nem um pardal cai”, tem de ser eternamente infeliz pela perda de seres que “são mais valiosos do que muitos

⁵² Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 279.

pardais”. O princípio do equilíbrio moral – conforme o qual o universo contendo o pecado e as consequentes punições apropriadas é tão valioso aos olhos de Deus como um universo sem o pecado, porque ele não é menos moralmente ordenado – exclui a grande realidade central da fé cristã, que é o amor de Deus por suas criaturas humanas, um amor totalmente livre e miraculosamente transformador. Mas um princípio que excluiria o coração do evangelho é irreparavelmente subcristão, e dele pode-se apenas esperar que leve ao desenvolvimento de uma teologia subcristã.

5.4 O pecado e o inferno segundo Journet

Deixamos agora o que é para Journet o tópico teologicamente secundário do sofrimento humano e do mal na natureza e voltamos a nossa atenção para o que é para ele a principal questão do pecado. O pecado é tratado com base em princípios bem diferentes. Enquanto o mal da natureza é “tolerado e aceito por Deus... desejado indiretamente e por acidente”,

o mal do pecado, por outro lado, em si mesmo é irremediavelmente não conectado com qualquer coisa boa e age somente para destruir a obra de Deus; assim, a questão de saber se ele poderia, mesmo indiretamente ou por acidente, ser desejado por Deus, não tem lugar. Ele é permitido, tolerado e sofrido em um sentido completamente diferente daquele do mal da natureza; ele é permitido como uma rebelião, uma ofensa, que Deus não pode desejar seja de que modo for, que ele não pode aquiescer ou consentir sem negar o seu próprio ser, que ele poderia certamente suprimir pela força e erradicar completamente, mas que também ele pode, ao decidir respeitar a resistência das nossas vontades, permitir que aconteça e que indiretamente gere frutos em outras coisas.⁵³

⁵³ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 147.

Desenvolvendo a “defesa do livre-arbítrio”, Journet apela para a conexão necessária entre a liberdade finita e a possibilidade do pecado. “Deus é capaz de não criar seres livres, mas se ele os cria, eles serão capazes de cair”.⁵⁴ Se perguntamos por que Deus criou criaturas dependentes e falíveis, a resposta é que “ser capaz de pecar e efetivamente não pecar pressupõe um ato de escolha livre e amor voluntário. E esses atos são tão caros a Deus que em seus olhos eles justificam todo o mundo da criação, especialmente a criação de seres livres”.⁵⁵

Journet levanta a questão se Deus, caso tivesse desejado, poderia ter criado homens de tal forma que eles fossem “impecáveis” e incapazes de pecar. Dever-se-ia notar que essa não é exatamente a mesma questão que foi levantada pelos filósofos contemporâneos que perguntaram se Deus poderia ter feito os homens de tal modo que eles de fato sempre agissem corretamente. Essa questão é, na terminologia de Journet, se Deus poderia ter feito uma criatura livre e capaz de pecar de tal modo que ela, apesar disso, sempre escolhesse ser boa. Se a questão fosse colocada nesses termos, creio que a resposta de Journet seria a de que Deus não poderia fazer isso porque o que se propõe é autocontraditório. Mas Journet também diria que Deus sabia acerca de cada ser livre possível cuja criação Ele considerou se ele iria ou não se apegar ao bem; com a implicação de que Deus, se Ele assim o desejasse, poderia ter dado existência só àqueles seres que ele soubesse que, se Ele os criasse, iriam persistir no caminho do bem.⁵⁶ Nesse sentido mais complicado, Deus poderia ter criado uma raça de seres livres que livremente seriam fiéis a Ele.

Embora isso esteja implícito na discussão de Journet, ele escolheu chegar a essa conclusão por uma rota mais complicada. Perguntando se Deus poderia ter feito homens que não pecassem, ele responde:

⁵⁴ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 149.

⁵⁵ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 151.

⁵⁶ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 153.

Deus não poderia criar seres livres impecáveis por natureza, mas ele poderia criá-los impecáveis por disposições sobrenaturais da providência divina... Assim, os anjos e os eleitos, dominados pela visão imediata e ininterrupta da divindade, gozam da feliz impossibilidade de pecar. Eles aderem fielmente a Deus por um consentimento que é, por assim dizer, além da nossa divisão dos atos em necessários e livres... Por tudo isso, eles não são desprovidos de livre-arbítrio, pois além dessa adesão a Deus que fundamentalmente retifica as suas vontades, “existe uma miríade de coisas que eles podem fazer ou não fazer”.⁵⁷

Isso aparentemente significa que uma criatura livre finita não pode ser impecável por natureza, mas que Deus pode torná-la impecável por uma operação interna da graça divina que não destrói a liberdade da Sua criatura.

Journet se pergunta na sequência, em uma passagem que continua a que foi citada anteriormente,

Se Deus faz isso no mundo do além para as suas criaturas que foram fiéis, passado o tempo de provação delas, por que ele não fez isso desde o início, criando anjos e homens no céu e mergulhando-os imediatamente no oceano da sua beatitude infinita? Desde o começo elas teriam sido intrinsecamente impecáveis, “tendo em si mesmas um princípio de estabilidade preservando-as inteiramente do pecado”.⁵⁸

Journet responde a essa crítica como se segue:

Deus poderia ter feito isso. Se levarmos em conta o seu poder absoluto, ou o que ele poderia ter feito em conformidade com a sua infinita sabedoria e bondade, diremos sem hesitar que ele poderia ter criado todos os anjos e homens na beatitude celestial. É verdade que se Deus tivesse escolhido esse curso, o mundo não teria conhecido o pecado, e teria sido melhor.⁵⁹

⁵⁷ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 152-153. A citação na conclusão de Journet é retirada de São Tomás, *De Veritate*, Q. XXIV, a. 1.

⁵⁸ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 153. Citação do *De Veritate*, Q. XXIV, a. 9.

⁵⁹ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963.

Mas ele imediatamente acrescenta uma restrição que nos move em direção ao coração de sua teodiceia:

Pelo menos, teria sido melhor de um ponto de vista, porém, em um mundo glorificado desde o início, não teria havido espaço para o perdão da redenção e para o mistério da ressurreição de Cristo e uma Igreja renascida.⁶⁰

Porque, ele acrescenta na próxima página,

somente *in statu viatoris*, em que a ambivalência natural de cada criatura livre é respeitada, de tal forma que ela pode ou aderir ou recusar-se a aderir à Fonte transcendente do seu ser, pode o ato supremo da opção ou preferência livre, com o qual Deus é amado pelas criaturas sobre todas as coisas e mais do que a elas mesmas, ser realizado. Esse ato, tão caro a Deus, não pode ser imposto, pois impô-lo seria colocar no seu lugar um tipo de ato diferente.⁶¹

Deus vê a livre escolha e o amor das suas criaturas como “a flor mais perfeita do seu paraíso, e para comprá-la ele está disposto a correr o risco de ser recusado por aquelas das suas criaturas que desejem rejeitá-lo”.⁶²

Neste ponto, somos forçados a perguntar, em vista do que foi dito antes, por que o criador onipotente deveria, ou mesmo como ele pode, “correr o risco” de ser recusado por Suas criaturas? “Risco” implica incerteza, como se Deus tivesse de esperar em ignorância para ver se as Suas criaturas permaneceriam fiéis a Ele ou se rebelariam. Mas Journet prega que Deus viu (ou, como dizemos em nosso modo temporal de falar, previu), antes de ter decidido levar a efeito, tudo o que se seguiria do plano particular da criação que Ele de fato realizou. “Deus, que conhece todas as coisas não por previsão ou por memória, mas por

⁶⁰ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963.

⁶¹ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 154.

⁶² Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 252.

pura visão, somente levou a cabo o seu plano uma vez que já tinha considerado a partir da eternidade todas as recusas livres de suas criaturas”.⁶³ Nesse caso, pareceria que Deus, caso tivesse desejado, poderia ter realizado um plano diferente em que não haveria recusas das Suas criaturas, porque só seriam incluídas no plano as criaturas que sempre iriam livremente adorar e amar o Criador.

Portanto, por que Deus criou o universo que inclui seres a respeito dos quais Ele sabia que iriam rejeitá-lo? Journet aceita a sugestão arrojada e estimulante do *Exsultet*: “*O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!*” (Ó culpa feliz que mereceu um tal e tão grande redentor). Ele diz que

Deus permite, de fato, que o mal ocorra de tal forma a retirar um grande bem daí... O mundo da criação no estado de inocência era bom. O mundo da natureza caída e redimida é bom também; seguindo o caminho apontado pelo *Exsultet*, damos um passo a mais afirmando que ele é em suma melhor do que o mundo original da criação.⁶⁴

De fato, “a queda original foi permitida somente com vistas à Redenção do mundo pelos sofrimentos do Cristo”.⁶⁵ Pois Deus “só permitiu a irrupção do mal do pecado em seu primeiro universo da criação porque ele previu o estabelecimento de um universo de redenção que como um todo seria melhor”.⁶⁶ De fato, Journet adota até mesmo a asserção de São Francisco de Sales de que o estado redimido é cem vezes mais valioso do que o estado de inocência.⁶⁷

Aqui, pois, temos uma razão por que Deus não só fez criaturas falíveis, mas criaturas falíveis das quais a queda já havia sido prevista por Ele “do ponto

⁶³ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 231-232.

⁶⁴ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 259.

⁶⁵ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 246.

⁶⁶ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 124.

⁶⁷ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 258.

de vista da eternidade”. Há aqui uma concepção religiosamente e moralmente profunda cujo arrojo equipara-se à profundidade do problema e que seguramente deve constituir um dos poucos autênticos lampejos de luz que possuímos sobre o mistério do mal. Contudo, o valor desse precioso lampejo de iluminação é infelizmente bastante obscurecido na teodiceia católica (e também na calvinista) por uma escatologia que restringe a um segmento arbitrariamente selecionado da humanidade essa dádiva divina de um bem maior que surge a partir do mal do pecado. Dadas as premissas de que “Deus quer salvar a todos os homens”⁶⁸ e que Ele por meio de uma graça irresistível é capaz (embora não o seja obrigado) de salvá-los,⁶⁹ poder-se-ia esperar a conclusão de que Ele de fato irá salvar a todos os homens. Essa lógica é seguida somente por um ramo minoritário na tradição cristã – embora um ramo minoritário que é hoje provavelmente maior do que era em qualquer período prévio. Porém, de acordo com a ainda dominante tradição, o resultado será duplo, exprimido por meio de um céu eterno e um inferno eterno. “Deus quer salvar a todos os homens: se eles são salvos, a glória é Dele, e se eles não são salvos, a falta é deles”,⁷⁰ diz Journet. Pois Deus primeiro aproxima-se da alma de tal modo que ela pode livremente responder ou falhar em responder a Ele. “Nesse momento, depende de nós se nos opomos à sua vontade salvadora universal, erguemos obstáculos aos seus planos ou rejeitamos o seu generoso amor”.⁷¹ Se nesse estágio deliberadamente nos afastamos de Deus, e continuamos a fazer o mesmo até o momento da morte, nós, desse modo, nos condenamos. Para aquelas outras almas, contudo, que não recusam Deus no ponto em que Ele deu a elas a liberdade e a responsabilidade plena de consequências,

⁶⁸ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 155.

⁶⁹ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 157-158

⁷⁰ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 155.

⁷¹ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 156.

ele pode, sem fazer a elas qualquer violência ou infringir a estrutura metafísica das suas liberdades, fazê-las, sob uma influência irresistível, pronunciar aquele assentimento que as eleva acima de si mesmas, retira-as da órbita e abre para elas a porta para a sua intimidade e para a visão beatífica.⁷²

Por um lado, ninguém pode salvar a si mesmo, mas só pode permitir que Deus o salve; mas por outro, cada pessoa pode impedir a sua salvação, trazendo com isso a sua própria danação.

Isso representa, conforme Journet, a maneira normal ou ordinária do tratamento de Deus para conosco. Contudo, é possível para Ele, em função do Seu poder divino, abordar os homens com “a influência soberana sob a qual eles certamente terão de dar o seu consentimento, terão de dizer sim, e não mais deliberar ou escolher entre o bem e o mal”.⁷³ Ele pode fazer isso “sem infringir a estrutura metafísica do nosso livre-arbítrio, que apenas ele, como o seu criador, pode mover a partir do seu interior”.⁷⁴ Em vista disso, Journet considera posteriormente em sua discussão a possibilidade de que “sem destruir a estrutura metafísica das suas liberdades [Deus] poderia desde o começo submeter [todos os homens] a uma influência que irresistivelmente os impeliria para o ato salutar – “embora as nossas vontades resistam, vós as pressionais graciosamente em vosso serviço” – e assim salvaria mesmo aqueles que fazem um esforço para resistir a ele”; e Journet replica, “Sim, como já foi dito, Ele tanto pode como realmente faz isso, e muito frequentemente”.⁷⁵

Surge agora uma questão que é hipotética, mas que apesar disso é crucial para a teodiceia: Deus poderia, caso desejasse, ter exercido uma influência irresistível

⁷² Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 155-156

⁷³ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 158.

⁷⁴ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 158.

⁷⁵ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 168.

da Sua graça na alma dos homens de tal modo a levar *toda* a humanidade livremente à salvação? Journet continua:

Ele poderia sempre agir assim? Perguntar isso a respeito de Deus seria esperar dele um mundo diferente daquele que ele escolheu criar, um mundo em que o extraordinário seria ordinário, e a exceção seria transformada em regra... Mas as exceções não poderiam pelo menos ser mais frequentes? Talvez elas pudessem ser. Mas a questão real é outra. Podemos demandar que Deus cause mesmo uma exceção singular à regra ordinária do seu poder subordinado (isto é, o seu poder no interior e sem alteração da estrutura do universo que ele fez)? A bondade divina, tendo dado às suas criaturas tanta ajuda que, se elas a rejeitarem, a falta deveria ser somente delas [...] é compelida, sob pena de cessar de ser infinita, a quebrar a resistência de quem livremente escolhe rebelar-se contra ela? Não é essa questão, mas é outra que julgamos irrespondível: por que Deus algumas vezes faz o que Ele de forma alguma é compelido a fazer? E por que Ele faz isso para uma pessoa em vez de outra? Aqui é onde devemos escutar Santo Agostinho: “Não julgue se você não quiser errar”.⁷⁶

Provavelmente, essa passagem crucial deixará intacto, ou mesmo intensificará, a apreensão do leitor que não está comprometido por uma questão de obediência à solução tomista. Primeiramente, não é uma defesa adequada de uma organização do universo no qual muitas criaturas são condenadas dizer que para haver menos criaturas condenadas Deus teria de alterar essa organização! Pois a afirmação do crítico é que tal organização *deve* ser alterada, e de fato nunca deveria ter sido instituída. Em segundo lugar, a questão propriamente dita não é se temos o direito de *exigir* que Deus exerça o Seu poder de redimir os pecadores recalcitrantes ou se Deus é obrigado “sob pena de cessar de ser infinito” a salvar

⁷⁶ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 168-169.

todos os homens, mas sim se um Deus que não escolhe salvar tantos quanto possa salvar pode ser descrito como perfeitamente bom e amoroso.

Em vista dessas dificuldades enormes, penso que a teodiceia cujas linhas gerais nós agora traçamos pareceria totalmente insuficiente para um investigador contemporâneo a quem ela pudesse ser oferecida em defesa da crença cristã. Pois o agnóstico moralmente sensível não reconhecerá como boa uma divindade responsável pelo pecado e sofrimento das Suas criaturas pelo menos nestes dois níveis: *i*) Ele cria seres pessoais que sabe que cairão no mal e no sofrimento eterno de tormentos dos condenados caso continue o processo de criar esses seres; e *ii*) embora Ele seja capaz, como o criador deles, de influenciar esses seres a partir de dentro e sem interferir na sua liberdade pessoal, afastando-os então das suas maldades e conduzindo-os no caminho correto, Ele faz isso só em alguns casos arbitrariamente selecionados. Esse Deus é no fim responsável pelo pecado e pela miséria da legião de almas perdidas, não no sentido de que Ele é a causa dos seus pecados, nem no sentido de que Ele é responsável ou justificável perante a alguém por Seus atos, mas no sentido de que a existência de todo o estado infeliz de coisas está pendurada pela condição necessária do fio da onipotente livre escolha divina. A situação presente não poderia ter sido realizada se Deus não tivesse agido de certo modo; e Ele agiu desse modo sabendo o que daí resultaria. Diante desse quadro teológico, poderia ser dito pelo agnóstico que um Deus de bondade e amor ilimitados não teria gratuitamente criado pessoas cujos destinos seriam o pecado e a miséria eternos ou, alternativamente, que tendo criado essas pessoas, Ele, em sua misericórdia, as teria salvado, mesmo que merecessem a punição, e, na fonte infinita da Sua graça infinita, Ele teria permitido a elas que no fim fossem cidadãs dignas e felizes do Seu Reino. Certamente, se imaginamos seres humanos possuindo um poder análogo de criação e previsão – talvez em relação a pessoas como os bebês de tubos de ensaio do *Admirável Mundo Novo*

de Aldous Huxley –, que então usassem esse poder e presciência para produzir pessoas que eles sabem que serão livremente más e merecidamente miseráveis, encararíamos esses deuses cientistas muito mais como demoníacos do que como divinos e de forma alguma deveríamos ter para com eles qualquer inclinação para a confiança e o amor. E ainda assim eles estariam agindo (seja por qual motivo for) do mesmo modo que se diz que Deus age.

Esse é o modo como a teodiceia católica pode afetar um agnóstico. E esse é também o modo que ela afeta o presente autor, como um cristão não comprometido com as doutrinas especulativas agostinianas e tomistas. O contraste entre as más novas de um Deus que deliberadamente faz criaturas para as quais ele também faz o inferno e as boas novas do Deus do amor ouvida nas parábolas e pregações de Jesus é tão grande que não posso encará-las como igualmente verdadeiras; e toda propensão natural para a fé, para a esperança e para a caridade responde à visão de Jesus de um Pai celestial em vez daquela de um Cientista onipotente que lida tão friamente com as Suas criaturas finitas.

CAPÍTULO 6

O problema do mal no pensamento reformado

6.1 Agostinho e os reformadores

Há muito se reconhece que a Reforma do século XVI foi teologicamente um revivescimento do agostinianismo.¹ Lutero e Calvino citaram extensivamente Agostinho e viam-no como apresentando o melhor da sabedoria da antiga Igreja, não contaminada pelas aberrações ulteriores da escolástica medieval. Mas sempre foram as seções bíblicas e teológicas dos escritos de Agostinho, e não as seções mais especulativas e filosóficas, que atraíram os reformadores.²

¹ Por exemplo, Benjamim B. Warfield disse que “a Reforma, considerada a partir do seu interior, foi o triunfo final da doutrina agostiniana da graça sobre a doutrina agostiniana da Igreja” (*Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. Hastings, v. II, p. 224). Walther von Loewenich, em *Von Augustin zu Luther* (Wittenberg: Luther Verlag, 1959), enfatiza – especialmente no ensaio “Was bedeutete uns Evangelischen Augustin?” – a continuidade entre Agostinho e os reformadores. As numerosas citações que Calvino fez dos textos de Agostinho, revelando o seu imenso respeito pelo autor deles, são exaustivamente estudadas por Luchsius Smits of Louvain em *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin* (Assen: Van Gorcum & Co., 1957-1958, 2 v.). Smits conclui que “Calvino viu-se a si mesmo como estando de acordo com Santo Agostinho em todas as questões fundamentais, e voluntariamente ressaltou essa harmonia quando respondia a seus adversários” (I, 259).

² Veja L. Smits, op. cit., I, 270. Calvino exprime a sua intenção de não usar (em vez de positivamente rejeitar) a análise privativa do mal de Agostinho em *De Aeterna Dei Praedestinatione* (1552):

Eles eram agostinianos do lado paulino dos seus pensamentos e não do lado neoplatônico. No que diz respeito ao problema da teodiceia, isso significa que os reformadores não tinham uma teoria geral da natureza do mal assim como ofereceu Agostinho em sua análise privativa, no uso do princípio de plenitude e na sua concepção de uma perfeição estética do universo. Por outro lado, eles compartilhavam plenamente, e mesmo levaram mais adiante, a forte doutrina de Agostinho da queda do homem e o seu contrapeso na igualmente forte doutrina da predestinação.

Presumivelmente, a falta de interesse dos reformadores em uma teodiceia filosófica geral é negativamente devida à ausência de qualquer heresia sobre o tema a ser combatida na época, tal como confrontou Agostinho no maniqueísmo, e positivamente às suas adesões apaixonadas às Escrituras como a fonte normativa da verdade cristã. Assim, a teologia dos reformadores, fielmente construída sobre o princípio da *Sola Scriptura*, lembra-nos por seu silêncio de que a filosofia agostiniana do mal é uma obra de análise e especulação humanas, e que a ela não se deveria conceder o *status* de verdade revelada. Foi deixado para o século XVIII reviver os aspetos mais filosóficos da tradição agostiniana da teodiceia, que foram conduzidos do mundo antigo ao neoplatonismo e então ao platonismo de Cambridge no século XVII.³ No “otimismo” do século XVIII (que foi um fenômeno protestante), o tema estético agostiniano, com o seu

“Não direi como Agostinho, embora prontamente abrace a sua afirmação como verdadeira, que no pecado assim como no mal não há nada de positivo. No entanto, esse é um argumento que não satisfaz a muitas pessoas” (Calvino, *Corpus Reformatorum*, v. VII, p. 353). Sobre a posição dos reformadores em relação à concepção privativa do mal, veja também Julius Müller, *The Christian Doctrine of Sin*, 1868, I, 294-295.

³ Ralph Cudworth, em *True Intellectual System of the Universe* (1678), uma obra central do platonismo de Cambridge, lida com o problema da teodiceia no capítulo V, seção 5, e usa vários temas que posteriormente aparecerão no ensaio do Arcebispo King *Essay on the origin of Evil*:

princípio de plenitude relacionado e a sua análise privativa do mal, tornou-se central, como veremos no próximo capítulo, ficando as doutrinas agostinianas mais teológicas subordinadas a ele. Sem dúvida, esse desenvolvimento reflete a mudança no clima intelectual do Ocidente que é conhecida como Esclarecimento ou *Aufklärung*. Dois séculos depois do período do Esclarecimento, e, de fato, como uma reação contra ele, encontramos na teologia neorreformista de Karl Barth a tentativa, por meio de sua doutrina do *das Nichtige*, de restaurar um dos elementos da tradição agostiniana que os reformadores deixaram de lado e de integrar esse elemento mais intimamente do que o fez o próprio Agostinho na estrutura teológica tradicional. No entanto, devemos começar com a Reforma, tomando as *Institutas* de Calvino como nossa fonte teológica.

o pensamento de que a origem do mal reside tanto na inferioridade necessária das coisas criadas em relação ao Criador e na não compossibilidade de vários bens; que Deus faz com que o mal contribua para a harmonia do todo; que temos de julgar o todo e não as partes; que o mal é necessário assim como são necessárias as cores escuras em uma pintura ou os papéis mais vulgares em um drama. Essas últimas imagens remontam a Plotino e, antes dele, aos estoicos. Para um eco direto, veja esta passagem de Plotino: “Somos como pessoas ignorantes a respeito de pintura que se queixam de que as cores não são belas em toda a pintura: mas o Artista coloca os tons apropriados em cada ponto... Além disso, estamos a censurar um drama porque as pessoas não são todas, mas ele inclui um servo e um rústico e algum palhaço insultante; mas retire esses caracteres baixos e o poder do drama se esvai; eles são partes e parcelas dele”. (Enéadas, III, 2, 11) com esta de Cudworth: “Mas somos como espectadores inábeis de uma pintura que condenam o pintor porque ele não colocou cores vivas em toda a tela; mas ele adaptou as suas cores a cada parte ordenadamente, dando a cada uma o que a ela pertencia. Ou ainda somos como aqueles que criticariam uma comédia ou tragédia porque nem todos que nelas atuam são reis ou heróis, mas alguns servos e palhaços rústicos são também introduzidos, falando de maneira rústica (True Intellectual System, Andover: Gould e Newman, 1837, v. II, p. 339-340). Um uso mais antigo do símile ocorre nas *Meditações* de Marco Aurélio, VI, 42. Elementos da teodiceia neoplatônica também aparecem nos escritos de outro platonista de Cambridge, Henry More, *Divine Dialogues*, 1688, diálogo 2. Outra obra do período em que alguns dos mesmos temas ocorrem incluem *The Moralists* (1709) de Anthony Ashley Cooper, Earl de Shaftersbury; várias versões do *De malorum subsistentia* do filósofo neoplatonista Proclus (410-484 d.C.); e (embora não de um platonista) *Princípios do Conhecimento Humano* (1710) de Berkeley, § 153. Antes desses encontramos a noção do mal como não ser nas *Meditações* de Descartes, IV (1641).

Calvino

6.2 A queda e a predestinação em Calvino

Não é preciso descrever em detalhe os ensinamentos de Calvino sobre a origem do mal na queda das criaturas livres, pois o seu pensamento segue aqui de perto o pensamento de Agostinho assim como ele foi descrito no capítulo 3. É verdade que Agostinho deu maior ênfase à queda pré-mundana dos anjos, enquanto Calvino se dá por satisfeito na maioria das vezes tratando a origem do mal nos termos da mais familiar queda humana. Mas visto que Agostinho não permite que o defeito anterior dos anjos mitigue a culpabilidade da primeira falha humana, a diferença prática é apenas que Agostinho descreve a queda duas vezes, primeiramente nos lugares celestes e então de novo sobre a terra, enquanto Calvino concentra a sua atenção sobre a queda terrestre.⁴ O homem, ele diz, foi criado como uma alma imortal em um estado de retidão, “de tal forma que a sua razão, entendimento, prudência, e julgamento não só eram suficientes para a direção da sua vida terrestre, mas por meio deles os homens elevavam-se até Deus e à bem-aventurança eterna... A escolha de Adão do bem e do mal era livre, e não só isso, a mais alta retidão encontrava-se na sua mente e na sua vontade,

⁴ De fato, Calvino se refere brevemente à queda dos anjos, e (como Agostinho) reconduz o decreto divino de predestinação até essa primeira clivagem entre as criaturas criadas. Se a firmeza de um grupo de anjos, ele diz, “era fundada na boa vontade de Deus, a rebelião dos anjos do outro grupo prova que eles foram desamparados. Nenhuma outra causa desse fato pode ser aduzida senão a condenação que estava implícita no plano de Deus”. *Institutas*, III. XXIII, 4. [Neste capítulo, as citações das *Institutas* foram retiradas de *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNiell, Londres: S. C. M. Press Ltd., e Filadélfia: The Westminster Press, 1961, 2 v. (tradução de Ford Lewis Battles)]. [Cf. *As Institutas da Religião Cristã*, São Paulo: Cultura Cristã, 2006; *A Instituição da Religião Cristã*, São Paulo: Unesp, 2008].

e todas as partes orgânicas eram adequadamente ajustadas à sua obediência”.⁵ No entanto, Adão caiu, como descrito no Gênesis, e

depois que a imagem celestial foi nele obliterada, ele não foi o único a sofrer essa punição – que em lugar da sabedoria, virtude, santidade, verdade e justiça, com os adornos dos quais ele tinha sido ataviado, vieram as mais desagradáveis pragas, a cegueira, a impotência, a impureza, a vaidade, e a injustiça –, mas ele também envolveu e mergulhou os seus descendentes nas mesmas misérias.⁶

Essa é a corrupção hereditária do pecado original pelo qual “todos nós, que descendemos de uma semente impura, nascemos infestados com o contágio do pecado. De fato, antes de vermos a luz desta vida, nós somos maculados e manchados aos olhos de Deus”.⁷ E assim o homem perdeu a sua liberdade original e é agora escravo do pecado:

corrompido pela queda, (peca) voluntariamente, não involuntariamente ou por compulsão; pela mais impetuosa inclinação do seu coração, não por compulsão forçada pelo ardor de concupiscência pessoal, não por uma pressão de fora. E tão depravada é a sua natureza que ele pode ser movido ou impelido somente para o mal. Mas se isso é verdade, então é claramente expresso que o homem é seguramente sujeito à necessidade de pecar.⁸

⁵ *Institutas*, I, XV, 8. Veja Calvino, *Commentary on Genesis*, Edimburgo: Calvin Translation Society, 1847, sobre o cap. 2, v. 16 (Tradução de John King).

⁶ *Institutas*, II, I, 5. No entanto, note II, II, 12-16, onde Calvino explica que, enquanto a capacidade religiosa do homem é totalmente arruinada, a sua capacidade natural para a ciência, as artes e a comunhão entre os homens é retida.

⁷ *Institutas*, II, I, 5.

⁸ *Institutas*, II, III, 5.

Além disso, não só essa queda primitiva privou o homem da sua retidão, da sua liberdade e da sua esperança por uma vida eterna, mas ela também arruinou o mundo em que ele vive e trouxe sobre a nossa raça as dores e misérias da nossa presente existência. A queda de Adão, diz Calvino, “perverteu toda a ordem da natureza no céu e na terra”, de tal forma que as criaturas “carregam parte da punição merecida pelo homem, para proveito de quem elas foram criadas”.⁹

Essa é a perspectiva tradicional agostiniana e latina da queda do homem como um crime infinitamente pecaminoso e irreparavelmente desastroso, uma queda perversa e inexplicável da perfeição criada para o mais profundo abismo da depravação e da desgraça. Essa calamidade cósmica com todas as suas terríveis consequências é totalmente uma falta do homem, e desde esse primeiro ato fatal os seres humanos nascem sob uma maldição, já sentenciados à morte eterna. Até aqui a doutrina calvinista coloca a culpa pelo pecado e pelo sofrimento totalmente sob os ombros da humanidade.

Contudo, como na teologia de Agostinho, atravessa esse quadro uma doutrina que coloca o selo do decreto da predestinação divina, e, portanto, da responsabilidade divina derradeira, sobre a variada situação humana – uma situação que é tão esperançosa para alguns e (de acordo com o calvinismo) tão sem esperança para outros. Pois Calvino afirma enfaticamente que a predestinação divina não é uma questão de Deus prever o que cada homem livremente fará, e então recompensá-los de acordo com as suas ações, mas de Deus criar os homens de tal forma que eles, a partir das suas próprias naturezas, escolherão livremente seguir o caminho que lhes foi predestinado por Deus, alguns para o céu e outros para o inferno. “Chamamos de predestinação”, explica Calvino,

⁹ *Institutas*, II, III, 5. Veja *Commentary on Genesis*, sobre o cap. 2, v. 8, e cap. 3, v. 17-19.

o decreto eterno de Deus pelo qual ele determinou o que queria que acontecesse com cada homem. Pois os homens não são criados em condições iguais; antes, a vida eterna é preordenada para alguns, a danação eterna para outros. Portanto, como cada homem foi criado para um ou outro desses fins, falamos de cada um como predestinado à vida ou à morte.¹⁰

E ainda,

visto que a disposição de todas as coisas está nas mãos de Deus, ele assim decreta por seu plano e em sua vontade que entre os homens alguns nascerão destinados desde o ventre para uma morte certa, glorificando o seu nome por suas próprias destruições.¹¹ [...] de novo, pergunto: por que é o caso que a queda de Adão irremediavelmente envolveu tantas pessoas, junto com toda a sua prole, na morte eterna a não ser porque Deus assim o quis? [...] O decreto é horrível, confesso. Ainda assim ninguém pode negar que Deus tinha presciência do fim que o homem teria antes mesmo de tê-lo criado e, conseqüentemente, tinha presciência porque ele assim ordenou com seu decreto.¹²

E Calvino também não hesita diante da implicação de que se a danação de todos exceto de “um número limitado”¹³ dos descendentes de Adão é predestinada, assim também era a queda de Adão, em função da qual isso aconteceu:

E não deveria parecer-me absurdo dizer que Deus não só tinha presciência da queda do primeiro homem e nele a ruína de todos os seus descendentes, mas também ordenou isso de acordo com a sua própria decisão.¹⁴

¹⁰ *Institutas*, III, XXI, 5.

¹¹ *Institutas*, III, XXIII, 6.

¹² *Institutas*, III, XXIII, 7.

¹³ *Institutas*, III, XXIII, 7. Essa é a tradução conforme Battle. O latim é “*non multos*”, “não muitos”. A versão francesa de 1560 (da qual a extensão precisa da autoria de Calvino é disputada: veja a introdução de John T. McNeill da tradução de Battle, I, p. XXXVIII-XXXIX, n. 13) é “*quelque petite poignée de gens*”, “um punhado de pessoas”.

¹⁴ *Institutas*, III, XXIII, 7.

E combatendo a perspectiva tomista segundo a qual isso era uma questão de permissão divina e não de uma ordenação divina positiva, Calvino diz:

Mas por que devemos dizer “permissão” a não ser que seja porque Deus assim o deseja? Não é em si provável que o homem tenha buscado a perdição pela mera permissão de Deus e não por sua ordenação. Como se Deus realmente não houvesse estabelecido a condição que queria que a principal das suas criaturas se encontrasse.¹⁵

Portanto, a queda do primeiro homem foi decretada por Deus; e todos os descendentes de Adão herdaram involuntariamente a sua culpa, adquirindo com ela uma esmagadora predisposição para pecar. E visto que Deus mesmo assim colocou em marcha a sequência fatal que levou ao presente estado pecador do homem, a questão surge se os homens seriam justamente puníveis por seus pecados. Calvino supõe um objetor que pergunta: “Por que no início Deus predestinou alguns à morte que, visto que ainda não existiam, não poderiam ter ainda merecido a sentença de morte?”¹⁶ A sua resposta é que, embora predestinados, os homens pecam livremente e são, portanto, pessoalmente culpados e corretamente condenados.

¹⁵ *Institutas*, III, XXIII. 8. Veja *Commentary on Genesis*, cap. 3, v. 1, onde Calvino afirma que “Adão não caiu sem o decreto e o desígnio de Deus”. “Ofende aos ouvidos de alguns”, ele diz, “quando se diz que Deus quis a queda; mas o que mais, eu me pergunto, seria a permissão de Deus, que tem o poder de impedir, e em cuja mão todas as questões são colocadas, senão o seu decreto?... Entendo como um axioma estabelecido que nada é mais inadequado ao caráter de Deus do que afirmarmos que o homem foi criado por Ele com o propósito de ser colocado em uma condição de suspense e dúvida; donde concluo que, ao se tornar o Criador, Ele havia previamente determinado qual deveria ser a futura condição do homem”.

¹⁶ *Institutas*, III, XXIII, 3.

Se todos são tirados de uma massa corrupta, não surpreende que eles sejam sujeitos à condenação! Que eles então não acusem Deus de injustiça se forem condenados por uma sentença eterna à morte, para a qual eles sentem – quer queiram ou não – que são conduzidos pela própria natureza deles.¹⁷

Calvino está aqui fazendo uso da concepção da liberdade humana e da responsabilidade à qual chegou no livro II das *Institutas*. Podemos dizer que, de acordo com Calvino, ter uma vontade e ter o livre-arbítrio é a mesma coisa. Assim, o pecador, cuja natureza caída é tal que ele necessariamente quer erroneamente e não pode, com a sua natureza pervertida, querer retamente, permanece, apesar disso, um agente livre e responsável; pois ele age voluntariamente e não por compulsão externa.¹⁸ Deve-se notar que essa é precisamente a definição da liberdade usada pelo filósofo contemporâneo para criar dificuldades para a “defesa do livre-arbítrio” na teodiceia.¹⁹ Contudo, se essa definição da liberdade humana ajuda ou impede a teodiceia cristã, ela não serve para tornar inteligível a asserção de Calvino de que um pecador peca necessariamente, a partir de uma natureza caída, e ainda assim ele é moralmente responsável por seus pecados e é punido de maneira justa por seu Criador.

6.3 Predestinação *versus* teodiceia

A doutrina de Calvino é quase tão extrema e intransigente quanto uma doutrina da predestinação pode ser. Ele vai além dos ensinamentos de Agostinho ao atribuir explicitamente a condenação como também a salvação

¹⁷ *Institutas*, III, XXIII, 3.

¹⁸ *Institutas*, II, III, 5.

¹⁹ Veja na sequência p. 359.

ao decreto positivo de Deus. Agostinho sustentava que a parte de Deus na danação dos réprobos era um ato negativo (se um ato pode ser assim descrito) de ignorá-los e deixar que “eles fervam no seu próprio caldo”. Deus não predestinou positivamente os homens à perdição, embora Ele se omita de escolhê-los para a vida eterna. Para a mente mais implacavelmente consistente de Calvino, isso seria uma evasiva da implicação mais severa do fato da predestinação divina, pois

aqueles que Deus ignora, ele condena; e isso Ele faz por nenhuma outra razão que não seja a sua vontade de excluí-los da herança que Ele predestina para os seus próprios filhos.²⁰

Se a posição de Calvino é aqui mais repulsiva do que a de Agostinho, ela é também intelectualmente mais consistente e mais franca em sua aceitação da conclusão final das premissas que Agostinho e Calvino igualmente aceitam. De fato, é característico do respeito absoluto de Calvino em relação ao que ele acredita ser a mensagem da Palavra de Deus que ele não faça qualquer tentativa de tornar a predestinação palatável para o senso moral ou para a razão dos seus leitores. Nós somos, ele assim acreditava, confrontados aqui com a soberania última e desígnio inescrutável do nosso Criador. Deus criou-nos *ex nihilo* e nós somos a Sua absoluta propriedade, como a argila nas mãos do oleiro, sem quaisquer direitos em relação a Ele; e se Ele escolhe que algumas das Suas criaturas gozem da felicidade eterna enquanto outras padeçam de tormentos eternos, não temos razão para questionar o Seu “incontrolável propósito”. Nós só podemos ficar em silêncio na presença de um mistério tão impressionante.

²⁰ *Institutas*, III, XXIII, 1.

O decreto é horrível (*horribile*), confesso. Ainda assim ninguém pode negar que Deus tinha presciência do fim que o homem teria antes de tê-lo criado, e, conseqüentemente, tinha presciência porque ele assim ordenou por seu decreto.²¹

Calvino acreditava que, em seu tratamento do tremendo tema da predestinação, ele evitava todo raciocínio especulativo, juntamente com os riscos que o acompanham, e estava simplesmente a afirmar as indubitáveis doutrinas das Escrituras. No entanto, quando olhamos para a obra de Calvino a certa distância, penso que seja claro que, ao formar a sua doutrina, ele estava ativamente a selecionar entre os dados bíblicos, a tirar conclusões, a fazer extensões e projeções especulativas, e assim a produzir uma construção teórica que em sua certeza dogmática acerca dos mistérios da retidão e misericórdia de Deus vai bem mais longe do que o ponto de vista existencial da Bíblia, que basicamente permanece reticente por trás do uso de uma linguagem frequentemente mítica e alegórica. Calvino estava justamente fazendo o que ele criticou a outros de fazer, ou seja, afirmando mais do que as próprias Escrituras revelam.

No entanto, há um tema religioso positivo por trás dessa doutrina, dando a ela a atração que ela sempre exerceu sobre tantas mentes cristãs profundas. Ela acentua por contraste o milagre da livre graça divina que encontramos, e que nos encontrou, em Jesus Cristo. Que esse tema positivo estava ativamente em consideração no próprio uso de Calvino da doutrina é evidente tanto pela colocação de seu capítulo a respeito do duplo decreto no final do livro III, sobre “O modo que recebemos a Graça de Cristo” (bem separado, tanto espacialmente quanto na estrutura teológica das *Institutas*, dos capítulos sobre a providência no livro I e sobre o livre-arbítrio no livro II), e por sua própria descrição da “utilidade”

²¹ *Institutas*, III, XXIII, 7.

religiosa e do “doce fruto” da doutrina. “Jamais seremos”, ele diz, “claramente persuadidos, como deveríamos, que a nossa salvação flui da nascente da livre misericórdia de Deus até que cheguemos a conhecer a sua eleição eterna, que ilumina a graça de Deus por este contraste: que ele não adota indiscriminadamente todos na esperança da salvação, mas dá a uns o que nega a outros”.²² Temos assim de reconhecer a intenção religiosa genuína por trás da doutrina, mesmo que possamos acreditar que essa intenção é em grande medida frustrada pelo modo como ela é conduzida. Calvino enfatiza tanto a liberdade divina soberana, abstraída da concepção total cristã da natureza divina, a ponto de colocar a bondade e o amor de Deus seriamente em questão. Pois a salvação arbitrária de alguns e a danação de outros seria um ato que é livre não só de coação externa, mas também de um autodirecionamento moral interno. Não haveria nada admirável, ainda menos digno de adoração, em uma atividade livre que consistiria em criar seres que o Criador predeterminou que merecerão e receberão punição sem fim.

Deve-se acrescentar que alguns estudiosos interpretam Calvino de um modo que reduz ou mesmo elimina essas características objetáveis da sua doutrina. E. A. Dowey ressalta que na estrutura das *Institutas* a predestinação é anexada à doutrina da salvação e não à da criação ou da providência. Ela não é oferecida como uma dedução a partir da onipotência divina, mas como um meio de apreciar o milagre da graça redentora de Deus; e, desse ponto de vista, a ideia de condenação tem um papel secundário e assimétrico: “a doutrina da condenação não faz parte da relação com Deus e nem da relação com os semelhantes, nem da adoração e nem da ética, daquele para quem ela é uma doutrina: o crente”.²³ Nós propriamente usamos a doutrina para iluminar o fato de que pela graça de Deus

²² *Institutas*, III, XXI, 1.

²³ Edward A. Downey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Nova Iorque: Columbia University Press, 1952, p. 213.

sabemos que nós mesmos desfrutamos a eleição em contraste com a condenação; mas podemos não fazer um uso concreto correspondente da última categoria.²⁴ Pois “embora seja a visão da danação que tem o homem eleito, a condenação eterna não é enfaticamente a visão do homem eleito sobre o seu próximo. Os ‘outros’ que são condenados são uma abstração, não pessoas vivas com nomes”.²⁵ Assim, a eleição e a condenação não constituem temas iguais e equilibrados na teologia de Calvino: “o bem e o mal, o desígnio de Deus e o pecado, a eleição e a condenação, jamais são para Calvino paralelos claros, pois Deus se coloca em uma relação indireta e accidental com tudo o que não é bom”.²⁶ Em suma,

a doutrina da condenação, quando a sua localização teológica é vista na soteriologia de Calvino como parte do conhecimento de Deus Redentor, pertence, na verdade, ao conhecimento do crente de Deus como um conceito limítrofe à borda do mistério envolvido em sua própria eleição.²⁷

Dowey está aqui a enfatizar um aspecto do pensamento de Calvino que foi insuficientemente notado pela maioria dos seus comentadores. Com efeito, é o outro aspecto, no qual o duplo decreto surge com um fato metafísico objetivo, que foi investigado na teologia da maioria dos sucessores e seguidores de Calvino. E certamente nem o próprio Calvino pode permanecer isentado de uma grande parte da responsabilidade por esse desenvolvimento; pois as passagens nas *Institutas* que exprimem ou parecem exprimir uma doutrina metafísica

²⁴ Veja *Institutas*, III, XXIII, 14.

²⁵ Downey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Nova Iorque: Columbia University Press, 1952, p. 214.

²⁶ Downey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Nova Iorque: Columbia University Press, 1952, p. 216.

²⁷ Downey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Nova Iorque: Columbia University Press, 1952, p. 215.

da dupla predestinação são muito impressionantes, e aumentam consideravelmente na edição de 1559, que incorpora as próprias revisões finais de Calvino. Mesmo se Calvino se queixasse do “calvinismo”, por exemplo, da Confissão de Westminster de 1646, esse documento foi feito dentro do movimento teológico inspirado por suas *Institutas*. Na Confissão de Westminster (que é ainda o Padrão oficial da maioria das igrejas anglicanas na tradição reformada ou calvinista), o capítulo sobre os decretos eternos de Deus tem um lugar muito proeminente, anterior mesmo ao da criação, e é bem separado do capítulo sobre a salvação. “Pelo decreto de Deus”, aí se diz,

para a manifestação da sua glória, alguns homens e anjos são predestinados a uma vida eterna, e outros preordenados a uma morte eterna. Esses anjos e homens, assim predestinados e preordenados, são particular e imutavelmente planejados; e o número deles é tão certo e definido que não pode ser aumentado ou diminuído.²⁸

Nessa doutrina, o supremo *insight* e convicção do Novo Testamento de que Deus ama a *todos* os Seus filhos humanos com um amor infinito e irrevogável é perdido, havendo a deterioração para a concepção de um Deus como o Senhor de um grupo exclusivo escolhido que Ele ama, circundado por um grupo estranho de excluídos que Ele odeia. De fato, enquanto a preocupação religiosa positiva por trás da doutrina é ressaltar o milagre do amor livre e benevolente de Deus, o seu efeito é reduzir esse amor às proporções das nossas próprias atitudes humanas partidárias. Pois naturalmente pensamos de maneira dualista para a qual a polaridade do céu e do inferno oferece a oportunidade e a permissão finais. E da mesma forma naturalmente nos vemos como sendo salvos junto com os redimidos do lado religioso do golfo. Os teólogos que afirmam de maneira

²⁸ A Confissão de fé de Westminster, cap. 3, §§ 3 e 4.

confiante uma dicotomia salvação-danação assumem quase invariavelmente que eles mesmos estão entre os que serão salvos. E, à medida que essa suposição é baseada sobre um senso vívido da graça infinita e não merecida de Deus para com eles mesmos, ela é bem fundada. Mas tal é o nosso orgulho humano que, acreditando nós mesmos sermos salvos pela graça de Deus, temos de estabelecer um contraste entre essa condição e a condição oposta. Não podemos nos contentar em acreditar que Deus *nos* ama e aceita, a não ser que estejamos assegurados de que Ele odeia e rejeita alguma outra pessoa. O sentimento de que tem de haver esse contraste aparece no pensamento de Calvino quando ele diz que “a própria eleição não poderia se dar exceto em contraste com a condenação”.²⁹ Mas por que não? Por que Deus não poderia, se quisesse, eleger todos para a salvação. Não há na teologia de Calvino qualquer razão; pois os merecimentos e decisões humanas não têm nada a ver com as eleições de Deus, as bases para as quais se encontram totalmente no interior da vontade divina. Deus poderia, se assim desejasse, conduzir todas as pessoas finitas que Ele criou para a cidadania final em Seu reino. Porém Ele não deseja assim. Somos forçados a inferir que se Deus tivesse um grande amor por Suas criaturas, Ele *desejaria* a salvação de cada uma delas e, portanto, de todas elas. Pois não se pode dizer de modo inteligível que Ele ama aqueles que Ele predestinou à culpa eterna e à miséria. Assim, na superdesenvolvida doutrina dos decretos divinos, o calvinismo introduz um dogma que restringe o amor de Deus e anula a tentativa de apresentar fielmente a estrutura teológica do Evangelho cristão. Vemos no calvinismo, não menos do que no agostinianismo, a falha de não se pensar acerca de Deus e das Suas atitudes para com a humanidade em termos plenamente pessoais e agapeístas, que é o defeito básico das teodiceias do tipo agostiniano.

²⁹ *Institutas*, III, XXIII, 1.

*Karl Barth***6.4 O método de Barth**

A teologia de Karl Barth (1886–1968) foi caracterizada de diversos modos – como dialética, como neo-ortodoxa, como neorreformada, como a teologia da Palavra de Deus, e simplesmente como barthiana – mas nenhum desses termos agradava ao próprio Barth, e talvez devamos nos contentar em dizer que ele escreveu uma vasta e compreensiva exposição da crença cristã de um ponto de vista que está enfaticamente dentro da tradição da Reforma. No curso dos mais de 30 anos de elaboração da *Kirchliche Dogmatik*, Barth escreveu extensamente sobre o problema do mal. De fato, se colocarmos juntas a seção de 98 páginas sobre o mal no volume III/3, § 50; a exegese de 40 páginas do Gênesis 1: 1-5 no volume III/1, §§ 41, 42; as 58 páginas da discussão da bondade do mundo criado no volume III/1, §§ 42, 43; e as 178 páginas do tratamento do pecado e da queda no volume IV/1, § 59, teríamos reunido um tratado completo e massivo sobre o tema. Na explicação da contribuição de Barth que se segue, todas essas seções da sua obra são levadas em consideração, embora eu deixe como pano de fundo os detalhes das suas exegeses bíblicas e das suas controvérsias com os vários pensadores, passados e contemporâneos, que ele toma em sucessão como *Gesprächspartner* para a elucidação da sua própria posição. (Em alguns casos, no entanto, os comentários de Barth sobre as posições das quais ele diverge são mencionadas em outros pontos deste livro em conexão com os pensadores particulares em questão).

No início da seção 50, sobre “Gott und das Nichtige”, no volume III/3 da sua grande obra dogmática, Barth, em relação ao problema do mal, adota o ponto de vista prático ou existencial como distinto do teórico ou filosófico. Temos aqui, ele diz, “uma demonstração extraordinariamente clara da fragmentação

de todo pensamento e asserção teológica... dado que ele pode progredir só em pensamentos isolados e afirmações direcionadas de diferentes ângulos para um objeto. Ele jamais pode formar um sistema compreensivo e, por assim dizer, que “cubra” todo o objeto”.³⁰ Isso é verdade, de acordo com Barth, sobre a linguagem teológica como tal, porém é especialmente verdade neste caso presente, porque “a existência, a presença e a ação de *das Nichtige* são também objetivamente a quebra na relação entre o Criador e a criatura”.³¹ Portanto, “aqui especialmente a teologia tem de estabelecer um exemplo para o seu procedimento geral, correspondendo ao seu objeto em pensamentos e asserções fragmentadas”.³² E em conformidade com essa concepção do método apropriado, Barth não hesita em propor paradoxos: *das Nichtige* tem de ser tomado com a maior seriedade como uma ameaça mortal e ainda assim é completamente superado e abolido por Cristo na cruz; ele é a obra de Deus “feita com a mão esquerda”, e não tem o poder que Ele não lhe conferiu, mas ainda assim é totalmente oposto e hostil a Ele.

O que então Barth quer dizer com *das Nichtige*? “Há”, ele afirma, “oposição e resistência ao domínio universal de Deus... Essa oposição e resistência, esse fator insistente e estranho, pode ser provisoriamente definido como *das Nichtige*”.³³ Mas pode-se dizer que algo assim “é”? Não no sentido em que Deus e as Suas criaturas são. Pois *das Nichtige* não tem nada em comum com Deus e Suas criaturas.

³⁰ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edimburgo: T. & T. Clark, 1961, v. III/3, p. 293 (tradução para o inglês e edição de G. W. Bromiley e T. F. Torrance).

³¹ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edimburgo: T. & T. Clark, 1961, v. III/3, p. 294. Na versão inglesa, *das Nichtige* é traduzido como “nothingness” [“o nada”, em português]; os editores explicam em uma nota que eles também consideraram, mas rejeitaram “the nihil”, “the null”, “the negative” and the “non-existent”. Geraint Vaughan Jones traduz *das Nichtige* como “o princípio adverso da Negação” (“God and the Negation”, *Scottish Journal of Theology*, v. VII, set. 1954). Contudo, ao invés de adotar qualquer uma dessas opções, mantive o próprio termo de Barth em todas as citações.

³² Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, p. 294.

³³ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, p. 289.

Apesar disso, ele não é um nada. (“Das Nichtige ist nicht das Nichts”).³⁴ Ele “existe” como algo que Deus considera; pois Ele é conhecido como

o Deus que é confrontado com o *das Nichtige*, para quem ele é um problema, que o leva a sério não o tratando de maneira casual, mas na plenitude da glória da sua divindade, que não é engajado indiretamente ou mediatamente, mas com todo o Seu ser, envolvendo-se ao máximo.³⁵

6.5 O “lado sombrio” da Criação

Barth busca distinguir *das Nichtige*, que é para ele o mal no sentido mais forte possível, isto é, o que é totalmente e essencialmente hostil a Deus e às Suas criaturas, do lado sombrio (*Schattenseite*) ou aspecto negativo do universo, que frequentemente tem sido erroneamente identificado com o mal no sentido forte, mas que realmente tem um *status* bem diferente como uma antítese e contraste necessários dentro da totalidade do mundo criado que o Criador viu como “muito bom”.

Barth não é tão preciso quanto gostaríamos que fosse ao indicar as fronteiras, e assim o conteúdo, desse lado sombrio. Em sua explicação mais completa, ele diz que:

Na criação não há só um Sim, mas também um Não; não só um cume, mas também um abismo; não só a clareza, mas também a obscuridade; não só o progresso e a continuação, mas também o impedimento e a limitação; não só o crescimento, mas também a decadência; não só a opulência, mas também a indigência; não só a beleza, mas também as cinzas; não só o começo, mas também o

³⁴ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, v. III/3, p. 403 (Cf. *Church Dogmatics*, 1961, p. 349).

³⁵ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, III/3, p. 349.

fim; não só o valor, mas também a falta de valor. É verdade que na existência criada, e especialmente na existência do homem, há horas, dias e anos brilhantes e obscuros, sucessos e fracassos, sorrisos e lágrimas, juventude e velhice, ganho e perda, nascimento e, cedo ou tarde, o seu inevitável corolário, a morte. É verdade que as criaturas individuais e os homens experienciam essas coisas de maneira desigual, os seus fardos sendo designados por uma justiça que é estranha ou muito oculta. Ainda assim é irrefutável que a criação e a criatura são boas mesmo no fato de que tudo o que existe esteja nesse contraste e antítese.³⁶

E em outro ponto ele deriva esse lado sombrio da finitude e variedade essencial da criação.

As diversidades e fronteiras do mundo criado contêm muitos “nãos”. Nenhuma criatura singular inclui de tudo. Nenhuma é ou assemelha-se a outra. A cada uma pertence o seu próprio lugar e tempo, e nesses o seu próprio modo, natureza e existência. O que chamamos de “lado sombrio” da criação é constituído pelo “não” que no duplo aspecto do seu contraste com Deus e da sua distinção individual pertence à natureza criada.³⁷

Assim, o lado sombrio de Barth corresponde ao que tem sido chamado tradicionalmente de “mal metafísico”, ou seja, a finitude, imperfeição, impermanência, e o fato de ter sido criado *ex nihilo* e estar assim sempre no limite de entrar em colapso de volta na não existência; porém Barth concorda com a rejeição tradicional pelos autores católicos da perspectiva de que essa limitação e imperfeição necessárias sejam encaradas como *más*.

³⁶ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, p. 296-297. Sobre o lado sombrio (*Schattenseite*), como também sobre a passagem de *Church Dogmatics*, III/3, §§ 50, 52, veja *Church Dogmatics*, III/1, §§ 42, 43.

³⁷ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, III/3, p. 349-350.

Elas pertencem à essência da natureza criada e realmente são marcas da sua perfeição que ela tenha de fato esse lado negativo, que ela se incline não só para a direita, mas também para a esquerda, que ela seja assim simultaneamente digna do seu Criador e ainda dependente Dele, que ela não seja “nada” (*Nichts*), mas “algo”, mesmo que na fronteira da nulidade (*Nichts*), segura, e ainda assim em perigo”.³⁸

Portanto, esse lado sombrio do mundo não se encontra em oposição ou resistência ao propósito criador de Deus. “Pelo contrário, esse propósito é realizado e confirmado nele”.³⁹ E – como Barth ouviu no microcosmo musical das harmonias de Mozart – mesmo em seus aspectos negativos, e, por isso, como uma totalidade, a criação glorifica o seu Criador, e é perfeita.⁴⁰ Sabemos disso porque Deus em Cristo fez do mundo criado a sua casa, participando tanto da sua luz como da sua sombra, “e de novo e expressamente afirmou o todo da criação como Sua obra, adotando-a e, por assim dizer, assumindo-a de coração tanto nos seus lados positivos quanto nos negativos”.⁴¹

De acordo com Barth, não se deve confundir *das Nichtige* com o lado sombrio da criação, porque podemos então ser induzidos a pensar erroneamente que o primeiro é um caso especial do último, e que é assim disfarçadamente bom e contribui para a perfeição essencial do universo. Quando isso acontece, a sua

natureza e existência são atribuídas a Deus, à Sua vontade e responsabilidade, e a ameaça e a corrupção da criação pelo *das Nichtige* são entendidos como a Sua intenção e ação e, desse modo, como parte necessária e tolerável da existência criada.⁴²

³⁸ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, III/3, p. 296.

³⁹ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, III/3, p. 296.

⁴⁰ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 299.

⁴¹ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 301.

⁴² Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, p. 301.

Mas isso seria uma ilusão fatal, sob o manto da qual *das Nichtige* seria capaz ainda de estabelecer o seu poder maligno sobre nós.

6.6 *Das Nichtige*

Enquanto o lado negativo da criação deve ser encarado apenas com uma seriedade relativa, o verdadeiro mal irreconciliável, *das Nichtige*, pode somente ser o objeto de um medo e uma aversão incondicionais. O pleno horror e o risco de *das Nichtige* são revelados a nós quando o vemos em sua relação com Jesus Cristo. Por meio dele é revelado

o verdadeiro *Nichtige*, que é totalmente distinto do criador e da criação, o adversário com o qual nenhum compromisso é possível, o negativo que é mais do que um mero complemento de um positivo antitético, a esquerda que não é contrabalançada por uma direita, a antítese que não está só no interior da criação e, portanto, dialética, mas que se defronta primariamente e supremamente com o próprio Deus e com a totalidade do mundo criado.⁴³

No entanto, quando vemos a verdadeira ameaça e o horror de *das Nichtige* entrelaçado no combate mortal com o Cristo de Deus, também o vemos superado e abolido. Como cristãos, podemos olhar para trás e ver a sua derrota em Cristo. Mas ainda vivemos no íterim entre a sua ressurreição e a sua volta, no qual *das Nichtige* parece tão poderoso como sempre, mesmo que saibamos pela fé que ele já fora decisivamente derrotado. Por isso, o *status* paradoxal de *das Nichtige*: ele é totalmente hostil a Deus e ainda assim Deus o “compreende, o concebe e o controla”.⁴⁴

⁴³ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 302.

⁴⁴ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, p. 302.

De fato, *das Nichtige* é primariamente o inimigo de Deus e apenas secundariamente da criatura de Deus. “A controvérsia com *das Nichtige*, a sua conquista, remoção e abolição, são primariamente e propriamente uma tarefa para Deus”.⁴⁵

Das Nichtige é

a “realidade” em função da qual (isto é, contra a qual) o próprio Deus quis se tornar uma criatura no mundo criado, rendendo-se a sujeitando-se a ele em Jesus Cristo a fim de superá-lo... O verdadeiro *Nichtige* é o que leva Jesus Cristo à cruz, e o que Ele aí derrota.⁴⁶

Relacionando *das Nichtige* com outros conceitos mais familiares, Barth diz que a mais importante das suas formas é o pecado humano.

Quando visto à luz de Jesus Cristo, a forma concreta na qual *das Nichtige* é ativo é o pecado do homem como o seu ato pessoal e a culpa... À luz de Jesus Cristo, é impossível escapar da verdade de que nós mesmos como pecadores nos tornamos vítimas e servas de *das Nichtige*, compartilhando a sua natureza, produzindo-o e estendendo-o.⁴⁷

Mas embora o pecado seja a forma concreta de *das Nichtige*,

ele não é exaurido no pecado. Ele é também algo sob o qual nós sofremos em conexão com o pecado e que algumas vezes é palpável, mas algumas vezes só podemos sentir e algumas vezes é totalmente oculto [...] Contrariamente à sua vontade e expectativa, o pecado do homem não é benéfico a ele, mas prejudicial... O pecado enquanto tal não é só uma ofensa a Deus; ele também perturba, prejudica e destrói a criatura e a sua natureza, [pois] ele é acompanhado e seguido pelo sofrimento, isto é, o sofrimento do mal (*Übel*) e a

⁴⁵ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 354.

⁴⁶ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 305.

⁴⁷ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 305-306.

morte. Ele não é só acompanhado e seguido pelas aflições que são inseparavelmente ligadas à existência criada em virtude do aspecto negativo da criação, mas pelo sofrimento do mal (Übel) como algo totalmente anômalo que ameaça e põe em perigo a sua existência e não é menos inconsistente do que o próprio mal...⁴⁸

Como um resultado do triunfo de *das Nichtige* em nossa própria rebelião contra Deus, a morte – que em si mesma pertence apenas ao lado sombrio inócua da existência – torna-se

uma coisa intolerável e destruidora da vida para a qual todo sofrimento se apressa como o seu fim, como a erupção e triunfo final do que é um poder estranho que aniquila a existência criada e assim desacredita e desdiz o Criador”.⁴⁹

Há assim um “mal (Übel) real e uma morte real”, causados por *das Nichtige* infestando o lado sombrio do mundo; e há da mesma forma “um demônio real com a suas legiões, e um inferno real”.⁵⁰ (“Real”, diz Barth, significa aqui: “em oposição à totalidade da criação de Deus”).⁵¹ Assim, *das Nichtige* não é simplesmente o pecado, mas algo mais amplo – o inimigo de Deus que toma as formas do pecado e da dor, do sofrimento e da morte; “no mal físico escondido por trás do lado sombrio do cosmo criado temos uma forma do inimigo e não menos uma ofensa contra Deus do que a que revela o homem como um pecador”.⁵²

Portanto, se perguntássemos a Barth se a doença e a dor física caem dentro do lado sombrio da existência criada, ou representa atos hostis de

⁴⁸ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, III/3, p. 310.

⁴⁹ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3.

⁵⁰ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3.

⁵¹ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3.

⁵² Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 315. Nessa passagem, Barth usa *Böse* (*physisch Bösen*) ao invés de *Übel* para enfatizar que por trás de *Übel* há *Böse*, i.e., *das Nichtige*.

das Nichtige, ele presumivelmente responderia que embora idealmente eles sejam meramente parte do aspecto negativo, inocentemente negativo, da vida criada, concretamente, como ocorrem em nossa experiência pecadora humana, eles tornam-se manifestações de *das Nichtige*. Portanto, foi como o poder do Reino de Deus destruindo a obra do demônio que Jesus combateu doenças em seus milagres de cura.

Os Evangelhos relatam que os milagres e atos de Jesus não são apenas provas formais do seu messiado, da Sua divina missão, autoridade e poder, mas enquanto tais eles são manifestações objetivas do Seu caráter como o Conquistador não só do pecado, mas também do mal (*Übel*) e da morte, como o Destruidor da destruição, como o Salvador no sentido mais inclusivo. Ele não só perdoa os pecados dos homens, mas também remove a fonte dos seus sofrimentos. Ele resiste a toda investida. Ao poder do pecado ele opõe o Seu próprio poder, o poder transcendente de Deus. Ele mostra-se como sendo o Vitorioso absoluto.⁵³

6.7 A origem de *das Nichtige*

Qual é a origem última de *das Nichtige*? A resposta de Barth é a seguinte:

Fundada sempre em escolha, a atividade de Deus é invariavelmente uma atividade de desconfiança, ira e julgamento. Deus é também santo, e isso quer dizer que o Seu ser e atividade se dão em uma oposição definida, em uma negação real, tanto defensiva quanto agressiva. *Das Nichtige* é aquilo do que Deus separa de si mesmo e em face do que Ele afirma a si mesmo e exerce a sua vontade positiva... Deus escolhe, e, portanto, rejeita o que ele não escolhe. Deus quer, e, portanto, opõe-se ao que Ele não quer. Ele diz Sim, e,

⁵³ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, p. 311.

portanto, diz Não ao que Ele não disse Sim. Ele age de acordo com o Seu propósito, e ao assim fazer rejeita e descarta tudo o que for contrário a esse propósito. Ambas as atividades, fundadas em Sua escolha e decisão, são elementos necessários da Sua ação soberana. Ele é o Senhor tanto da direita quanto da esquerda. É somente sob essa base que *Das Nichtige* “é”, mas sob essa base ele realmente “é”.⁵⁴

E então prossegue com as seguintes afirmações:

Como Deus é o Senhor também sobre a mão esquerda, Ele é a base (*Grund*) e Senhor também de *das Nichtige*. Portanto, *das Nichtige* não é casual. Não se trata de um segundo Deus, nem se pode dizer que seja autocriado. Ele não tem poder salvo o que lhe é permitido por Deus. Ele, também, pertence a Deus (*ist von Gott*). Ele “é” problematicamente porque é somente na mão esquerda de Deus, sob o Seu Não, o objeto da Sua desconfiança, ira e julgamento. Ele “é”, não como Deus ou as Suas criaturas, mas apenas em seu modo impróprio, como uma contradição inerente, como uma possibilidade impossível.⁵⁵

Assim, o ponto de vista de Barth é que *das Nichtige* é engendrado pela decisão de Deus de criar um universo bom. Desejando uma criação boa, fiel a Ele mesmo, Deus não quis, ou quis não querer, o seu oposto; e esse ato divino de negação e rejeição tem como o seu objeto *das Nichtige* como uma oposição maligna a Deus e às suas criaturas. “O que Deus renuncia e abandona em virtude da Sua decisão não é meramente nada (*nichts*). Trata-se de *das Nichtige*, e tem como tal o seu próprio ser, mesmo que maligno e perverso”.⁵⁶ E ainda, referindo-se ao caos primitivo que era “sem forma e vazio”, do Gênesis, i, 2, Barth diz:

Essa negação da graça de Deus é o caos, o mundo que Ele não escolheu ou desejou, que Ele não poderia e não criou, mas que, à medida que

⁵⁴ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 351.

⁵⁵ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961.

⁵⁶ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, III/3, p. 352.

Ele criou o mundo efetivo, Ele despreza e põe de lado, marcando-o e excluindo-o como um passado eterno, o eterno ontem.⁵⁷

Finalmente, como o objeto do *opus alienum* de Deus, a Sua obra sob a mão esquerda, que é a sua desconfiança, ódio e julgamento, *das Nichtige* não tem perpetuidade, mas é destinado à extinção final. Ele existe somente em tensão com o *opus proprium* de Deus, a obra da Sua mão direita, que é a obra da graça. Mas “como Deus realiza a sua obra verdadeira e positiva, a sua obra negativa torna-se sem propósito e redundante e pode ser terminada e findada”.⁵⁸ Pois “o propósito do Seu *opus proprium* é a terminação do Seu *opus alienum* e, portanto, a eliminação do seu objeto”,⁵⁹ e isso foi realizado em princípio e antecipadamente na morte e exaltação de Jesus Cristo. Portanto,

à luz de Jesus Cristo, não há um sentido em que se pode afirmar que *das Nichtige* tenha alguma existência objetiva, que ele continue

⁵⁷ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 353. A exegese de Barth do Gênesis i, 2-3 é um exemplo clássico de *eisegesis* ou de extrapolação do texto; pois ele identifica o *tohu wa-bohu* (“sem forma e vazio”) do verso 2 com *das Nichtige*, e assim descobre a sua própria teoria do mal na explicação bíblica da criação. Ele argumenta que o verso 2 tem de ser visto como “um retrato, deliberadamente tirado de um mito, do mundo que de acordo com a Sua revelação fora negado, rejeitado, ignorado e deixado para trás na sua criação efetiva, isto é, no pronunciamento da Sua Palavra”. (*Church Dogmatics*, III/1, p. 108). E ele interpreta ainda a “escuridão” do verso 3 como se referindo ao caos primitivo que Deus colocou atrás de si e que agora existe somente como o *das Nichtige* rejeitado e hostil em contraste com a boa criação de Deus. Portanto, “uma analogia verdadeira e estrita com a relação entre a luz e as trevas deve ser encontrada somente na relação entre a eleição divina e a rejeição, no eterno Sim e Não pronunciados por Deus mesmo...” (Ibid., p. 123-124). Deve-se acrescentar que a discussão de Barth do Gênesis é característica de boa parte dos seus escritos à medida que um leitor para quem a tese explícita de Barth seja quase inaceitável provavelmente ainda verá as suas páginas como iluminadoras e sugestivas em um alto grau. (Sobre a relação entre o *tohu* hebraico e o grego τὸ μὴ ὄν (não ser), veja Thorlief Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek*, 1954, traduzido por Jules Moreau, Londres: S. C. M. Press, 1960, p. 56-58).

⁵⁸ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 361.

⁵⁹ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 362.

a ser exceto para os nossos olhos ainda cegos, que ele deva ainda ser temido, que ele ainda conte como um fator cogente, que ele ainda tenha um futuro, que ele ainda implique uma ameaça e possua um poder destrutivo”.⁶⁰

O fato de que *das Nichtige* tenha sido finalmente removido, no entanto, apenas será revelado no retorno de Jesus Cristo em sua glória. Nesse meio tempo, Deus permite que ele retenha a aparência de poder a fim de que Ele possa usar isso para servir aos Seus próprios fins. “Nessa já inócua forma, como um eco e sombra, ele é um instrumento da Sua vontade e ação”.⁶¹ Assim, no fim, até mesmo *das Nichtige* é incluído entre o “todas as coisas” das quais se diz que elas “operam juntas para o bem daqueles que amam a Deus”.⁶²

6.8 Crítica: (a) a origem de “*das Nichtige*”

O tratamento de Barth do problema do mal é sujeito a críticas em pelo menos três pontos:

Um deles é a decisão de chamar o mal de *das Nichtige* (em vez de *Böse*) e assim envolver-se na antiga, mas questionável tradição meôntica da filosofia. Esse ponto será discutido em conexão com essa tradição como um todo no capítulo 8.⁶³

Uma segunda crítica centra-se sobre a concepção de Barth da origem ou fundamento de *das Nichtige* no ato da rejeição divina que estava envolvido na Sua criação de um universo bom. Ao desejar e afirmar uma criação boa, Deus tinha involuntariamente, ou era voluntariamente contra, uma possibilidade contrária,

⁶⁰ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 363.

⁶¹ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 367.

⁶² Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 368. Veja Romanos 8: 28.

⁶³ Veja p. 253 e seguintes.

e assim concedeu àquilo que rejeitou e excluiu um poder negativo, mas virulento, adjacente ao mundo real criado.⁶⁴ Essa perspectiva pode ser crítica tanto do interior do pensamento de Barth – por ser uma violação da sua interdição de teorizar especulativamente – como do seu exterior – por ser uma construção mitológica ingênua incapaz de suportar uma crítica racional.

O próprio Barth insistiu sobre o caráter “fragmentado” e não sistemático do discurso cristão a respeito do mal.⁶⁵ Tudo o que podemos propriamente fazer, ele sugere, é afirmar as verdades aparentemente contraditórias que aprendemos das Escrituras – o caráter totalmente pernicioso do mal como um inimigo de Deus e ainda a sujeição do mal ao Seu controle – sem declarar um entrelaçamento disso em uma unidade inteligível. Mas na explicação da origem *das Nichtige*, ele oferece uma audaciosa teoria especulativa que nos permitiria entender como e por que *das Nichtige* “existe”. Ele faz assim o que criticou a outras pessoas de fazer, a saber, ir além dos dados da fé e emaranhar-se nos perigos da construção filosófica.⁶⁶

Além do mais – e isso poderia ser visto ou como mitigando ou acrescentando à violação –, a especulação que Barth favorece é mitológica e não racional. Como tal, ela pode bem servir, como o mito bíblico da criação, para alimentar a imaginação religiosa; e se Barth ofereceu a sua especulação como um mito (na tradição de Platão, que conscientemente usou mitos a respeito de questões que transcendiam o conhecimento humano), ela poderia se manter enquanto tal sem atrair sobre si a crítica filosófica. Mas se a sugestão de Barth é proposta como uma contribuição à ciência da teologia, o seu caráter antropomórfico

⁶⁴ Veja p. 253 e seguintes.

⁶⁵ Veja p. 188.

⁶⁶ Veja G. C. Berkouwer, *The Triumph of the Grace in the Theology of Karl Barth*, Brad Rapids, Mich.: 1956, p. 221-223 (traduzido por Harry R. Boer).

torna-se uma deficiência. Quando um ser humano faz uma escolha, pressupõe-se que as alternativas entre as quais ele escolhe existem como fatos ou como possibilidades independentes dele mesmo. Assim, ao escolher bem temos de rejeitar o mal. Mas não é claro que essa necessidade se aplique igualmente a Deus, que cria *ex nihilo* e com absoluta liberdade. Não poderíamos de maneira muito mais apropriada dizer que Deus, caso queira, é capaz de criar um universo bom que não seja acompanhado pela ameaçadora sombra do mal rejeitado? Seja como for, essa é uma questão a ser explicitamente formulada e respondida, e não para ser decidida por um modo primitivo de pensamento pictórico. Quando ela é explicitamente formulada, outra questão adicional importante surge para Barth, que será investigada na próxima seção.

6.9 Crítica: (b) o *status* de “*das Nichtige*”

Essa questão adicional se encontra nos limites da própria consideração de Barth sobre o assunto; porque em conformidade com o seu declarado método, ele não se sente compelido a colocá-la e a resolvê-la. Porém o leitor cuja mente está focada no problema da teodiceia e que, estudando a sua história, notou as principais alternativas e traçou as rotas de acarretamento ligando os seus vários aspectos, não se contentará em deixar inexploradas as implicações adicionais da posição de Barth.

Ao formular a questão que surge nesse ponto, deve ser considerado: *i*) que por mal não se quer dizer aqui meramente a finitude e limitação da criação e seja lá mais o que seja compreendido no que Barth descreve como o lado sombrio do mundo criado, mas a real oposição a Deus no pecado e o mal que ele chama de *das Nichtige*; *ii*) que o mal nesse sentido não existe independentemente e por si mesmo, mas só existe como o objeto da rejeição, negação e condenação de Deus, só como aquilo para o que Deus irrevogavelmente disse não; e *iii*) que Deus derrotou

esse inimigo em Jesus Cristo e é capaz de controlá-lo e usá-lo até que no seu retorno glorioso ele cesse de existir seja lá em qual sentido for. Quando, pois, falamos da “existência” do mal, estamos a nos referir ao fato de que o mal “é” conforme a maneira negativa, mas virulenta, descrita por Barth. Tudo isso sendo concedido, temos agora de perguntar se, no sistema de Barth, Deus, ao criar o universo, *quis* também engendrar o mal ou se a criação do bem acarretou a “existência” do mal por alguma necessidade não sujeita à vontade divina. Deus quis (por alguma razão própria) engendrar o mal no curso da criação de um mundo bom, ou Ele não poderia, se estivesse a criar um mundo bom, evitar ao mesmo tempo dar origem, dessa maneira negativa, ao mal? Em outras palavras, Deus poderia, caso assim desejasse, ter criado um universo bom sem com isso também fazer com que o mal “exista” como uma ameaça real, mesmo que negativa, à criação? Ou há, pelo contrário, uma conexão necessária entre o bem e o mal tal que o bem inevitavelmente traz o mal em seu rastro, queira Deus isso ou não?

Suponha, primeiramente, que digamos que a criação de Deus de um universo bom originou este modo de “existência” negativo, mas perigoso, isto é, o mal, como a sua contraparte, não porque Deus assim desejou, mas por causa de uma necessidade ontológica fora do Seu controle. A linguagem de Barth parece sugerir uma necessidade dessas quanto diz que “*Das Nichtige* é aquilo do que Deus *se separa* e em face do qual Ele afirma a Si mesmo e exerce a sua vontade positiva”,⁶⁷ ou ainda que o Caos do Gênesis i, 2, que ele identifica com *das Nichtige*, “é a realidade *não desejada e não criada* que constitui, por assim dizer, a periferia da Sua criação e da Sua criatura”.⁶⁸ A sugestão dessas passagens parece ser que, anterior à atividade criadora de Deus, havia uma dupla potencialidade, para o bem e para o

⁶⁷ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 351 (grifo meu).

⁶⁸ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 352 (grifo meu).

mal, tão conectadas que ao realizar a potencialidade para o bem Deus não poderia evitar de ativar a potencialidade contrária para o mal. Especificamente, Ele tinha de querer em oposição ao mal, e não pôde evitar assim dar a ele um *status* negativo, mas ativo, como o objeto de Sua aversão, rejeição e negação.

Ora, uma perspectiva dessas seria aberta à seguinte objeção similar àquela levantada contra a posição de Leibniz:⁶⁹ ela nega o poder ilimitado de Deus ou (na terminologia de Barth) a Sua liberdade. De acordo com Leibniz, Deus não quer que haja o mal em Seu universo, mas por causa de certas conexões de compossibilidade eternas e indisputáveis, que são independentes da Sua vontade, Ele é incapaz de criar um universo sem o mal. De acordo com Barth (nessa primeira interpretação da sua doutrina), Deus não quer que *das Nichtige* “seja”. Mas Ele não pode criar um universo em que Ele não o quer existindo sem ao mesmo tempo incitar *das Nichtige* como a contraparte desse universo; pois a conexão entre eles existe independentemente da Sua vontade (essa conexão seria, de fato, contrária à vontade de Deus). No caso tanto de Leibniz como no de Barth, a objeção, do ponto de vista da teodicéia, é que, diante da demanda de reconciliar a absoluta bondade e poder de Deus com o fato do mal, eles descartam o último elemento na compreensão cristã de Deus. Deus é limitado por algo que existe independentemente Dele e que Ele é obrigado a levar em conta. No sistema de Leibniz, esse “algo” é um domínio eterno de possibilidades lógicas; no de Barth, ele é uma possibilidade ou potencialidade ontológica que não é de fato eterna, mas que é de um caráter maligno imutável. Deus pode derrotá-la – com um grande custo –, mas Ele não pode evitar ter de derrotá-la. Nas duas perspectivas, Deus é fundamentalmente definido como um Deus limitado.

No entanto, presumivelmente essa conclusão seria completamente inaceitável para Barth, um dos pontos cardeais da sua teologia sendo a liberdade divina

⁶⁹ Veja p. 235 e seguintes.

absoluta. Ela envolveria ainda a peculiaridade que Deus, embora não possa – se Ele cria um mundo – evitar a presença e a ação do mal, ainda assim, quando o mal surge, Ele pode e de fato combate e extermina esse mal. Ele não tem o poder de evitar que ele surja, mas tem o poder, quando ele surge, de destruí-lo. Esse paradoxo naturalmente leva-nos a considerar a outra resposta que Barth poderia dar à nossa questão, a saber, que Deus deliberadamente criou as condições sob as quais o mal surge e permite a sua presença em Seu mundo visando um propósito bom.

Nessa perspectiva, o propósito bom em função do qual o mal “existe” (o mal ainda considerado no sentido radical de *das Nichtige*) é tornar possível a supremamente boa redenção. Partindo da cristologia central na teologia, sobretudo da morte e ressurreição de Cristo, que “abriu o Reino dos Céus a todos os crentes”, poder-se-ia perguntar: que condições são pressupostas por esse ato divino de salvação? Se toda a criação se centra sobre esse grande evento, não seria então implicado que a necessidade do homem pela salvação fosse concebida no plano criativo de Deus, a presença do mal sendo uma pré-condição necessária para a redenção, e a queda, portanto, servindo fundamentalmente ao elevado propósito de colocar Deus como o Salvador no centro da Sua criação? Assim, ao invés de “*O felix culpa...*” poderíamos dizer “*O felix Nihil, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.*”

Há passagens em que Barth parece sustentar essa posição, como, por exemplo, quando ele diz:

Nessa intenção do Criador e, portanto, nesse fim último da criatura tal como manifestado na revelação divina, está implicada desde o começo, à medida que diz respeito à natureza e essência da criação, uma dupla determinação: por um lado, uma exaltação e uma dignidade da criatura aos olhos de Deus (pois, de outro modo, como ela poderia ser a Sua parceira, ou ser aceita por Ele?); e, por outro, a obrigação e as dificuldades igualmente claras da criatura em relação a Deus (pois, de outro modo, como

ela poderia tão exclusivamente ser conduzida em aliança à Sua soberania e conforto e à reconciliação com Deus na pessoa de Seu Filho?). Deus criou o homem para elevá-lo em Seu próprio Filho à comunhão com Ele. Esse é o significado positivo da existência humana e de toda existência. Mas essa elevação pressupõe um estado desafortunado dos homens e de toda a existência que o Seu próprio Filho irá compartilhar e suportar. Esse é o significado negativo da criação. Visto que tudo é criado para Jesus Cristo e a Sua morte e ressurreição, desde o começo tudo tem de estar sob essa determinação dupla e contraditória.⁷⁰

Não é inteiramente claro o quanto Barth se refere aqui a *das Nichtige* e o quanto ele se refere ao lado sombrio da criação. A seção da qual essa citação foi tirada parece tratar primariamente deste último. Mas, por outro lado, *das Nichtige*, de acordo com Barth, é o que foi derrotado por Cristo na cruz, e pareceria, portanto, que é a *das Nichtige* que ele se refere nesse ponto. Mas não é fácil, dadas essas indicações conflitantes, saber como Barth quer ser entendido.

Não podemos, pois, asseverar que Barth ofereceu uma das duas respostas alternativas à questão que colocamos – a questão de saber se Deus poderia ter criado um mundo bom sem ao mesmo tempo conceder uma “existência” negativa, mas poderosa, ao mal. Barth parece, ao invés disso, deliberadamente abster-se de escolher qualquer possibilidade. E se ele fosse forçado a defender o seu silêncio nesse ponto, ele sem dúvida apelaria para o método que anunciou no início da sua principal discussão sobre o mal. Ele disse então o seguinte: porque o mal representa uma fratura na existência criada, ele não pode ser colocado sob qualquer princípio geral, nem podemos esperar alcançar uma doutrina coerente e sistemática a seu respeito. Pode-se tão somente afirmar as diferentes verdades que as Escrituras afirmam ou implicam a seu respeito, sem insistir que tem de haver

⁷⁰ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, III/1, p. 375-376.

uma relação humanamente inteligível entre elas. Nessa discussão independente, Barth realiza esse programa.

De fato, penso que temos de ir além disso e dizer que não só Barth não prega que o mal “exista” fundamentalmente por necessidade ou fundamentalmente por ordem divina, mas que ele positivamente *exclui* cada um desses dois modos possíveis de relacionar a sua explicação do mal à doutrina de Deus.

Por um lado, a ênfase repetida de Barth sobre a autoridade e a liberdade absolutas de Deus exclui o pensamento de que haja uma necessidade independente da vontade divina, tal que elegendo o bem Deus não pode fazer outra coisa senão deixar surgir o mal como uma alternativa real que Ele rejeita e combate. Esse é um tema difuso de toda a *Dogmatik*; e na seção 50 o próprio Barth diz que Deus é *Grund e Herr* de *das Nichtige*, que não existe por acidente (*nicht von ungefähr*), mas por Deus (*von Gott*).⁷¹ Se Deus é o fundamento e o senhor do mal, o mal dificilmente pode “existir” por alguma necessidade independente Dele.

Por outro lado, o pensamento contrário de que o fato estranho negativo e ameaçador de *das Nichtige* é fundamentalmente a obra do próprio Deus, e contribui de seu modo estranho e pré-ordenado para a realização do propósito divino, é insistentemente repudiado por Barth como o erro desastroso de levar a realidade do mal a sério. “Parece”, ele diz, “óbvio que (*das Nichtige*) não pode ser entendido como algo que (Deus) mesmo tenha postulado ou decretado, e que não pode ser subsumido sob qualquer síntese”.⁷² E em outro lugar ele diz acerca do pecado (que ele caracterizou como sendo a forma mais importante de *das Nichtige*)⁷³ que Deus o confronta por meio de Jesus Cristo com o Seu incondicional “Não”. “Trata-se de um Não em relação ao qual não há um Sim escondido, não há uma

⁷¹ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/3, p. 405 (*Church Dogmatics*, p. 351)

⁷² Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, p. 304-305.

⁷³ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3.

aprovação secreta, não há um acordo original ou final”.⁷⁴ E sobre a ocorrência real do pecado: “Dizemos excessivamente muito mesmo se dissermos que esse evento pode ter lugar de acordo com a vontade e a ordem divinas”.⁷⁵ Além disso, que no fim o pecado e o mal venham a ocorrer por ordem divina é uma característica da teodiceia de Schleiermacher que Barth enfaticamente rejeita.⁷⁶

Podemos talvez encontrar uma via intermediária para Barth entre essas duas alternativas dizendo que o mal se encontra em uma relação com a vontade de Deus, e não em uma relação com uma necessidade cósmica independente, porém só com a Sua vontade *negativa*: ele é a obra de Deus, mas só a obra de Sua mão esquerda? Relacionado a isso, pode ser significativo que em vez de dizer sem restrições que o mal não tem base em Deus e não toma nenhuma parte em Sua vontade e em Sua obra, Barth diz em um ponto que o pecado (como uma forma de *das Nichtige*) “não tem uma base *positiva* em Deus... nenhuma parte *positiva* em Sua vida, e, portanto, nenhuma parte *positiva* em Sua vontade e em Sua obra”.⁷⁷ Desse modo, pode ser que Barth desejasse afirmar uma base para *das Nichtige* na vontade de Deus, e reconciliasse isso com a inimizade contra o mal ao relacioná-lo

⁷⁴ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. IV/1, p. 409.

⁷⁵ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. IV/1, p. 410. Kurt Luthi, em sua comparação entre Schelling e Barth sobre o problema do mal, assinala que nesse aspecto do seu pensamento Barth é altamente seletivo no uso da evidência bíblica. Pois no Antigo Testamento há (como Schelling notou) uma forte corrente de *Indienststellung* em relação ao mal, uma perspectiva do mal como servo e instrumento de Deus. “De fato, o testemunho do Antigo Testamento, que é enfaticamente um testemunho de *um* Deus, não rejeita a consequência de que certas influências e atividades, que de outro modo seriam atribuídas ao reino demoníaco, têm de ser atribuídas a esse único Deus a fim de evitar qualquer traço de dualismo; mas Barth não tira essa conclusão, provavelmente porque o seu ponto de partida e o seu objetivo impedem-no de ver essa questão como uma questão”. *Gott und das Böse: Eine biblischtheologische und systematische These zur Lehre vom Bösen, entworfen in Auseinandersetzung mit Schelling und Karl Barth*, Zúriq: Zwingli Verlag, 1961, p. 261.

⁷⁶ Veja p. 316 e seguintes.

⁷⁷ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. IV/1, p. 409 (grifo meu).

não com a vontade positiva de Deus, mas com a vontade negativa e contrária, o seu querer *contra* o mal. Contudo, podemos hesitar em atribuir a ele esse ponto de vista, porque manifestadamente essa seria uma solução meramente verbal e aparente. Pois as alternativas originais – a vontade divina e a necessidade independente – apresentam-se novamente a respeito do que Deus faz “sob a Sua mão esquerda”, por meio do Seu querer *contra*. Temos então de perguntar se essa ocorrência peculiar negativa “sob a mão esquerda de Deus” é algo que Deus visa e planeja ou algo que tem lugar por uma necessidade que é independente da sua intenção? Quando se diz que o mal vem a “ser” como o objeto da ira, como rejeição e negação de Deus, temos então de perguntar se esse vir a “ser” é desejado e planejado por Deus ou é algo que ocorre por uma necessidade que é contrária ao que Ele deseja? Assim, a questão não é resolvida, mas só adiada, pela invocação da imagem da mão esquerda e a noção relacionada de querer *contra*.

Somos deixados realmente em uma estranha situação! O mal (no sentido de *das Nichtige*) é engendrado como aquilo que Deus repudiou quando criou o Seu universo bom. Mas Barth não se sente obrigado a supor que ele seja engendrado por uma necessidade independente da vontade divina ou pela própria vontade divina. Ele não só se recusa a escolher entre essas possibilidades, mas, por implicação, ele repudia a ambas! Pois ambas, ele sem dúvida afirmaria, são excluídas pela própria revelação de Deus de Si mesmo. Sabemos a partir das Escrituras que Deus é absoluto e não é sujeito a qualquer necessidade que Ele mesmo não tenha estabelecido. Da mesma forma, sabemos a partir das Escrituras que Deus é o inimigo implacável de *das Nichtige*, que, portanto, não pode ser a Sua própria obra. Temos, pois, como teólogos, de deixar o nosso problema suspenso no ar, sem presumir uma solução. Tendo formulado o problema, podemos apenas nos desviar dele como algo que está além do nosso conhecimento e que não é um assunto próprio para nós.

Mas devemos nos contentar em deixar a questão nesse ponto? Não se deve esperar que adotemos a própria explicação de Barth da natureza e origem do mal como uma verdade relevada que, embora incompreensível, tem de ser aceita por fé, pois isso não representa qualquer verdade revelada. Trata-se de um produto da própria mente fértil e fascinante de Barth. A noção de que o mal foi engendrado como o que Deus rejeitou quando elegeu a Sua criação boa não está entre os dados da fé cristã. Isso não é uma parte e nem uma dedução não problemática a partir da revelação bíblica. A afirmação de Barth de encontrá-la no Gênesis i é uma imposição muito clara da sua própria especulação sobre o texto. E se uma teoria assim tivesse de ser protegida, absolvida da responsabilidade pelo que ela logicamente acarreta, a teologia cessaria de ser um assunto intelectualmente respeitável e interessante e degeneraria na mera proclamação de posições arbitrárias adotadas.

A consequência da doutrina de Barth é ocultar as alternativas finais com as quais se defronta qualquer teodiceia. Pois toda posição que mantém a bondade perfeita de Deus é forçada ou a abandonar o poder e a liberdade divinos absolutas ou a manter que o mal fundamentalmente existe dentro da vontade boa de Deus. As teodiceias do tipo agostiniano tendem, de várias formas, a adotar a primeira alternativa, enquanto a tradição ireniana da teodiceia tende a adotar a segunda. Barth, cuja doutrina do mal pertence em geral à família agostiniana, rejeita essa escolha fundamental – mas não, infelizmente, com bases que podem ou desobrigar as outras pessoas de enfrentar essa escolha ou auxiliá-las quando elas têm de enfrentá-la.

No entanto, embora o tratamento de Barth do problema do mal apenas acentue esse problema, ele lança uma luz valiosa no curso dessa discussão. Talvez o principal valor construtivo do pensamento de Barth sobre o assunto resida na sua distinção entre o lado sombrio da existência criada e o mal no sentido muito mais forte de inimizade com Deus e que tem no pecado a sua expressão primária.

Essa é uma distinção valiosa e, embora ela corresponda grosseiramente à divisão tradicional entre o mal metafísico, por um lado, e o pecado e sofrimento, por outro, Barth, com a sua nomenclatura dramática, colocou-a de forma muito mais vívida. Há da mesma forma um grande valor na sugestão de que os “males” (como eles geralmente têm sido chamados) do lado sombrio, embora não sejam em si fatais e adversos aos propósitos de Deus, assim se tornaram no homem em seu estado de alienação de Deus.

CAPÍTULO 7

O “otimismo” do século XVIII

7.1 Um produto da tradição agostiniana

O século XVIII foi a era de ouro das teodiceias, quando o problema do mal foi frequentemente o centro das discussões e soluções muito abrangentes foram confiantemente oferecidas. Nesse século do Esclarecimento, a concepção do mal como servindo a um bem mais amplo – uma concepção derivada, como vimos, de Plotino e cristianizada por Agostinho – foi desenvolvida até a derradeira conclusão de que, a despeito de todo o mal que há em seu interior, o nosso universo seria, não obstante, o melhor possível. Essa era a tese de uma obra que foi amplamente lida na Grã-Bretanha durante o século XVIII, o *Essay on the Origin of Evil*, escrito pelo clérigo anglicano William King (1650–1729), que se tornou Arcebispo de Dublin. O livro de King foi primeiramente publicado em latim em 1702 e apareceu em 1731 em uma tradução de Edmund Law para o inglês, revigorada pelas próprias notas de Law e por extratos dos escritos póstumos de King defendendo as suas doutrinas. Essa versão ganhou cinco edições durante o século XVIII e foi muito lida.¹ Por exemplo, provavelmente

¹ Escrito em 1697, *De origine mali* foi primeiramente publicado em latim em Londres e Dublin em 1702, com uma reimpressão da edição de Londres em Bremen no ano de 1704. A tradução

foi a formulação de King da assim chamada “tese otimista” na edição original em latim que forneceu o conteúdo filosófico do *Essay on Man* de Pope.² Em prosa, esse tipo de teodiceia foi exposto na Inglaterra por John Clarke em *Enquiry into the Cause and Origin of Evil* (1720)³ e por Soame Jenyns em *Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (1756).⁴ Mas obviamente foi no continente que a maior expressão do “otimismo” do século XVIII surgiu na *Theodicy* de Leibniz (1710),⁵ descrita como “certamente o maior esforço que a filosofia fez para resolver o problema do mal”.⁶ O *Essay on Man* (1732) de Pope, como uma teodiceia otimista em verso, teve a sua contraparte germânica durante o século XVIII na poesia de Barthold Heinrich Brockes, Albrecht von Haller (que escreveu um poema chamado “Über den Ursprung des Übels”), Friedrich Hagedorn, Johann Peter Uz, e C. M. Wieland. Dr. Samuel Johnson, por exemplo, escreveu uma resenha esmagadora do *Free Enquiry* de Soames Jenyns;⁷ e a novela filosófica de Johnson *Rasselas* (1759) é uma vigorosa rejeição da tese otimista. Contudo, as críticas mais famosas ao otimismo filosófico estão no *Dictionnaire historique et critique* (1697) de Pierre Bayle, na novela *Candide ou l’optimisme* (1759) de Voltaire, nos *Diálogos Sobre a Religião Natural* (1779) de David Hume e

de Edmund Law foi publicada em cinco edições: Londres, 1731; Londres, 1732; Cambridge, 1739; Cambridge, 1758; Londres, 1781. (Sobre a origem do livro, veja “*Quaedam Vitae Meae Insigniora*” de King, reimpresso em *Sir Charles Simeon King, A Great Archbishop of Dublin*, Londres: Longmans, Green & Co., 1906. Veja também A. R. Winnett: “A Correspondence Concerning Evil”, *Theology*, junho, 1963.

² Veja Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being*, 1936, VII, n. 9 [Cf. Lovejoy, *A grande cadeia do ser*, São Paulo: Palíndromo, 2005], e F. Billicsich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 1952, v. II, n. 14, p. 179,

³ John Clarke, D. D., foi capelão sob serviço do rei George I e o seu livro contém as Conferências Robert Boyle de 1719.

⁴ Soame Jenyns foi por alguns anos Membro do Parlamento por Cambridge.

⁵ G. W. Leibniz, *Theodicy (Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme e l’origine du mal)*, Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1952 (traduzido por E. M. Huggard).

⁶ Charles Werner, *Le Problème du mal dans la Pensée Humaine*, 1944, p. 23.

⁷ Samuel Johnson, *Works*, organizado por Arthur Murphy (1792), v. 8.

mais decisivamente nos eventos do mundo, no grande terremoto de Lisboa de 1755 – uma mudança drástica da natureza, nem tanto em proporções físicas, mas em seu tremendo impacto sobre a Europa em meados do século XVIII.⁸

O “otimismo” do século XVIII (coloco “otimismo” entre aspas porque há um sentido importante em que a designação tradicional é totalmente inapropriada) é uma variação do tipo agostiniano de teodiceia, e pertence firmemente à tradição que estudamos na parte II. Isso nem sempre foi reconhecido. Escritos católicos romanos tratam a obra de Leibniz (e por implicação o otimismo do século XVIII em geral) como se ela fosse oposta à solução católica tradicional do problema do mal. Porém, de fato, Leibniz divergiu da teodiceia agostiniana-tomista somente em um ponto significativo: Aquino acreditava que embora este mundo seja o produto de uma bondade e poder infinitos, o seu Criador poderia, se Ele assim quisesse, ter criado mundos ainda melhores; enquanto Leibniz acreditava que um Ser onipotente e infinitamente bom, ao criar o mundo, poderia ter feito somente o melhor que fosse possível. Sob exame cuidadoso, esse desacordo não representa uma incompatibilidade tão radical como parece representar à primeira vista, visto que cada parte interpreta a noção de “melhor mundo possível” de uma maneira diferente.⁹ No entanto, como será mostrado a seguir, por trás dessa diferença de interpretação há uma diferença profunda: enquanto o tomismo na prática compromete o amor divino, mas não o Seu poder, o otimismo do século XVIII na prática sacrifica o poder de Deus, mas não o Seu amor. Mas mesmo essa diferença importante ocorre dentro de um contexto amplo de acordo. Quando oferece uma explicação privativa do mal, quando usa o princípio de plenitude para explicar a imperfeição natural, quando apela à concepção estética do mal como parte de um bem mais amplo e quando retém a

⁸ Sobre as reações contemporâneas ao terremoto de Lisboa, veja T. D. Kendrick, *The Lisbon Earthquake*, Londres: Methuen & Co., 1956.

⁹ Veja p. 230 e seguintes.

dicotomia entre o céu e o inferno na realização final da vontade divina, Leibniz se encontra em direta continuidade com a tradição agostiniana. Basicamente, como disse um historiador católico erudito das teodiceias, a *Théodicée* de Leibniz

reedita a tradição agostiniana e a defesa tomista, tradicionais desde o tempo desses dois gênios, da bondade e da sabedoria divinas manifestas na ordem geral do universo, mesmo que nem sempre essa bondade e essa sabedoria estejam em cada fenômeno tomado isoladamente.¹⁰

Da mesma forma ou até mesmo de modo ainda mais justo, podemos dizer o mesmo sobre a obra de William King; portanto, antes de voltarmos a atenção para o grande clássico de Leibniz, será instrutivo considerar essa obra. King não foi um pensador original; contudo, precisamente por essa razão, a sua exposição clara e sem críticas apresenta os temas agostinianos exatamente como eles se tornaram depois de destacados das mentes mais criativas que primeiramente os produziram e foram refinados por uma longa tradição até receberem a forma em que eram pontos comuns da discussão educada.¹¹

7.2 O ensaio de King sobre a origem do mal

O arcebispo King oferece uma divisão ternária do fenômeno do mal distinguindo entre a imperfeição (“a ausência daquelas perfeições ou vantagens que existem em outro lugar ou em outros seres”), o mal natural (“dores e desconfortos, inconveniências e desapontamentos dos apetites”), e o mal moral (“escolhas viciosas”).¹²

¹⁰ A. D. Sertillanges, *Le Problème du mal*, 1951, v. I, p. 230-231.

¹¹ Sobre os antecedentes históricos do otimismo do século XVIII, veja p. 174, nota 3.

¹² William King, *An Essay on the Origin of Evil*, tradução e notas de Edmund Law (4ª ed. De 1758), p. 92 (essa edição foi algumas vezes impressa em dois volumes, o segundo volume começando na p. 311 com um novo título).

A respeito do mal do defeito e da imperfeição – correspondendo ao mal metafísico de Leibniz –, a posição de King representa a teodiceia agostiniana-tomista em sua forma plenamente desenvolvida. Os seres criados devem ser inevitavelmente menos perfeitos do que o seu Criador; eles devem, pois, ser imperfeitos em vários graus; por isso, como o editor de King, Edmund Law, afirma,

concedido, portanto, esse único princípio, que não pode ser negado (isto é, o princípio segundo o qual um efeito tem de ser inferior à sua causa), parecerá que o mal da imperfeição, supondo uma criação, é necessário e inevitável; portanto, todos os outros males que necessariamente surgem a partir dela são também inevitáveis.¹³

Dada essa inevitável finitude e imperfeição, Deus escolheu o presente sistema do mundo como o melhor que poderia haver: “Talvez ele pudesse ter sido melhor em alguns aspectos, mas não sem novas e provavelmente maiores inconveniências, que teriam manchado a beleza do todo ou de alguma de suas partes principais”.¹⁴ Assim, King chega à característica noção do otimismo do século dezoito, a noção do melhor mundo possível; e Law explica que “o melhor sistema” é “um sistema apropriado para e produtivo do maior e absolutamente geral dos bens”.¹⁵

Seguindo Agostinho e a longa tradição que dele se deriva, King associa a finitude e a imperfeição dos seres criados ao “não ser” do qual eles procederam. Essa ideia é muito claramente formulada em outra obra desse período, *Christian Life*, que Law cita:

Deus é a causa da perfeição, mas não do defeito, que, à medida que é natural aos seres criados, não tem qualquer causa, mas é só uma negação ou não entidade. Para cada coisa criada havia uma negação

¹³ William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 103, n. 18.

¹⁴ William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 108-109.

¹⁵ William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 108, n. 19.

ou não entidade antes que ela tivesse o seu ser positivo, e ela teve tanto dessa negação primitiva removida de si quanto teve o ser positivo conferido a ela; e, portanto, enquanto é, o seu ser tem de ser atribuído à Causa Soberana que a produziu; mas enquanto não é, o seu não ser deve ser atribuído à não entidade original a partir da qual ela foi produzida. Pois o que antes foi nada, ainda seria nada, não tivesse sido pela causa que deu o ser a ela, e, portanto, que em certa medida ela seja ainda nada, isto é, limitada e defeituosa, tem de ser atribuído somente à sua nulidade primitiva.¹⁶

Assim, King diz:

Uma coisa que surge do nada é necessariamente imperfeita; e quanto menos afastada do nada... mais imperfeita ela é. Portanto, não há a ocasião para um princípio do mal introduzir o defeito do mal ou uma desigualdade de perfeições nas obras de Deus: pois a própria natureza dos seres criados necessariamente requer isso, e podemos conceber o lugar que supre copiosamente este princípio perverso, que eles derivam a sua origem do nada.¹⁷

Em resposta à questão sobre o porquê de Deus ter criado seres abaixo da espécie superior de criatura dependente, King apela para o princípio de plenitude, que Agostinho há muito tempo batizou para o serviço da teologia cristã.¹⁸ É conforme a esse princípio que King diz:

Se a produção de um ser menos perfeito fosse algum impedimento para um mais perfeito, pareceria contrário à bondade divina ter preterido o mais perfeito e criado o menos perfeito; contudo, visto que eles não são impeditivos um do outro, quanto mais, melhor.¹⁹

¹⁶ Citado no *Essay* de King, p. 116, n. 21.

¹⁷ William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 115-116.

¹⁸ Em sua edição do *Essay* de King, Law cita a perfeita formulação de Joseph Addison do princípio de plenitude: “A bondade infinita é de uma natureza comunicativa tal que parece deleitar-se em conferir a existência a cada grau de ser sensível” (*Spectator*, n. 519).

¹⁹ William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 117.

A crítica básica que tem sido feita a outras teodiceias da família agostiniana – que elas concebem a relação de Deus com a sua criação, incluindo a humanidade, em termos predominantemente impessoais – aplica-se enfaticamente à obra de King. Um engenhoso modelo físico que ele usa em conexão com o princípio de plenitude ilustra bem a tendência impessoal no seu pensamento:

Se alguém quisesse encher certa garrafa com globos de várias magnitudes, e diferenciá-los em vários graus, de tal modo que aqueles de segundo grau poderiam ficar nos interstícios deixados por aqueles do primeiro; e aqueles de terceira ordem nos interstícios dos de segunda e assim por diante. Parece evidente que quando tantos quantos globos de primeira magnitude pudessem ser colocados na garrafa fossem aí colocados, ainda assim haveria espaço para os de segunda [...] Assim, quando tantas quantas criaturas de primeira ordem que o sistema do mundo pudesse conter fossem feitas [...] nada impediria que houvesse espaço para as de ordem inferior: como quando tantos globos de maior magnitude que uma garrafa pudesse conter fossem aí colocados, ainda assim haveria espaço para outros de dimensão menor; e assim por diante *in infinitum*.²⁰

Na sua discussão sobre o mal da imperfeição e o mal do defeito, King estabelece a fundação para o tratamento dos outros tipos de males. Voltando-se então para o mal natural da dor, ele o vê como surgindo inevitavelmente da existência da matéria em movimento. Pois a matéria seria inútil para compor os corpos animais e os seus ambientes em comum se carecesse da capacidade de movimento: “E se isso for admitido na matéria, segue-se, necessariamente, uma divisão e disparidade das partes, colisão e oposição, fragmentação, solidificação e repulsão, e todos aqueles males que observamos na geração e corrupção.”²¹

²⁰ William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 119-120, n. F.

²¹ William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 133-134.

É verdade que não podemos provar detalhadamente que as leis de acordo com as quais a natureza se move, e os vários choques e colisões que ocorrem em um mundo de matéria regulada por essas leis, constituem o melhor sistema possível:

Você dirá que alguns particulares poderiam ser melhores. Mas visto que você não vê completamente o todo, você não tem o direito de afirmar tanto. Temos uma razão bem maior para presumir que nenhuma parte dele poderia ser mudada para melhor sem acarretar algum prejuízo maior para o todo, visto que essa mudança seria ou inconsistente com o todo ou o desfiguraria por sua desproporção.²²

Além disso, dado que as almas são unidas aos corpos, que por sua vez estão em harmonia com o ambiente material, a sensação de dor age como um aviso para a alma reagir ao perigo que ameaça o corpo:

nem ela deveria cessar de instigar, até que o que fosse doloroso fosse removido: sem esse incômodo talvez o mais forte dos animais não durasse sequer um dia. Portanto, o sentimento da dor ou o incômodo produzido na alma quando ocorre a mutilação ou dissolução do corpo é necessário para a preservação da vida no estado atual das coisas.²³

Ao resumir as suas conclusões a respeito do mal natural, King oferece repetidos sinais da implicação de um dualismo final no otimismo do século XVIII. Pois, ao afirmar que o mundo é tão bom quanto ele possivelmente poderia ser, à medida que Deus (dada a Sua livre decisão inicial de criar)²⁴ foi levado por certas necessidades e restringido por certas incompatibilidades a formar precisamente o universo que agora existe, mesmo que esse universo contenha muito do que

²² William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 137.

²³ William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 154-155.

²⁴ Veja William King, *An Essay on the Origin of Evil*, V, seção I, 4.

desagrada a Ele, a teodiceia otimista, na prática, salva a bondade de Deus ao negar a sua onipotência. Assim, King afirma que:

Se o sistema mundano for tomado conjuntamente, se todas as partes e períodos forem comparados entre si, temos de acreditar que ele não poderia ser melhor; e se alguma das partes fosse modificada para melhor, outra seria pior; se uma sobejasse com grandes vantagens, outra seria exposta a males maiores; e isso necessariamente a partir da imperfeição de todas as criaturas... E não é um argumento contra a onipotência divina que ela não possa libertar a criatura da sua própria natureza necessariamente imperfeita, da sua imperfeição nativa, e dos males que daí se seguem. Ele poderia, como dissemos repetidamente, não ter criado habitantes mortais, que fossem sujeitos a medos e aflições... mas em relação ao sistema como um todo, era necessário que ele criasse essas criaturas ou então nenhuma... Se, portanto, pudéssemos comparar as boas coisas com o mal; se pudéssemos ver a obra total de Deus; se pudéssemos entender plenamente a conexão, subordinação e relação mútua das coisas, a assistência mútua que elas prestam umas às outras; e, finalmente, as séries completas e a ordem delas; pareceria que o mundo é tão bom quanto ele possivelmente poderia ser; e nenhum mal nele pode ser evitado sem por sua ausência ocasionar um mal maior.²⁵

Aqui – como em vários outros pontos em seu livro – King descreve Deus como fazendo o melhor que pode diante de circunstâncias inalteráveis. Ele não é livre para fazer o que idealmente gostaria de fazer; no entanto, dentro dos limites das leis eternas da compatibilidade e incompatibilidade entre as coisas finitas, que são colocadas em jogo pela pressão de maximização do ser, Ele fez o melhor universo que poderia ser feito. A mais fundamental dessas necessidades postulada por King é indubitavelmente a que é criada pela ação do princípio de plenitude. Se Deus

²⁵ William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 195-197.

afinal cria um universo, Ele é aparentemente obrigado a criar um universo que contenha todo tipo possível de criatura dependente. Esse axioma é recorrente nas páginas do *Essay* de King; por exemplo, quando fala da criação dos animais, que habitualmente se sustentam pelo bruto e não espiritual método de comer, King diz:

O poder infinito de Deus foi capaz de produzir animais com essas capacidades; e visto que a criação deles não era uma inconveniência para outros seres que poderiam se portar de maneira mais nobre, a bondade infinita de Deus não poderia ser concebida como praticamente tendo-o forçado a não recusar àqueles o benefício da vida?²⁶

É como se as infinitas possibilidades de ser exigissem que Deus efetivasse tantas delas quanto pudesse, mesmo que o mundo que então resultasse contivesse necessariamente todas as formas de mal.

Quando finalmente se volta para o problema do mal moral, King encontra a sua solução (embora com ênfase mínima sobre a doutrina tradicional da queda) no que veio a ser chamado de “defesa do livre-arbítrio”: criaturas moralmente responsáveis têm de ser livres para pecar e, ao permitir que elas pequem, Deus não faz mais do que respeitar sua condição de pessoas. A questão é, pois, por que Deus deveria ter desejado criar criaturas dotadas com essa perigosa faculdade do livre-arbítrio. Aqui encontramos duas respostas de King, uma que se deriva do velho princípio de plenitude, e a outra que é um presságio de um tipo bem diferente de teodiceia. Por um lado, King diz que Deus não precisava ter feito pessoas: “Mas a exclusão de todos os agentes livres deixaria um defeito monstruoso e um hiato na natureza, lançando o mundo em uma condição pior do que a atual...”.²⁷ Porém um pouco depois ele acrescenta

²⁶ William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 172-174.

²⁷ William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 340.

outra razão, que traz consigo – o que não foi notado por King – a capacidade de subverter e superar o princípio de plenitude:

Qualquer um pode entender quanto uma obra que move a si mesma, satisfaz a si mesma, e é capaz de receber e devolver um favor, é preferível a uma que não faz nada, não sente nada, não dá nada em troca, a não ser por força de algum impulso externo: qualquer pessoa que se lembre da diferença entre uma criança oferecendo carinho aos pais e uma máquina movida pelas mãos do artífice pode compreender isso. Há um tipo de comércio entre Deus e aqueles da sua obra que são dotadas com a liberdade; há espaço para acordo e amor mútuo.²⁸

Contudo, dado que deve haver criaturas pessoais, por que Deus não intervém a fim de evitar que elas tão desastrosamente façam um mau uso das suas liberdades? Porque “males em maior quantidade e maiores do que o mal do abuso do livre-arbítrio ocorreriam no universo por causa dessa interferência”.²⁹ Deus teria de violentar tanto a ordem natural quanto as vontades finitas que Ele criou, e reduziria assim os seres pessoais ao nível dos animais. No entanto, “você poderia insistir que preferiria esse prazer (o prazer da consciência de agir bem livremente) a sujeitar-se ao risco; isto é, você preferiria ser um bruto a ser um homem”.³⁰ Em resposta a essa sugestão, King retorna ao nível impessoal do princípio de plenitude:

Mas supondo que fosse conveniente para você ser um bruto, ainda assim não seria conveniente para a natureza como um todo: o sistema do universo requer agentes livres: sem esses agentes a obra de Deus não teria muito interesse e seria imperfeita; a bondade de Deus escolhe o benefício do universo em vez do seu benefício próprio.³¹

²⁸ William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 342.

²⁹ William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 356.

³⁰ William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 367-368.

³¹ William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 369.

Além disso, Deus, abolindo a liberdade humana, privaria a si mesmo do aspecto da criação em relação ao qual exerce o seu atributo de sabedoria; pois “a sabedoria divina parece ter separado o governo dos agentes livres como a sua província especial” e “Deus fez o mundo a fim de ter algo no qual exercer externamente os seus atributos.”³²

Podemos deixar King com essa observação característica que reflete o ponto de vista insistentemente impessoal da tradição da teodiceia que deriva de Agostinho.

7.3 A teodiceia de Leibniz

Como no caso do *Essay* de King, sentimos, ao ler a *Théodicée* de Leibniz, que o problema do mal era para o seu autor muito mais um desafio intelectual do que uma ameaça terrível para todo o significado que ele encontrou na vida. Karl Barth disse a respeito de Leibniz que “no fundo ele não tinha qualquer interesse sério (e do ponto de vista prático ele não tinha absolutamente qualquer interesse) no problema do mal”;³³ e eu, particularmente, não me sinto inclinado a contestar esse pronunciamento.³⁴ Tendo mostrado para a sua própria satisfação que vivemos no melhor dos mundos possíveis, Leibniz contentou-se em gozar da sua condição comparativamente confortável, deixando para aqueles menos afortunados a tarefa de fazer o melhor que podiam com a sua tese.

O sentido em que este nosso mundo é para Leibniz o melhor mundo possível (ou universo possível, pois ele usa “mundo” em sentido amplo) revela o motivo

³² William King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, p. 369.

³³ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, III/1, p. 392.

³⁴ Para uma visão contrária, veja Friedrich Billicsich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 1952, II, 112. Billicsich ressalta que Leibniz ocupava-se com o problema da teodiceia desde a sua juventude.

predominantemente estético, em vez de pessoal, que governa a sua teodiceia. O melhor dos mundos possíveis é aquele que permite a maximização do ser. Esse máximo é definido em termos não só de quantidade, mas também de variedade. Como Leibniz diz na *Théodicée*, “o mundo efetivo consiste nos possíveis que, sendo unidos, produzem mais realidade, mais perfeição, mais significação”;³⁵ e ele diz em uma carta a Louis Bourge que “o universo efetivo é a coleção daquelas (existências) que formam a mais rica das composições”.³⁶ Um máximo meramente quantitativo seria, em comparação, entediante e sem interesse:

Multiplicar uma e a mesma coisa sempre seria supérfluo e empobrecedor. Ter mil Virgílios encadernados na própria biblioteca, sempre cantar as árias da ópera de Cadmus e Herminione, quebrar todas as taças de cerâmica para ter somente taças de ouro, ter somente botões de diamante, não comer nada além de perdizes, beber somente vinho húngaro ou shiraz – alguém chamaria isso de razão?³⁷

Dado, pois, que o propósito divino ao criar, que é manifestar a bondade de Deus além do Seu próprio ser, é mais bem realizado pela produção de um domínio ricamente variado em vez de um domínio com um só tipo de existência, e concedendo que nem todas as coisas que são individualmente possíveis são mutualmente compossíveis, o Criador tinha de escolher um conjunto particular coerente de possibilidades à qual conferir existência. A sua escolha foi feita a partir de uma infinidade de diferentes universos que eram dados à mente divina na forma de ideias. Cada um constituía uma história completa possível da criação em diante e cada um formava um todo sistemático tal que a alteração da menor característica levaria à mudança desse universo em outro. Foram essas

³⁵ Leibniz, *Théodicée*, 1710, § 201.

³⁶ *Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, III, 573.

³⁷ *Théodicée*, 1710, § 124.

possibilidades abrangentes que Deus considerou, e dentre as quais Ele engendrou uma delas por meio do Seu poder criativo:

Pode-se dizer que assim que Deus decidiu criar houve conflito entre os possíveis, todos solicitando a existência, e aqueles que unidos produziam mais realidade, mais perfeição, mais significação, venceram. É verdade que todo esse conflito pode ser apenas ideal, quer dizer, ele pode ser apenas um conflito de razões no mais perfeito entendimento, que não pode falhar em agir do modo mais perfeito, e, portanto, de escolher o melhor.³⁸

Leibniz pensa nas possibilidades entre as quais Deus escolhe como sendo objetivas para a mente divina assim como as verdades matemáticas são objetivas para as nossas mentes. As verdades eternas, “que são totalmente necessárias, de tal forma que o oposto delas implica uma contradição”,³⁹ e que determinam as possibilidades cósmicas, estão “no entendimento de Deus independentemente da Sua vontade”.⁴⁰ Há aqui a continuidade com uma longa tradição e ao mesmo tempo a modificação dessa tradição. Os escolásticos localizaram o reino das Ideias Platônicas dentro da mente de Deus e assumiram que elas são os arquétipos eternos a partir dos quais as coisas criadas são modeladas.⁴¹ Assim, pode-se dizer que para os escolásticos a atividade criadora de Deus é condicionada pela existência dentro da Mente divina de um inventário fixo de tipos de coisas criáveis. Mas eles não pensaram se esse reino ideal envolveria conflito e contradição, e, assim, eles não fizeram uso da noção de compossibilidade. Mas no sistema de Leibniz é o fato da compossibilidade, ou, antes, o fato negativo da não compossibilidade, que força Deus a escolher como o melhor dos mundos possíveis

³⁸ Leibniz, *Théodicée*, 1710, § 201.

³⁹ Leibniz, *Théodicée*, 1710, § 2.

⁴⁰ Leibniz, *Théodicée*, 1710, § 20. Veja § 380.

⁴¹ Veja p. 127.

um mundo que contenha uma grande quantidade de males. Pois sua escolha é limitada por compatibilidades e incompatibilidades inerentes. E assim Leibniz oferece um tipo de mito cibernético em que o intelecto divino, como uma máquina de calcular infinita, forma todas as combinações possíveis de existentes, considera-as exaustivamente, e seleciona a melhor:

A sabedoria de Deus, não contente em abarcar todos os possíveis, penetra-os, compara-os, pesa-os uns em relação aos outros a fim de estimar os seus graus de perfeição ou imperfeição, de força e fraqueza, de bondade e de maldade. Ele vai até mesmo além das combinações finitas, fazendo com eles uma infinidade de infinitos, quer dizer, uma infinidade de sequências possíveis do universo, cada uma das quais contém uma infinidade de criaturas. Por esse meio, a Sabedoria divina distribui todos os possíveis que ela já tenha contemplado separadamente em inúmeros sistemas universais que ela então compara uns com os outros. O resultado de todas essas comparações e deliberações é a escolha que a sabedoria faz do melhor entre todos os sistemas possíveis visando a satisfazer completamente a bondade; e esse é precisamente o plano do universo tal como ele é. Além disso, todas essas operações do entendimento divino, embora tenham entre elas uma ordem e uma prioridade de natureza, sempre se dão juntas, não havendo uma prioridade temporal entre elas.⁴²

Isso quer dizer em relação ao nosso mundo que

Deus, antes de decretar qualquer coisa, considerou entre outras sequências possíveis de coisas aquela que ele depois aprovou. Na ideia dessa sequência está representado como Adão e Eva pecam e corrompem a sua posteridade; como Jesus Cristo redimiu a raça humana; como alguns, auxiliados por tais e tais graças, chegam à fé e à salvação final; e como outros, com ou sem essas ou outras

⁴² *Théodicée*, 1710, § 225.

graças, não chegam à fé e à salvação final, continuam no pecado e são condenados. Deus concede a sua aprovação a essa sequência somente depois de ter entrado em todos os seus detalhes, e assim não pronuncia qualquer coisa final em relação aos que serão salvos ou condenados sem ter ponderado sobre tudo e comparado essa sequência com outras possíveis. Assim, o pronunciamento de Deus diz respeito a toda a sequência ao mesmo tempo; ele simplesmente decreta a sua existência.⁴³

Esse último ponto fornece a base para a reconciliação de Leibniz da liberdade humana com a escolha divina prévia de uma história completa do mundo. Pois é frequentemente observado que o universo leibniziano, a despeito das advertências do contrário por parte do seu inventor, é tão rigidamente determinado quanto o de Spinoza. Ao selecionar o melhor dos universos possíveis para a criação, Deus decretou uma sequência completa de eventos, preenchendo a totalidade do tempo; portanto, cada fase do mundo no decorrer de sua extensão temporal completa cumprirá a especificação complexa selecionada por Deus em Sua escolha original. Contudo, como diz Charles Werner,

se é verdade que o nosso universo já se encontrava plenamente formado no entendimento divino, e que a ação criadora de Deus simplesmente consistiu em fazer com que ele passasse do campo da possibilidade para a existência real, sem a intervenção de qualquer mudança, esse mundo, assim paralisado, como se fosse congelado, não nos apresenta uma imagem perfeita e devastadora da necessidade.⁴⁴

⁴³ *Théodicée*, 1710, § 84.

⁴⁴ Charles Werner, *Le Problème du mal dans la Pensée Humaine*, 1944, p. 33. Veja Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being*, 1936, p. 166 e seguintes. [Cf. Lovejoy, *A grande cadeia do ser*, São Paulo: Palíndromo, 2005].

A resposta de Leibniz é que a necessidade constituída pela completude do universo na mente divina não exclui a liberdade e a responsabilidade humanas genuínas. Pois quando o nosso mundo foi primeiramente colocado como uma possibilidade complexa total sob o escrutínio do Criador, ele incluía todas as ações livres dos seres livres ao longo da história:

Visto que [...] o decreto de Deus consiste só na resolução que ele toma de escolher, depois de ter comparado todos os mundos possíveis, aquele que é o melhor, e engendrá-lo junto com tudo o que esse mundo contém, por meio da poderosa palavra *Fiat*, é óbvio que esse decreto não muda qualquer coisa na constituição das coisas: Deus deixa-as assim como eram no estado de mera possibilidade, ou seja, não muda qualquer coisa nas suas essências ou naturezas, ou mesmo em seus acidentes, que já estavam perfeitamente representados na ideia desse mundo possível. Assim, aquilo que é contingente e livre permanece não menos contingente e livre sob os decretos de Deus do que sob a sua previsão.⁴⁵

Nessa reconciliação da liberdade humana com a soberania divina, Leibniz permanece dentro da ampla tradição agostiniana. O seu argumento assemelha-se à réplica de Agostinho à acusação de que a predestinação divina exclui a liberdade humana: notadamente, que o fato de Deus prever as nossas ações livres não as torna menos livres.⁴⁶

Retornando agora à principal linha da argumentação de Leibniz, parece claro que ele está tão longe de negar a existência do mal que ele chega a afirmar a sua indispensabilidade! Ele reconhece a sua realidade – embora sempre como uma privação do bem e de ser⁴⁷ – sob as categorias *i*) do mal metafísico, que

⁴⁵ *Théodicée*, 1710, § 52.

⁴⁶ Veja p. 113-115.

⁴⁷ *Théodicée*, 1710, § 30-33.

consiste na finitude e imperfeição, *ii*) do mal físico, que consiste na dor e no sofrimento, e *iii*) do mal moral, que é o pecado.⁴⁸ Para Leibniz, assim como para a tradição agostiniana como um todo, o mal metafísico é fundamental, e os outros tipos de males derivam-se dele. E o princípio que acomoda esses males no melhor dos mundos possíveis é o princípio estético de que uma totalidade boa pode conter partes que seriam isoladamente más. “Não só Deus deriva dos (males) bens maiores, mas ele os encontra conectados com os maiores bens que são possíveis: de tal forma que seria um erro não permitir esses males”.⁴⁹ Para dar suporte a essa afirmação, Leibniz oferece vários exemplos em que os males podem contribuir para um bem mais abrangente. Por exemplo, em uma batalha, um general pode cometer um erro que depois se revela como algo bom; “um pouco de acidez, ardor ou amargor é frequentemente mais agradável do que açúcar; sombras intensificam cores; mesmo uma dissonância no lugar certo realça a harmonia”;⁵⁰ e há as palavras cantadas “na vigília da Páscoa nos rituais da Igreja Católica Romana:

*O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est!
O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!”*⁵¹

Em suma, “todos os males do mundo contribuem, de uma forma que geralmente não podemos agora especificar, para o caráter do todo como o melhor de todos os universos possíveis”; de tal forma que “se o menor dos males que acontecem no mundo faltasse nele, ele não mais seria esse mundo; que, com

⁴⁸ *Théodicée*, 1710, § 21.

⁴⁹ *Théodicée*, 1710, § 127.

⁵⁰ *Théodicée*, 1710, § 12.

⁵¹ *Théodicée*, 1710, § 10.

nada omitido e levando tudo bem conta, foi constatado ser o melhor pelo Criador que o escolheu”.⁵²

Leibniz não procura demonstrar a partir do modo como a natureza se apresenta que este é de fato o melhor dos mundos possíveis. “Eu não posso mostrar a você isso detalhadamente”, ele diz, “pois posso saber e apresentar a você infinitudes e então compará-las? Mas você tem de julgar assim como eu *ab effectu*, visto que Deus escolheu este mundo como ele é”.⁵³ A conclusão de Leibniz é assim um artigo de fé derivado da fé anterior de que este mundo foi criado por uma divindade todo-poderosa e perfeitamente boa. Visto que Deus é bom, seria inconsistente com a Sua própria natureza ter escolhido qualquer outro mundo que não fosse o melhor: pois “a suprema sabedoria, unida à bondade que não é menos infinita, não pode senão ter escolhido o melhor”.⁵⁴ Deus poderia não ter criado qualquer outro tipo de universo. Contudo, ele não é movido ou forçado a isso por algo externo a Ele mesmo. A Sua decisão original de criar um universo dependente foi uma decisão de absoluta liberdade divina. A sua decisão posterior de criar o melhor de todos os mundos possíveis origina-se de uma necessidade interna à Sua própria natureza. Porém essa necessidade interna não deve ser confundida com limitação e não devemos “entender que Deus, dado que Ele não pode senão agir para o melhor, seja então privado de liberdade”.⁵⁵ Pois não é um defeito ou uma falta de liberdade em um santo ou em um anjo ter uma natureza que tende ao bem; e da mesma forma não é um defeito ou falta de liberdade em Deus que, sendo perfeitamente bom, sempre e corretamente aja visando o melhor.

⁵² *Théodicée*, 1710, § 9.

⁵³ *Théodicée*, 1710, § 10.

⁵⁴ *Théodicée*, 1710, § 8. Veja §§ 117 e 145.

⁵⁵ *Théodicée*, 1710, § 168. Veja §§ 45, 175 e 191.

7.4 O “melhor dos mundos possíveis”

A afirmação de que o Deus perfeito e onipotente, se Ele escolhe criar um universo dependente, criará o melhor desses universos, é a tese central de Leibniz. É nesse ponto que ele se afasta do desenvolvimento tomista e católico da teodiceia agostiniana. O abade Charles Journet ataca o axioma de Leibniz, vendo nele “uma dupla incoerência: a incoerência do Absoluto moralmente obrigado a criar e a incoerência do melhor de todos os mundos possíveis”.⁵⁶

No primeiro caso, Journet assume que Leibniz “pressupõe em Deus uma inclinação que necessariamente leva-o a criar”,⁵⁷ e então afirma: “Colocamos em questão a transcendência de Deus e ignoramos a sua absoluta indiferença em relação a todas as coisas criadas quando assumimos uma necessidade moral de criar”.⁵⁸ Mas Leibniz de fato professa isso? Penso que não. As passagens que Journet cita (§§ 233, 230, 234, e 175) referem-se à escolha de Deus do melhor mundo possível, dado que Ele já havia decidido criar; e elas especificamente dizem sobre essa decisão anterior que “A decisão de criar é livre”.⁵⁹ É verdade que há algo na natureza de Deus que de fato leva-o a criar; de outro modo, Ele não o teria feito. Mas esse “algo” é para Leibniz o mesmo que é para Aquino, ou seja, a bondade superabundante de Deus exprimindo-se na livre produção de um reino dependente. Assim, Leibniz diz que “é a bondade que leva Deus a criar com o propósito de comunhão consigo mesmo”,⁶⁰ e Aquino diz que “se as coisas naturais, à medida que são perfeitas, comunicam as suas bondades a outras, muito mais pertence à Vontade Divina comunicar por

⁵⁶ Charles Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 118.

⁵⁷ Charles Journet, *The Meaning of Evil*, 1963., p. 120.

⁵⁸ Charles Journet, *The Meaning of Evil*, 1963., p. 149.

⁵⁹ *Théodicée*, 1710, § 230.

⁶⁰ *Théodicée*, 1710, § 228.

semelhança o seu próprio bem com outras, tanto quanto possível”.⁶¹ Não há uma diferença real entre as explicações de Aquino e de Leibniz do “motivo” divino na criação; de acordo com cada um deles, a criação flui da expansiva bondade de Deus.

Journet desenvolve o seu segundo ponto como se segue:

A noção do melhor de todos os mundos possíveis é por definição irrealizável – como a da velocidade mais rápida possível – pois “seja o que for que Deus tenha feito, Ele poderia ter feito melhor”, e assim por diante indefinidamente. Exigir que Deus, para ser irrepreensível, tenha de fazer o melhor de todos os mundos possíveis é demandar que Ele faça o que não é possível e conceder existência a algo absurdo.⁶²

O debate neste ponto, creio, baseia-se em uma confusão, que se resolve quando tornamos explícitas as definições diferentes de “melhor mundo possível” que estão sendo usadas. A posição de Aquino, que Journet apoia, é válida em relação a uma definição, e a de Leibniz em relação a outra; e, quando essas duas definições são tornadas explícitas, não há um conflito direto entre as duas perspectivas. A doutrina tomista assume uma escala de universos possíveis que vai do não ser até Deus, tratado então como o último membro da série. Essa escala contém uma infinidade de graus (assim como o tem as séries de frações entre 0 e 1), de tal forma que entre quaisquer dois universos é teoricamente sempre possível haver um outro. Assim, há sempre um universo possível que é superior a qualquer universo efetivo, mas inferior a Deus. Em outros termos, a escala dos universos aproxima-se de maneira assintótica da perfeição divina sem jamais alcançá-la; portanto, há sempre espaço

⁶¹ *Suma Teológica*, I, Q. XIX, a. 2. Veja também a seguinte passagem nesse mesmo artigo: “Por isso, embora Deus queira coisas distintas de si mesmo somente em função do fim que é a sua própria bondade, não se segue que algo distinto mova a sua vontade exceto a sua bondade. Portanto, como Ele entende as coisas distintas de si mesmo pelo entendimento da Sua própria Essência, assim ele quer coisas distintas de si mesmo ao desejar a sua própria bondade.”

⁶² Charles Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 117-118.

para universos ainda melhores. Dentro dessa estrutura de pensamento, é correto rejeitar como sem sentido a noção de melhor mundo possível. Leibniz, por outro lado, assumia um conjunto ilimitado de universos possíveis, entre os quais há um que contém mais realidade do que qualquer outro. Esse não será necessariamente, e realmente não é, particularmente próximo ao nível da perfeição divina; porém não há outro sistema compossível que é como totalidade superior a ele. A mente infinita do Criador considerou o campo infinito de mundos possíveis e selecionou o melhor. Definido desse modo, a noção de melhor mundo possível é coerente e realizável.

Assim, por um lado, o tomismo está correto em manter que não poderia haver o melhor mundo possível, entendido como a aproximação que fosse mais próxima da perfeição dentro de uma série infinita de tais aproximações. Contudo, por outro lado, Leibniz está correto ao manter que poderia haver o melhor mundo possível no sentido daquele membro de uma classe infinita de mundos possíveis que melhor satisfaz um critério estabelecido de excelência. Portanto, o melhor mundo possível que a tradição tomista nega não é o que Leibniz afirma. No que diz respeito a essa diferença entre o otimismo tomista e leibniziano, ambos poderiam estar corretos. Cada posição, no entanto, gera as suas próprias dificuldades graves, que podem ser trazidas à luz de forma melhor por uma reflexão adicional sobre a noção de “melhor mundo possível”.

A dificuldade acarretada pela posição tomista é como se segue. Afirma-se que Deus poderia, caso desejasse, ter feito um mundo melhor. Journet deixa claro ao desenvolver essa tese que não se trata simplesmente de uma verdade abstrata matemática; que dentro de séries infinitas, mas limitadas, há sempre uma aproximação cada vez maior do limite. Pois isso poderia acarretar uma lacuna meramente infinitesimal em nosso mundo presente; o mundo poderia para todos os propósitos práticos ser perfeito, embora ainda fosse verdade que uma aproximação maior da perfeição permanecesse concebível. Mas Journet mantém que Deus poderia ter

feito um mundo melhor no sentido muito mais substancial de que Ele poderia ter feito um mundo livre de muitos dos males brutais da ordem presente. Alguns desses males, certamente, são logicamente inseparáveis de alguns dos bens do mundo, como Journet, seguindo Aquino, ressalta. Mas ele não professa que em vista dessas conexões inquestionáveis entre o bem e o mal o arranjo presente é (como Leibniz assevera) o melhor possível. Journet admite explicitamente que Deus poderia, se Ele o desejasse, ter decretado um arranjo diferente em que houvesse proporcionalmente mais bem e menos mal. “Deus poderia”, diz Journet, “em conformidade com o seu poder absoluto, ter feito mundos melhores do que o nosso”.⁶³ E em uma passagem sobre o sofrimento dos animais, já citada anteriormente, ele diz o seguinte:

[...] admitida a existência do nosso mundo animal, e, por isso, do sofrimento, a soma de sofrimento não poderia ser menor? A única resposta, obviamente, é que ela poderia ser menor. E assim esse mundo poderia ser melhor...⁶⁴

No entanto, acrescenta Journet (novamente seguindo a doutrina tomista tradicional), seja qual fosse o caráter do mundo, ele ainda seria infinitamente distante da glória e da bondade de Deus:

Uma lacuna intransponível separa o bem infinito e não criado de todo o universo criado e das coisas criáveis... Mesmo para Deus, jamais será possível despejar a plenitude do ser não criado nos recipientes dos seres criados, ou encerrar o infinito dentro do finito. Seja qual for o mundo que ele decida fazer, o que será manifestado da sua plenitude infinita jamais será equivalente ao que resta para ser manifestado. Sempre haverá uma margem infinita em que outros mundos poderiam ocorrer.⁶⁵

⁶³ Charles Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 113.

⁶⁴ Charles Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 139. Veja p. 142.

⁶⁵ Charles Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 110-111.

Esse argumento se move em um plano altamente abstrato e deveria ser testado ao ser colocado em relação com a realidade concreta. Suponha que o mundo seja como ele é efetivamente, com a única exceção de que ele não inclua os germes da cólera. O homem comum sem formação teológica dirá que ele teria sido um mundo melhor. Journet concordará, mas insistirá que esse mundo melhor ainda seria infinitamente afastado do esplendor da perfeição divina, e que seja qual for o mundo melhorado que possamos imaginar ao pensar na exclusão desse ou daquele mal, é verdade ainda que poderia haver mundos melhores. A sugestão é assim que quando visto do ponto de vista divino, um mundo é virtualmente tão bom quanto qualquer outro, visto que todos são, de maneira similar, infinitamente distantes da perfeição ilimitada de Deus.

Nesse raciocínio, há claramente a tendência a pensar acerca de Deus e da Sua relação com o mundo em termos não pessoais. Concebido como um Ser eterno transbordando na criação de mais e mais existência, Deus certamente pode não só tolerar, mas encontrar satisfação, na existência do germe da cólera. Pois um conjunto plenamente abundante de criaturas não pode excluir qualquer forma de vida particular; e mesmo se, em benefício do homem, esse germe fosse omitido, o mundo ainda seria infinitamente distante da glória de seu Criador. O mundo é muito bom; e embora tenha de ser sempre verdadeiro que se possa conceber esse mundo ainda melhor, não há razão por que Deus deveria ter feito o mundo de outra forma do que aquela que fez. Por outro lado, se pensamos acerca da bondade e do amor de Deus em termos mais pessoais, não podemos tão facilmente reconciliar a existência da cólera, ou mais geralmente o que poderia ser chamado de aspectos anti-humanos da natureza, com o infinito amor e poder do Criador, pois, do ponto de vista humano, a presença ou a ausência dos germes da cólera faz uma diferença muito significativa. E como o Pai celestial amoroso da humanidade, Deus seguramente tem de ver a doença como uma inimiga do Seu propósito e como

incompatível com o Seu governo. Portanto, dizer que Ele poderia ter feito o mundo livre da cólera, mas não o fez, é contestar o Seu amor por Suas criaturas humanas. Essa é uma das pontas do dilema sobre a qual a reação tomista ao conceito de melhor mundo possível empala a si mesma, levada a tanto pela tendência de pensar acerca da bondade e do amor de Deus em termos impessoais e emanacionistas.

A posição leibniziana, por outro lado, nega o poder infinito de Deus, e assim chega à outra igualmente desconfortável ponta do dilema. Pois na *Théodicée* de Leibniz o lugar que havia sido concedido à matéria como a fonte do mal no dualismo neoplatônico é ocupado por possibilidades e compossibilidades fixas que têm existência no interior do intelecto de Deus, mas não são sujeitas à Sua vontade. Rejeitando a forma maniqueísta do dualismo, e ao mesmo tempo estabelecendo a sua própria forma de dualismo, Leibniz afirma:

Mas como a matéria é em si mesma uma criação de Deus, ela [...] não pode ser a fonte do mal e da imperfeição. Eu já mostrei que essa fonte reside nas formas ou nas ideias dos possíveis, pois ela tem de ser eterna e a matéria não o é. Ora, visto que Deus fez toda a realidade positiva que não é eterna, ele teria criado a fonte do mal, se isso já não residisse na possibilidade das coisas ou formas, que diferentemente do restante das coisas não foi criada por Deus, pois Ele não é o autor do seu próprio entendimento”.⁶⁶ Por isso, “a fonte do mal reside nas formas possíveis, anteriores aos atos da vontade de Deus”.⁶⁷

Assim, as duas realidades fundamentais e coordenadas colocadas frente a frente na natureza divina são, por um lado, a vontade criativa divina, e, por outro, as compossibilidades eternas, em conformidade com as quais a vontade divina tem de agir. Dada a limitação imposta por essas compossibilidades, Deus

⁶⁶ *Théodicée*, 1710, § 380.

⁶⁷ *Théodicée*, 1710, § 381.

fez o melhor mundo que podia – de fato, dentro das dadas restrições, o melhor mundo possível. Mas, como Schleiermacher ressalta, “toda a atividade produtiva de Deus é assumida como sendo seletiva e, portanto, secundária”,⁶⁸ pois, como John Stuart Mill corretamente percebeu

em cada página da obra, [Leibniz] tacitamente assume uma possibilidade e impossibilidade abstrata, independente do poder divino: e embora o seu sentimento pio o faça continuar a designar esse poder com a expressão “Onipotência”, ele explica o termo de tal forma a fazê-lo significar o poder que se estende a tudo que está nos limites daquela possibilidade abstrata.⁶⁹

A descrição de Mill do dualismo que ele encontra em Leibniz é inteiramente justa:

[Esses autores] sempre salvaram a bondade [de Deus] sacrificando o seu poder. Eles acreditavam, talvez, que ele poderia, se quisesse, remover todos os espinhos dos seus caminhos individuais, mas não sem causar um grande dano a alguma outra pessoa, ou frustrar algum propósito de maior importância para o bem-estar geral. Eles acreditavam que ele poderia fazer qualquer coisa individual, mas não qualquer combinação de coisas: que o seu governo, como o governo humano, era um sistema de ajustes e compromissos; que o mundo é inevitavelmente imperfeito, contrariamente à sua intenção.⁷⁰

Muito pode ser dito a favor de tal dualismo como o encontramos em Mill e outros autores. Mas pode-se dificilmente negar que ele representa um distanciamento radical da concepção de Deus levada em conta em todos os principais ramos do cristianismo; e desse ponto de vista podemos dizer que a doutrina

⁶⁸ *The Christian Faith*, p. 241.

⁶⁹ *Three Essays on Religion*, Londres: Longmans, Green, Reader, & Dyer, 4ª ed., 1874, p. 40

⁷⁰ *Three Essays on Religion*, Londres: Longmans, Green, Reader, & Dyer, 4ª ed., 1874, p. 40.

de Leibniz de um campo de possibilidades eternas, que não permite haver um mundo livre do mal, é subcristã na restrição que impõe à soberania divina.⁷¹ Arthur Lovejoy, que observa que o otimismo do século XVIII tem muito em comum com o dualismo maniqueísta, faz um excelente comentário:

Os próprios males que Bayle argumentou terem de ser atribuídos à interferência de uma espécie de Anti-Deus, do qual a existência e a hostilidade ao bem nenhuma explicação racional poderia ser dada, seriam atribuídos pelo otimista à necessidade inerente à natureza das coisas, e é questionável se essa não seria a perspectiva menos animadora das duas. Pois seria possível esperar que, ao longo do tempo, o Demônio pudesse ser abatido, e os crentes na religião revelada estariam assegurados que ele assim o seria; mas necessidades lógicas são eternas e os males que surgem delas têm, portanto, de ser perpétuos.⁷²

É certamente verdadeiro que um sistema metafísico em que o mal é atribuído a uma necessidade eterna, e recebe desse modo um *status* fundamental, constitui uma forma bastante ambivalente de otimismo. Quase seria igualmente apropriado encará-lo como uma forma extrema de pessimismo. Pois como o Cândido de Voltaire se pergunta com desalento, “*Si c’est ici le meilleur des mondes possible, que sont donc les autres?*”.⁷³ Se este é o melhor mundo *possível*, não há esperança para o melhoramento ou para uma eventual mudança para um mundo melhor, e o desespero e a resignação poderiam bem ser a reação apropriada.⁷⁴

Assim, com o desenvolvimento da tese de que este é o melhor de todos os mundos possíveis, a tradição agostiniana da teodiceia enfrenta um dilema doloroso.

⁷¹ Veja A. D. Sertillanges, *Le Problème du mal*, 1951, I, 233-234.

⁷² *The Great Chain of Being*, 1936, p. 209 [Cf. *A grande cadeia do ser*, São Paulo: Palíndromo, 2005].

⁷³ *Candide*, 1759, cap. 6.

⁷⁴ Veja Basil Willey, *The Eighteenth Century Background*, Londres: Chatto & Windus, 1940, p. 55. O capítulo 3 de Willey sobre o “Cosmic Toryism” é um estudo do “otimismo” do século XVIII.

Se ela insiste (com Leibniz) que este é de fato o melhor mundo possível, nega assim a onipotência divina; mas se, por outro lado, assevera (com o tomismo) que este não é o melhor mundo possível, coloca em questão a bondade e o amor de Deus, que não seriam suficientes para levá-lo a querer um mundo melhor.

7.5 “O melhor possível” – para qual propósito?

Assim, o tomismo e o otimismo do século XVIII respondem de maneiras opostas, mas igualmente inaceitáveis, à questão de saber se este seria o melhor mundo possível. Talvez o fracasso de ambos resulte de certas pressuposições que eles têm em comum. Tanto Aquino quanto Leibniz pensam em termos da grande cadeia do ser consistindo de todos os modos de existência do mais alto ao mais baixo, com o homem ocupando um ponto intermediário na escala. E quando eles falam da bondade do universo, eles se referem à adequação desse todo complexo considerado como uma expressão da superabundante criatividade de Deus. A bondade do universo não é concebida por eles em termos instrumentais, como a adequação para cumprir algum propósito divino, mas como uma bondade intrínseca que é no fim simplesmente equivalente à própria existência. O ser enquanto tal é bom; por isso, quanto mais houver dele, em diversidade como também em quantidade, tanto melhor. Pensando no universo nesses termos, o tomismo sustenta que, sendo menos do que Deus, o universo está condenado a ser menos do que perfeito, e que a extensão precisa em que ele é imperfeito é uma questão para a decisão divina. O poder de Deus é ilimitado, mas Ele não escolheu fazer um mundo melhor do que este; e mesmo se tivesse escolhido, ele ainda estaria infinitamente abaixo da perfeição fundamental que só existe em Deus. Por outro lado, Leibniz diz que o poder de Deus é de fato limitado pelas possibilidades eternas e que o mundo que ele fez para refletir a sua bondade é o melhor dos mundos viáveis. Assim, ou a bondade de Deus ou o

Seu poder são contestados. Mas, como uma alternativa a esse modo de conceber o mundo, podemos seguir a direção que foi até aqui sugerida pela doutrina de Hugo de São Vitor de que o mundo foi criado no interesse da humanidade. A questão de saber se este é o melhor mundo possível dependerá então de uma questão anterior a respeito do propósito de Deus ao criar o homem e colocá-lo neste tipo de mundo em que ele se encontra. O melhor mundo possível será o que melhor servir aos propósitos que Deus busca realizar por seu meio. Mas se a intenção divina em relação a este mundo relaciona-se ao homem, duas concepções muito diferentes dessa intenção são ainda possíveis. Uma delas é geralmente pressuposta por agnósticos e a outra por cristãos – com o resultado de que elas entram frequentemente em contradição. Hume, Mill e Russell, por exemplo, assumem que o propósito que uma divindade infinitamente boa e poderosa tem de ter tido ao criar um ambiente para pessoas finitas é produzir para elas o máximo de prazer e o mínimo de dor. A perspectiva alternativa, encontrada em muitas obras cristãs, particularmente naquelas fora da tradição agostiniana, é que o mundo é um “vale da edificação da alma”,⁷⁵ planejado como um ambiente em que pessoas finitas podem desenvolver as qualidades mais valiosas da personalidade moral. Assim, a concepção de Leibniz do melhor mundo possível leva-nos de volta à questão anterior a respeito da função do mundo no propósito de Deus.⁷⁶ Essa questão será retomada adiante no capítulo 12.

⁷⁵ Veja p. 343 e seguintes.

⁷⁶ Essa questão pode ser reforçada por outra consideração. Pois poder-se-ia levar muito além a ideia da criação desse mundo possível que contém (sob o princípio de plenitude) a maior quantidade e variedade possíveis de ser. Poderíamos falar não só do melhor mundo possível, mas do melhor sistema de mundos possível, e dizer que este sistema tem de conter o maior número possível e a maior variedade possível de mundos, desde o melhor até os piores. O nosso próprio mundo poderia então ser um desses mundos; ele não precisaria ser o melhor dessa vasta série – sendo, no entanto, parte do melhor sistema de mundos possíveis, que em sua totalidade exprimiria o poder infinito e a bondade infinita do Criador. Um argumento desses funciona como uma *reductio ad absurdum* da teodiceia leibniziana.

CAPÍTULO 8

Separando a luz das trevas

8.1 As principais características do tipo agostiniano de teodiceia

O propósito deste capítulo final da parte II é resumir as principais características do tipo agostiniano de teodiceia, e então perguntar a respeito de cada uma dessas características se ela deve ser mantida na nossa tentativa na parte IV de confrontar o problema do mal diretamente, independentemente das afirmações da tradição.

Embora sejam intimamente relacionadas no pensamento do próprio Agostinho, podemos, contudo, distinguir entre os aspectos mais teológicos e os mais filosóficos em sua teodiceia. Os temas teológicos são: a bondade do mundo criado, a dor e o sofrimento como consequências da queda, o “*O felix culpa*”, e a dicotomia final entre céu e o inferno. Os temas filosóficos são: o mal como não ser, o mal metafísico como fundamental, o princípio de plenitude, a concepção estética da perfeição do universo.

Esses dois conjuntos de ideias continuaram unidos – com variações de prestígio – durante o período medieval. Contudo, na Reforma eles se separam, pois os reformadores aceitaram os aspectos mais teológicos da teodiceia agostiniana, mas recusaram aqueles aspectos mais filosóficos. Dois séculos depois, no auge do

Esclarecimento, os otimistas do século XVIII parcialmente inverteram a posição dos reformadores adotando os aspectos filosóficos e retirando a ênfase nas doutrinas teológicas do agostinianismo. Mas mais recentemente encontramos no pensamento de Karl Barth um uso reformado dos temas teológicos da tradição agostiniana acompanhado de uma versão revisada dos seus temas filosóficos.

Ao criticar os vários aspectos dessa complexa tradição, criticaremos algumas vezes primariamente a teodiceia católica, derivada de Agostinho e de Aquino, algumas vezes, os aspectos mais teológicos dessa teodiceia, assumidos também pelos teólogos reformados, e algumas vezes os seus aspectos mais filosóficos, assumidos também pelos otimistas do século XVIII. E geralmente as críticas terão a forma de uma distinção entre um uso aceitável e um não aceitável da ideia em questão.

Os temas teológicos

8.2 A bondade do universo criado

A teodiceia agostiniana é construída sobre as doutrinas de Deus e da criação. Deus é bom; ou, nos termos gregos que o pensamento católico sempre intercalou com a linguagem da Bíblia, Deus é o Bem. E tudo o que Ele criou é, em seu próprio modo derivado, bom. Tudo, à medida que representa a criatividade divina é por natureza bom, pois a sua existência é desejada por Deus e exprime a Sua aprovação e avaliação positivas. Essa posição fundamental pode ser vista apenas como uma inferência direta e válida da afirmação bíblica de que Deus contemplou o mundo que ele fez e “viu que o que havia feito era bom”.¹

¹ Gênesis, 1: 31.

Neste ponto uma discriminação tem de ser feita. Agostinho e Aquino não se contentaram em afirmar esse ensinamento bíblico. Eles afirmaram ainda, misturada e confundida com ele, a equação neoplatônica de ser com o bem. Eles afirmaram que existir é *ipso facto* ser bom – entendendo essa doutrina como acarretando que, quanto mais existência houver, mais bondade haverá, e que mesmo um ser completamente mau é, enquanto existente, bom.

Talvez não seja fácil manter uma linha divisória clara entre, por um lado, a afirmação bíblico-teológica de que o universo é bom à medida que Deus quis que ele existisse e, por outro, a doutrina filosófica de que o ser e o bem são idênticos. De fato, a distinção poderia ser minimizada ao ponto em que a última noção seja entendida simplesmente como uma tradução da primeira. No entanto, como ocorre na tradição agostiniano-tomista, a identidade do ser com o bem tem a sua própria raiz filosófica no neoplatonismo e tem de ser encarada como uma posição filosófica independente.

A própria defesa de Agostinho dessa identidade consiste na afirmação de que certas características, necessariamente presentes em diferentes graus em cada coisa existente – principalmente “medida, forma e ordem” –, são intrinsecamente boas.² Possuir essas características é ser uma parte do contínuo de entidades que constituem o universo criado, de tal forma que existir enquanto tal é o mesmo que ser bom. Isso é o que diz Agostinho. Mas quais são as bases dessa afirmação? Nenhum argumento filosófico acompanha o uso que Agostinho faz dessa identidade entre o ser e o bem, que permanece simplesmente uma herança da visão neoplatônica da realidade em que os graus de ser e do bem correspondem juntos às emanações descendentes do Uno divino fundamental. Não parece haver uma base na teologia cristã para afirmar a bondade intrínseca da existência em qualquer outro sentido que não seja o sentido bíblico de que Deus quer e valoriza

² Veja p. 87.

o mundo que Ele criou. A identificação filosófica do ser com o bem sugere, no pior dos casos, uma perspectiva emanacionista do *status* do mundo criado e, no melhor deles, um modo indireto e opaco de dizer que o universo é uma criação de Deus, desejado e afirmado por seu Criador.

Aquino procede a partir de bases mais aristotélicas para a sua própria equação do ser com o bem. Ele afirma ainda mais explicitamente do que Agostinho que “o bem e o ser são o mesmo segundo as coisas (*“Bonum et ens idem sunt secundum rem”*), e só diferem logicamente”.³ Como poderíamos dizer em outra terminologia, “ser” e “bem” diferem em conotação, mas compartilham a mesma denotação. Aquino oferece um argumento para essa posição com base na definição aristotélica de que “o bem é o que todos desejam”.⁴ Tudo deseja a sua própria existência continuada e a realização ou a perfeição da sua própria natureza. Visto que cada coisa existente se agarra assim à existência e resiste à dissolução, a existência é sempre desejada, sendo, portanto, sempre boa; pois “visto que cada natureza deseja a sua própria existência e a sua própria perfeição, tem-se de dizer também que o ser e a perfeição de qualquer natureza são bons”.⁵ Esse argumento então estabelece, com base na definição aristotélica inicial, que a existência de uma criatura é um bem para essa criatura. Mas ele não estabelece que cada existência de uma criatura é intrinsecamente boa, ou que é boa aos olhos de Deus, ou, de fato, aos olhos de qualquer outra além da própria criatura. Mesmo se o argumento for admitido, o universo poderia consistir ainda em uma variedade de seres maus e hostis a Deus, de tal forma que seria melhor se eles não existissem, cada um deles, contudo, desejando ardentemente a sua própria existência continuada. Assim, o raciocínio de Aquino não garante uma identificação geral da existência com o bem.

³ *Suma Teológica*, I, Q. V, a. 1.

⁴ *Ética a Nicômaco*, I, I.

⁵ *Suma Teológica*, I, Q. XLVIII, a. 1.

A conclusão da questão pareceria ser que, do ponto de vista do teísmo cristão, só a Deus se poderia atribuir a bondade em um sentido absoluto e incondicional (pois “ninguém é bom exceto Deus”),⁶ e tudo o mais que fosse bom só seria bom em um sentido secundário, como um objeto da Sua aprovação ou amor. Quando afirmamos que a criação é boa, asseveramos que ela é desejada e valorizada por Deus. Ela existe porque Deus quis que ela existisse. Esse é o valor que pertence a ela objetivamente, além da circunstância de que esse ou aquele outro aspecto da criação seja desejado ou apreciado por essa ou aquela outra criatura finita. Mas isso não acarreta qualquer doutrina metafísica da identidade do ser e do bem; e nem parece haver qualquer razão adequada para adotar essa doutrina.

8.3 O sofrimento humano como punição pelo pecado

A tradição da teodiceia que vem de Agostinho, passa por Aquino e chega até os teólogos católicos dos dias de hoje mais apegados à tradição, e igualmente como a encontramos nos reformadores e na ortodoxia protestante, mantém que todo o mal que possui ou aflige a humanidade é, na frase de Agostinho, “ou o pecado ou a punição pelo pecado”.⁷

Que os sofrimentos do indivíduo sejam uma punição divina pelos pecados é uma teoria bem antiga e bastante natural, com atrativos tanto para a consciência do sofredor quanto para o julgamento do observador. De fato, a teoria punitiva é incorporada no uso cotidiano de diversas línguas, como, por exemplo, no inglês o termo para dor, “*pain*”, deriva-se do latim *poena*, que carrega o significado de pena ou punição. E “*pain*” é usado como sinônimo para “pena” em frases como

⁶ Marcos, 10:18.

⁷ *De Genesi Ad Litteram, Imperfectus liber*, cap. I, §3.

“*No smoking in the engine room on pain of dismissal*” [“Não fumar na sala de máquinas sob pena de demissão”]. A teoria é também fortemente afirmada nos Eclesiastes 39: 29: “Fogo e granizo, fome e pestilência, tudo isso foi criado para a vingança”. Porém ela é repudiada por nosso Senhor no Livro de Jó e no Novo Testamento.⁸ Obviamente, há por trás da perspectiva punitiva do sofrimento o fato de que cada sofredor (depois da infância) é um pecador; mas o que se vê na verdade é que em geral não é o caso que os sofrimentos de um homem são proporcionais ao grau de seus pecados. Pelo contrário, algumas vezes aquele que é relativamente inocente sofre dolorosamente, enquanto aquele que é comparativamente pecaminoso parece seguir sem perturbação.

No entanto, a desproporção entre a culpa e a pena não enfraquece a teodiceia agostiniana, pois aí se fala não só dos pecados “efetivos” dos indivíduos, mas também do pecado “original” da raça como um todo, do qual os males que afligem a humanidade, havendo de ser suportados de maneira desigual pelos diferentes indivíduos, são uma consequência divinamente estabelecida.

Assim, os sofrimentos do aparentemente inocente são explicados pela doutrina de que, propriamente falando, ninguém é inocente – pois ninguém, nem mesmo um recém-nascido, é inocente em relação ao crime de Adão.

No entanto, há uma objeção fundamental a esse aspecto da tradição agostiniana, considerada do ponto de vista do problema da teodiceia, de que nenhuma mitigação do obscuro mistério do mal é obtida quando se retroage a sua origem à queda do homem ou, mesmo além dela, à queda de Satanás e seus anjos. Seja ou não verdadeira a doutrina tradicional de uma queda histórica (a queda do homem como um evento que teve lugar nesta terra em algum tempo definido no passado, mesmo que isso não seja necessariamente averiguável), considerada

⁸ Lucas 13:1-5; João 9: 1-5.

como uma contribuição para a solução do problema do mal, ela apenas explica *obscurum per obscurius*. No lugar do franco mistério do homem como sendo por natureza frágil, falível, vulnerável e pecador, ela apresenta o malicioso paradoxo do homem (ou dos anjos) sendo colocados como criaturas finitamente perfeitas em um ambiente finitamente perfeito e então se tornando o centro da autocriação do mal *ex nihilo*. Dizer que um ser totalmente bom (embora finito) gratuitamente peca é dizer que ele não era inicialmente totalmente bom; e inferir que ele foi criado como um ser moralmente imperfeito é sugerir que Deus, que lhe deu a sua natureza imperfeita, não deveria censurá-lo tão severamente quando evidências adicionais de imperfeição forem dadas por ele. Mas essa linha de raciocínio aponta para um tipo alternativo de teodiceia que, ao invés de buscar uma solução olhando para o passado e encontrando a chave para o sentido do mal em um crime original horrendo, busca por entendimento olhando com fé para o futuro, para um triunfo eventual conduzindo ao bem a partir do mal.

Além disso, a doutrina segundo a qual, nas palavras do Abade Journet, “todas as aflições em nossas vidas humanas são devidas ao pecado, embora nem todas do mesmo modo: algumas são atribuíveis ao pecado original, outras aos pecados pessoais”,⁹ trata o antigo mito da queda do homem – que exprime uma consciência adequada da nossa imensa distância do fim estabelecido para nós no propósito de Deus – como se ele fosse uma explicação histórica de um estado real de perfeição seguido por uma ofensa moral inicial e a precipitação do homem na sua presente existência entre provações e sofrimentos. De acordo com uma antiga opinião da queda do homem, baseada em uma interpretação literal da narrativa do Gênesis, nossa mortalidade, nossa triste vulnerabilidade a doenças e aos desastres naturais, assim como todas as formas e consequências da “desumanidade do homem com

⁹ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 218.

o homem”, são produtos de uma apostasia primitiva desastrosa, sem a qual a vida humana ainda seria livre dessas penas. Mas já faz muito tempo que os cristãos podem não só ver, mas têm de dizer francamente que a narrativa do Gênesis não é história, mas mito. Pois há evidências desde o século passado a respeito dos estágios iniciais da humanidade, antes do breve período de história registrada, nenhuma delas dando suporte à teoria de que a raça humana descendeu de um único par original ou de que morrer e estar sujeito às doenças e aos desastres não sejam naturais ao animal humano em seu lugar dentro de um amplo sistema da natureza. Pelo contrário, a hipótese de um estado da história paradisíaco anterior à queda, no qual o homem tinha uma consciência serena de Deus e, se não fosse o primeiro pecado, ele teria permanecido em perfeita paz tanto com os de sua espécie quanto com as outras espécies, conflita com o nosso entendimento científico contemporâneo da estrutura e unidade da natureza de tal modo que não é mais possível combinar o literalismo bíblico com uma atitude responsável diante do conhecimento científico. Somente uma compartimentalização drástica da mente poderia permitir a alguém acreditar hoje em dia na queda literal histórica do homem do alto da perfeição paradisíaca como tendo lugar no ano x antes de Cristo. Não é necessário voltar ao trabalho biológico, antropológico, geológico e paleontológico do século passado e reviver as batalhas entre a ciência avançando e o dogmatismo teológico em retirada. Em vez disso, digamos simplesmente sem equívoco que a queda é uma concepção mítica que não descreve um evento efetivo na história ou pré-história humana. Não se trata de um acontecimento no passado cronológico, seja seis mil, 60 mil, 600 mil ou qualquer outro número de anos atrás. Sua relação com a história humana é a de uma pressuposição mítica e não a de um evento constituinte. A narrativa da queda não descreve geneticamente como a condição humana veio a ser a que é, mas analisa a situação de como ela sempre foi. O homem jamais viveu em um estado pré-queda ou nunca decaído, não importa quão remota seja a época. Ele

jamais estive em uma relação ideal com Deus e não começou a sua carreira em uma bem-aventurança paradisíaca para então cair no pecado e na culpa. Desde a sua emergência a partir de formas mais simples de vida, ele tem estado em uma relação com o seu Criador diferente de uma relação perfeita. Não podemos falar de um estado que *foi* radicalmente melhor; temos de falar, antes, de esperança por um estado melhor que *virá*. As implicações disso para a teodiceia serão desenvolvidas no capítulo 13.

8.4 O *felix culpa* versus tormento eterno

A afirmação de Agostinho de que “Deus julgou melhor retirar o bem do mal do que não permitir o mal na existência”¹⁰ tem tantas implicações de longo alcance para a teologia quanto é inevitável como um reconhecimento *ex post facto* da situação cósmica. Visto que o mal existe, e visto que Deus é soberano, tem de ser o caso que Deus permitiu o mal visando algum propósito bom. E visto que o mal básico evitável e, portanto, permitido é o pecado, que ocorre entre as criaturas racionais livres, o bem em função do qual o pecado é permitido pertence às criaturas racionais e consiste nas suas redenções. O bem especial da salvação dos pecadores é tal que supera tanto o mal dos seus pecados quanto o custo envolvido em suas redenções. Como diz Journet, Deus “só permitiu a irrupção do mal do pecado neste primeiro universo da criação porque ele previu a realização de um universo de redenção que, visto como um todo, seria melhor”.¹¹

Embora especulativa e audaciosa, essa asserção representa uma posição à qual quase invariavelmente se chega quando se contempla a soberania de Deus em

¹⁰ *Enchiridion*, VIII, 27.

¹¹ Journet, *The Meaning of Evil*, 1963, p. 124.

relação ao fato do mal. Seria um pensamento intolerável que Deus tenha permitido o mal temeroso do pecado sem ter previamente visado retirar dele um bem ainda maior do que haveria se o mal jamais tivesse existido. Portanto, tem de ser o caso que o pecado mais a redenção sejam mais valiosos aos olhos de Deus do que um estado de inocência no qual não se permite o pecado e nem a redenção; de outro modo Deus teria criado inocentes e teria protegido e guiado e agraciado esses inocentes de tal forma que eles jamais cairiam. Essa é a clara suposição do “*O felix culpa*”¹² – um *insight* que tem de ser, assim penso, um dos alicerces da teodiceia cristã. Uma tentativa será feita de usar esse *insight* nas seções construtivas deste livro.

Mas no interior da tradição agostiniana esse *insight* é acompanhado, e anulado, pela doutrina de que em relação a muitas almas (assume-se, geralmente, que seja a maioria delas) Deus realmente não retirará o bem da redenção do mal do pecado, mas, pelo contrário, o pecado continuará indefinidamente, acompanhado por uma punição eterna. Seja o que for que possa ser dito a favor e contra a doutrina do inferno do ponto de vista da exegese bíblica e da teologia doutrinal (e essas questões serão discutidas no capítulo 17), o ponto que tem de ser aqui ressaltado é que essa doutrina se coloca imediatamente contra a teodiceia sugerida pela ideia da “*felix culpa*”. Se Deus permitiu o pecado somente para retirar dele o bem maior da redenção, então, se a redenção não ocorre, o propósito divino é frustrado; pois Deus mesmo determinou em primeiro lugar, por meio do que os tomistas chamam de poder absoluto, distinto do Seu poder subordinado, todos os fatores e condições em relação às quais Ele tinha um propósito. Foi Ele mesmo quem escolheu, de um conjunto infinito de possibilidades, criar um universo em que, como Ele previu (ou como sabe de maneira atemporal), alguns seres livres cairão. E ainda assim a Sua intenção em relação a essa situação é – de acordo

¹² Veja p. 332, n. 1.

com a tradição agostiniana – redimir por Sua livre graça alguns desses seres, mas não todos; e aqueles não agraciados terão o selo da eternidade colocados sobre o estado caído e miserável que, dentro da presciência divina, eles livremente escolheram. Ora, essa doutrina da criação de Deus de seres que Ele sabe que cairão e, caídos, Ele não tem a intenção de erguê-los de novo, está diretamente em desacordo com o pensamento de que Ele só permite o pecado para retirar daí o bem maior e mais glorioso da redenção. Só podemos reivindicar que o segundo bem de uma humanidade redimida justifica o mal de primeira ordem do pecado à medida que os pecadores sejam de fato redimidos ao final. No que diz respeito ao restante da humanidade caída, nenhuma justificação foi oferecida, mas, pelo contrário, o problema é exacerbado pela doutrina pavorosa de Deus criando pessoas que Ele sabe que merecerão a danação eterna e em relação às quais Ele se dá por satisfeito que sejam condenadas.

Sobre esse ponto, a doutrina católica foi defendida como se segue pelo Dr. Richard Downey, que escreve na complexa obra *The Teaching of the Catholic Church* o seguinte:

Uma objeção adicional é levantada segundo a qual se Deus previu a danação dos pecadores, mesmo que não a tenha positivamente desejado, ele deveria, como um Deus infinitamente bom, ter se absterido de criar tais almas. Um pouco de reflexão, contudo, deixa claro que se Deus pudesse ser influenciado desse modo por uma condição fora dele mesmo, a condição seria maior do que ele; ele seria limitado, restringido de fora; portanto, ele não seria infinito, não seria Deus. Seria como se a alma condenada, enquanto fosse ainda uma mera possibilidade, pudesse resistir à sua criação pelo Onipotente.¹³

¹³ *The Teaching of Catholic Church*, editado por George D. Smith, Londres: Burns Oates & Washbourne, 1948, v. I, cap. VII, “Divine Providence”, por Richard Downey, p. 245. Veja Dom Bruno Webb, “God and the Mystery of Evil”, *The Downside Review*, v. 75, n. 242, 1957, p. 354.

Esse argumento baseia-se na premissa curiosa de que Deus só é infinito e livre se faz algo cujo resultado Ele sabe que irá desagradá-lo! Mas por que deveríamos considerar uma limitação de Deus abster-se de uma atividade autofrustrante? Seguramente, trata-se de um poder e não de uma fraqueza ser capaz de evitar a frustração em relação aos próprios fins. De fato, Deus, ao escolher criar o presente universo, presumivelmente já havia escolhido não criar outros universos possíveis que seriam inaceitáveis para Ele. Mas então escolher o melhor ao invés do pior não indica uma restrição do poder de Deus. Pelo contrário, haveria uma limitação se Deus fosse obrigado a criar um universo que Ele não queria. Da mesma forma, seria uma limitação para Deus ser obrigado a produzir, simplesmente porque *pode* produzir, seres livres que Ele sabe que, se criados, irão cair afastando-se Dele e constituir uma mancha permanente em Seu universo.

Uma resposta mais promissora à dificuldade poderia ser a seguinte: não faz sentido falar de Deus prevendo as ações livres dos seres que Ele ainda não tenha criado e então com base nessa previsão decidir sobre a criação deles.¹⁴ Pois somente dos seres *existentes* pode-se dizer que eles têm um futuro para Deus prever. É verdade que as ações das criaturas que não são livres são divinamente pré-determinadas, e assim Deus poderia considerar, sem criá-las, o que elas fariam se Ele as criasse. Porém as ações das criaturas *livres* só podem ser conhecidas por Deus “previamente” porque, do Seu próprio presente eterno, Ele vê as ações contingentes dessas criaturas. Mas se Ele não as cria, ou mesmo se não decide criá-las, não haveria seres livres para haver quaisquer ações futuras. A liberdade só existe em seu exercício efetivo, e um ser que jamais possa ter sido criado não pode exercer a liberdade e não pode ter um futuro divinamente previsto. O que temos então de dizer – de acordo com esse argumento – é que Deus cria seres livres,

¹⁴ Veja Charles Werner, *Le Problème du mal*, 1944, p. 32.

e tendo feito isso, Ele pode prever as suas futuras obediências e desobediências. No entanto, tendo uma vez criado esses seres, Deus não pode voltar atrás em relação ao seu próprio ato criador; Ele respeita a liberdade e a responsabilidade das Suas criaturas mesmo se agora vê que elas irão fazer um mau uso delas. Pode-se opor isso à dificuldade particular em consideração. Mas ela só abriria as portas para outra dificuldade. Pois temos de perguntar se faz sentido falar de Deus criando seres livres sem qualquer natureza determinada que os leve a agir correta ou incorretamente. Esse problema será considerado no capítulo 14, quando trataremos de algumas contribuições filosóficas contemporâneas para o nosso tema.

Os temas filosóficos

8.5 O mal como não ser

Voltando agora a atenção para os aspectos mais filosóficos da teodiceia agostiniana, e para a ideia do mal como não ser, temos, acredito, de distinguir entre um *insight* teológico válido, que tem a sua origem na própria revelação cristã, e uma questionável conceituação filosófica por meio da qual esse *insight* é frequentemente apresentado. A distinção é entre o entendimento do mal como uma falha de algo bom, que se segue do entendimento cristão de Deus e da criação, e as várias teorias filosóficas do mal como nada ou não ser, seja no sentido negativo de *privatio boni* ou no sentido mais positivo e dinâmico de *das Nichtige*. Argumentarei que essas teorias não são exigidas pelo *insight* teológico ao qual elas mesmas se anexaram e que elas são ainda sujeitas a graves objeções filosóficas.

Notemos, primeiramente, o *insight* teológico em questão, que já foi discutido em conexão com Santo Agostinho. Contra o pano de fundo das suas crenças na

bondade do mundo criado, Agostinho e Aquino afirmaram que o fato de haver o mal no universo não acarreta que haja entidades ou “substâncias” cujas naturezas essenciais sejam más. Pelo contrário, toda coisa existente é uma criação boa de um Deus bom, e o mal, portanto, consiste na perda parcial por parte de uma coisa do modo particular de bondade que constitui sua própria forma especial de ser. O mal é assim perda e carência, uma privação do bem, e, ao invés de ter um fim positivo ou uma função própria, ele tende, por seu caráter inerentemente negativo, para a nulidade e a não existência.

Como uma caracterização do mal, no interior da estrutura da teologia cristã, essa definição privativa tem de ser admitida como sendo totalmente correta. Ela representa a única explicação possível do *status* ontológico do mal em um universo que é a criação de um Deus onipotente e bom. Desse ponto de vista, o mal não pode ser um constituinte fundamental da realidade, pois a única realidade fundamental é o Criador infinitamente bom. O mal pode ser apenas um mau funcionamento ou desordem que de algum modo ocorre no interior da criação essencialmente boa.

Portanto, a perspectiva privativa do *status* do mal se segue inevitavelmente de várias posições anteriores da fé cristã e é válida dentro desse contexto.¹⁵ Ela é uma inferência a partir das doutrinas cristãs de Deus e da criação. Separada desse contexto, contudo, uma afirmação do caráter privativo do mal seria tão arbitrária quanto uma afirmação contrária do caráter privativo do bem. Cada uma representaria um modo opcional de pensar sobre a relação entre o bem e o mal, uma vendo o bem como primário e o mal como uma sombra, e a outra vendo o mal como positivo e o bem como preenchendo apenas os interstícios de um universo mau. Nenhuma das duas perspectivas pode reivindicar ser derivada sem ambiguidades dos fatos da experiência humana. Como experienciados, bem e mal são igualmente

¹⁵ Veja p. 95 e seguintes.

reais, igualmente positivos, igualmente insistentes em serem reconhecidos como forças importantes que devem ser consideradas. Somente uma ampla estrutura metafísica de crenças leva-nos a acreditar que o verdadeiro *status* do mal é o de negação e carência dentro de um universo cuja natureza positiva é bom.

Portanto, não estamos autorizados a tirar qualquer conclusão empírica da doutrina do caráter negativo do mal, considerada em si mesma. Ela não acarreta que o mal seja outra coisa do que um fato real e um problema opressivo muito sério; e os seus maiores proponentes jamais supuseram que ela o fizesse. Portanto, não seria correto descartar a análise privativa do mal como “uma teoria filosófica que explica essa experiência negando que o mal seja real, uma teoria de acordo com a qual o mal existe só na aparência, sendo a negação ou a privação do bem”,¹⁶ ou dizer que “alguns teístas buscam uma solução (para o problema do mal) negando a realidade do mal ou descrevendo-o como uma privação ou ausência do bem, esperando assim mostrar que o problema não demanda mais uma solução”.¹⁷ A doutrina privativa não é oferecida por Agostinho, Aquino, Leibniz ou outros na mesma tradição como uma solução para o problema do mal.¹⁸ Tudo o que ela faz é excluir uma solução dualista e, desse modo, avançar a definição do problema um estágio a mais colocando a questão de como a privação do bem vem a ocorrer em um universo que é criado e governado por um Deus bom.

¹⁶ J. S. Whale, *The Christian Answer to the Problem of Evil*, Londres: S. C. M. Press Ltd., 4ª ed., 1957, p. 58. Leonard Hodgson similarmente descreve incorretamente a análise tradicional tomista do mal como privação do ser e do bem como “a explicação do mal como irreal”. *For Faith and Freedom*, Oxford: Basil Blackwell, 1956-1957, II, 45-50. Veja I, 199-201.

¹⁷ H. J. McCloskey, “God and Evil”, *The Philosophical Quarterly*, Apr. 1960, p. 100. Reimpresso em Nelson Pike (Ed.), *God and Evil*, 1964.

¹⁸ No entanto, tem-se de admitir que algumas vezes os autores que são simpáticos à análise privativa do mal aplicaram inadvertidamente a ela o termo “solução”: por exemplo, François Petit, O. Praem, *The Problem of Evil*, Nova Iorque: Hawthorne Books, 1959, p. 68 (tradução de Christopher Williams).

Portanto, esse elemento na resposta agostiniana ao nosso problema, quando corretamente compreendido, deve ser admitido. Ele é uma afirmação, na presença do mistério do mal, da melhor e mais perfeita exclusiva bondade de Deus e de Sua criação do mundo *ex nihilo* – uma afirmação que, longe de resolver o problema, apenas o intensifica, colocando um sinal de “Rua sem saída” sobre a primeira e mais simples das soluções: o dualismo.

No entanto, esse *insight* teológico legítimo é misturado nas mentes de Agostinho e de seus sucessores com uma concepção filosófica do não ser. Essa concepção tem uma história longa e cheia de eventos, estendendo-se dos primeiros movimentos de pensamento plenamente especulativo dos gregos pré-socráticos, por meio de vários reinos exóticos do misticismo e da teologia medieval, à crítica da ideia oferecida pela lógica do século XX e a morna hospitalidade concedida a ela no existencialismo. O não ser foi postulado como uma necessidade conceitual, e rejeitado como um engodo verbal; ele foi saudado como a profundidade e o abismo divinos, e destrutado como um inimigo mortal e fonte de todo o mal. O termo em si é assim algo como um guarda-chuva, cobrindo tanto um fato da experiência como um conceito lógico ou filosófico por meio do qual esse fato seria exprimido. Essa junção de uma categoria filosófica questionável com uma “experiência existencial” tem sido uma fonte prolífica de confusão.

Nos termos da distinção grega, que foi tornada familiar em nosso tempo por Nicholas Berdyaev¹⁹ e Paul Tillich,²⁰ estamos interessados aqui no não ser “meôntico” (τὸ μὴ ὄν), quer dizer, no não ser concebido como algum tipo de realidade ou influência negativamente positiva ou positivamente negativa, distinto

¹⁹ Veja, por exemplo, *The Destiny of Man*, Londres: Geoffrey Bles, 1937, p. 33 e seguinte (tradução de Natalie Duddington).

²⁰ Veja, por exemplo, Paul Tillich, *Systematic Theology*, v. I, Londres: Nisbet & Co. Ltd., 1953, p. 209 e v. II, Londres: Nisbet & Co. Ltd., 1957, p. 22 e seguintes.

do meramente vazio nada (τὸ οὐκ ὄν). Na literatura em que aparece, o não ser meôntico é apresentado ou como um pensamento necessário ou como um dado da experiência tipicamente humana ou como ambos. É importante distinguir essas duas posições, mesmo que elas sejam frequentemente assumidas pelo mesmo autor; pois se pode argumentar – o que farei aqui – que o não ser como uma experiência existencial é bastante real, mas que ele tem sido erroneamente identificado nos termos de uma alegada necessidade conceitual que é de fato meramente verbal.

Podemos começar com o fato da experiência. Foram os autores existencialistas que sob os nomes de *le néant* (Sartre),²¹ *das Nichts* (Heidegger),²² *non-being* (Tillich),²³ *das Nichtige* (Barth),²⁴ e *nothingness*,²⁵ enfrentaram os aspectos ameaçadores, opressivos e perturbadores da nossa finitude humana. Porque somos seres finitos, mortais e inseguros, não só de tempos em tempos tememos esse ou aquele outro perigo específico, mas também (de acordo com os existencialistas de Kierkegaard²⁶ em diante) sofremos cronicamente de *Angst*, uma ansiedade ou temor generalizado que não podemos aliviar protegendo-nos de perigos particulares concretos. Essa *Angst* disseminada surge inevitavelmente da situação precária e alienante do homem. Ele é “lançado no mundo”; ele se vê no exílio desde o nascimento; vivendo como se estivesse sob a regra incompreensível de um déspota inabordável; habitando uma terra devastada. O universo é para ele *unheimlich*, frio e distante. Por trás desse sentimento de esvaziamento, que os

²¹ Veja *L'Être et le néant*, I, cap. 1. [Veja Sartre, J. P. *O Ser e o Nada*, Petrópolis: Editora Vozes, 2007].

²² Veja *Was ist Metaphysik?* [Cf. “Que é Metafísica?”, no volume *Heidegger* da coleção *Os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural 1999]

²³ Veja Paul Tillich, *Systematic Theology*, I, Chicago University Press, 1951, parte II, cap. 8 e v. II (1957), parte III, cap. 12.

²⁴ Veja Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. III/3, §50.

²⁵ Veja Helmut Kuhn, *Encounter with Nothingness*, Londres: Methuen & Co. Ltd., 1951.

²⁶ Veja especialmente *The Concept of Dread*, Princeton University Press, 1944 (tradução de Walter Lowrie).

existencialistas acreditam ser o modo típico da experiência da vida no século XX, encontramos o nada como um abismo aterrorizante de absurdidade.

Para os existencialistas ateus, o não ser que engendra a *Angst* em nós forma a nossa situação fundamental e inescapável e podemos apenas tentar aprender a viver nela com coragem. Para os existencialistas cristãos, por outro lado, o não ser que permeia as nossas vidas representa o nosso distanciamento de Deus como a razão do nosso ser e aponta para a nossa necessidade de uma salvação a partir de fora.

A literatura existencialista “fala mais à condição” de alguns do que à de outros; e dificilmente pode ser mero acidente que o existencialismo do século XX tenha surgido de situações de tensões e catástrofes sociais intensas – a Alemanha depois da Primeira Guerra Mundial e a França durante e depois da Segunda Guerra Mundial. Ela nasceu da agonia, tanto individual quanto coletiva, e aparentemente é atrativa nas seções altamente industrializadas da humanidade, cuja vida ela descreve como o pesadelo espiritual que pode ser para as mentes agudamente sensíveis à decadência da tradição, ao colapso das formas culturais estabelecidas e à ameaça de um holocausto nuclear. Ela exprime uma neurose de uma era que se vê conduzida para o desconhecido por mudanças imensas e espantosas.

Como expressão de tensões e contradições da vida contemporânea, muito da literatura existencialista foi admitido como verídico e altamente valioso. Mas com o nosso problema especial em mente, temos de perguntar o seguinte: o que leva os existencialistas a usar a noção de não ser para exprimir esses aspectos particulares da experiência humana? Parcialmente, talvez, o fato de que o termo estava disponível por meio de uma longa tradição mística (onde tinha, contudo, um significado²⁷ bem diferente), e parcialmente certa adequação poética no não ser

²⁷ Sobre as diferenças entre o Nada do pensamento existencialista e o positivo “valioso nada” do divino no misticismo cristão, veja Helmut Kuhn, *Encounter with Nothingness*, Hinsdale: Regnery & Co., 1949, p. 90 e seguintes.

como uma caracterização das realidades negativas da vida e da ausência de sentido. A morte é não vida, e a ausência de sentido é não sentido; e assim genericamente podem ser subsumidos sob “não ser”. Essa é uma figura de linguagem adequada, evocando reverberações imaginativas. Mas ela é só uma licença poética. A morte, entendida como o estado de estar morto, pode ser vista como um nada; mas o medo da morte, que é a realidade existencial, é algo positivo, é o medo de morrer! E a ausência de sentido pode ser vista como uma forma de nada; mas o sentimento de ausência de sentido, o sentimento de que a própria vida carece de algum propósito ou significação, que é igualmente uma realidade existencial, é um estado da mente tão real e positivo quanto qualquer outro. Desse modo, o nada ou o não ser, usado para exprimir a consciência da morte ou o sentimento de futilidade e vazio espiritual, é uma figura de linguagem, assim como “alto”, “profundo”, e “luz” usados como termos religiosos. Essa linguagem é aceitável como metáfora, porém torna-se desprovida de seu poder simbólico e reduzida a uma mera afirmação fatual equivocada se for entendida literalmente.

Essa metáfora evocativa foi identificada por alguns autores com uma suposta necessidade conceitual. Pois pareceu a vários pensadores que o ser contingente, criado *ex nihilo*, tem de ser uma mistura precária do ser e do não ser. Assim, Tillich diz que

A raiz do significado de “existir”, latim *existere*, é “distinguir-se”. Imediatamente coloca-se a pergunta: “Distinguir-se do quê?”... A resposta geral a essa questão é que nos distinguimos do não ser... Se dizemos que tudo o que existe distingue-se do absoluto não ser, dizemos que tudo o que existe é tanto ser quanto não ser... é finito, uma mistura de ser e de não ser.²⁸

²⁸ Paul Tillich, *Systematic Theology*, 1957, v. II, p. 22. Veja v. I, p. 209.

O elemento do não ser em uma criatura produz uma instabilidade e uma imperfeição que explica o mau funcionamento essencial à natureza do mal. Encontramos essa ideia no próprio Agostinho, em Aquino e no tomismo contemporâneo, como também no otimismo do século XVIII, do qual a seguinte explicação muito direta é retirada:

Toda coisa criada foi uma negação ou uma não entidade antes de ter uma existência positiva, e ela teve tanto da sua negação primitiva retirada quanto teve a existência positiva conferida a ela... Pois uma coisa que antes foi nada, ainda seria nada se não fosse pela causa que conferiu a ela existência, e, portanto, que ela ainda seja nada, isto é, limitada e imperfeita, deve ser atribuído somente à sua nulidade primitiva.²⁹

Parecia autoevidente ou logicamente necessário aos autores nessa tradição que há tal coisa como o não ser. Assim como não pode haver um dentro sem um fora, não pode haver um ser finito sem o não ser infinito do qual ele se distingue ou é retirado ou é separado. E esse não ser, que rodeia o ser, ameaçando dominá-lo assim como a escuridão ameaça apagar a luz, é a fonte inevitável do mal, tendo um papel similar ao da ἀνάγκη (necessidade) em boa parte do pensamento grego ou da matéria no gnosticismo e no neoplatonismo.³⁰

A noção de Karl Barth de *das Nichtige* como uma categorização do mal é também algumas vezes aparentemente apresentada como uma necessidade conceitual, surgindo do conceito de escolha ou eleição divina. Deus escolher criar um universo bom é desconsiderar e rejeitar o mal e, pelo próprio ato de

²⁹ King, *An Essay on the Origin of Evil*, 1758, v. I, p. 116. A longa passagem da qual essas duas frases foram retiradas foi citada antes na p. 196.

³⁰ Julius Müller (*The Christian Doctrine of Sin*, 1868, i. 290 n.) lembra-nos de que esse pensamento é frequentemente encontrado nos teosofistas e nas seitas teosóficas.

rejeitá-lo, dar a ele o *status* de um inimigo hostil à criação boa, a ser combatido e no fim destruído. O princípio lógico básico envolvido é que a escolha pressupõe a dualidade, de tal forma que a escolha divina de uma criação boa pressupõe a “existência” (a peculiarmente negativa, mas, ainda assim, perigosa “existência”) de algo mais que Ele não escolhe, mas, pelo contrário, rejeita, nomeadamente o mal.

O que dizer dessas alegadas necessidades? Penso que temos de dizer que elas são ou (no caso de Agostinho) insustentáveis de um ponto de vista lógico ou (no caso de Barth) de uma tendência muito perigosa em função das suas pressuposições e implicações teológicas.

Do ponto de vista da lógica do século XX, a noção do não ser meôntico é um exemplo da tendência inveterada da mente humana de concretizar ou reificar a linguagem. O termo “ser” gera o termo correlato “não ser”; mas não se segue que há ou existe em algum sentido uma coisa nomeada com o termo “não ser”. A proposição negativa existencial foi plenamente analisada na teoria lógica contemporânea. A teoria das descrições³¹ de Russell mostra que colocar “existir” depois de um nome geral (por exemplo, “vacas existem”) é afirmar que a descrição que o nome abrevia tenha um referente ou referentes; e inversamente, que dizer de algum tipo de coisa que ela não existe (“unicórnios não existem”) não é localizá-la em algum domínio metafísico do não ser, mas é simplesmente negar que uma descrição particular tenha um referente. Não há base, desse ponto de vista, para a concretização do não ser. A situação é simplesmente que temos o hábito geralmente útil de presumir uma

³¹ Bertrand Russell, “The Philosophy of Logical Atomism” (1918), seção V, In: *Logic and Language*, ed. por R. C. Marsh, Londres: George Allen & Unwin, 1956; *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londres: George Allen & Unwin, 1919, cap. 16; *History of Western Philosophy*, Londres: George Allen & Unwin, 1946, p. 859-60. [Cf. “A Filosofia do Atomismo Lógico” no volume *Russell* da coleção *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1978; *Introdução à Filosofia da Matemática*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007; *História da Filosofia Ocidental*, São Paulo: Nova Fronteira, 2015].

entidade para algum tipo de substantivo correspondente; mas algumas vezes são geradas palavras que não têm denotação – e o não ser é um caso desses.

O argumento de Barth – que ao criar Deus escolhe o bem e rejeita o mal, que, a partir de então, tem o caráter de ser negado e oposto por Deus – seria aceitável se essa fosse uma escolha humana. Mas quando aplicada à natureza divina o argumento torna-se altamente questionável. Ele requer a premissa de que Deus, ao criar, tem de escolher entre realidades que já se encontram de alguma forma diante dele (ou dentro dele) e que buscam a Sua eleição. Mas tal premissa ignora, e por implicação nega, a doutrina caracteristicamente cristã da criação *ex nihilo*. Ao postular uma situação previamente existente em que Deus age, e cujo caráter Ele tem de levar em conta ao agir, Barth está a meio caminho do dualismo maniqueísta. Que ele não retire qualquer das conclusões às quais o seu argumento conduz é, de um ponto de vista, a graça salvadora do seu pensamento sobre esse assunto, mas, de outro ponto de vista, a sua derrocada final.³²

A conclusão final da questão é assim que o não ser pode ser útil como uma peça de expressão poética, sugerindo certos aspectos da nossa experiência humana do mal, mas que, como um conceito ontológico ou metafísico, ele representa o erro de concretizar a linguagem e não pode contribuir para a solução do problema da teodiceia.

8.6 O mal metafísico como fundamental

Ao discutir esse aspecto da tradição da teodiceia agostiniana não precisamos nos ocupar primariamente com a adequação ou não do termo “mal metafísico”. Pode ser (como, por exemplo, Sertillanges afirma)³³ que a finitude, a limitação e a

³² Veja p. 201 e seguintes.

³³ *Le Problème du mal*, 1951, v. II, p. 7-8.

consequente imperfeição da criatura denotadas pelo termo não devam ser descritas como “más”. Para o nosso presente propósito, no entanto, não importa muito se a característica estrutural básica da existência criada à qual o mal remonta seja ou não vista como sendo em si mesma um mal. O ponto importante é que, conforme à teodiceia agostiniana, certas imperfeições são inevitáveis no universo criado e dependente, e essas imperfeições inevitáveis são a fonte de muitos ou de todos (os outros) males que nele ocorrem.

O argumento é o seguinte. Ao criar, Deus tem de produzir outra realidade do mesmo nível de perfeição que Ele mesmo – de fato, outro Deus – ou então um domínio de criaturas que seja inferior ao seu Criador. A primeira alternativa é excluída como absurda; por isso, segue-se que a criação tem de ser menos perfeita do que o seu Criador. O que quer dizer que ela tem de ser imperfeita.

O argumento pode ter formas diferentes, combinar várias delas ou mesmo combinar todas elas.

1. O argumento pode algumas vezes tornar-se extremamente vago e tênue, movendo-se sem passos de raciocínio precisos diretamente do fato necessário da imperfeição em geral para a presumida necessidade de todas as imperfeições e males específicos que encontramos no mundo.³⁴ Mas esse – pelo menos por si mesmo – é um procedimento muito insatisfatório, visto que a necessidade geral que o reino das criaturas deva ser menos do que Deus não é de forma alguma equivalente à necessidade positiva de que ele tenha de conter, por exemplo, o ódio, a crueldade, e a insanidade, ou o cólera, terramotos e a fome.

2. Uma tentativa pode ser feita para deduzir os males específicos da ordem natural da existência e propriedades da matéria. Dadas as parcelas de matéria

³⁴ Por exemplo, como fez Edmund Law no *Essay de King*, p. 103, n.18.

interagindo no espaço, tem de haver colisões, danos, decomposição e destruição.³⁵ Mas esse também é um argumento de valor limitado, visto que ele não mostra por que afinal tem de haver matéria ou por que (assumindo-a como o “material” básico da existência) tem de haver as propriedades que nela encontramos.

3. A mais antiga linha da tradição agostiniana da teodiceia invocou o princípio de plenitude, que explica por que tem de haver não só as imperfeições em geral, mas também todas as formas específicas de imperfeição que efetivamente ocorrem. A sugestão é que, ao fazer um mundo dependente, Deus engendrou uma ordem máxima de formas que vai do mais superior arcanjo até a mais inferior ameba ou vírus. Esse mundo tem de incluir todas as formas de vida e organização da matéria cujas interações causam a mistura de bem e mal que observamos e experienciamos. Ao discutir esse tema em conexão com Santo Agostinho, já havíamos notado a) que historicamente ele surge na concepção neoplatônica da realidade e não tem raízes em solo especificamente cristão, e b) que o princípio não é de fato exemplificado no universo efetivo (que de forma alguma contém todas as espécies possíveis) e não podemos explicar essa incompletude sem abandonar o princípio de plenitude ou supor um limite ao poder de Deus.³⁶

Deve-se notar que, do ponto de vista da teodiceia, o princípio de plenitude está intimamente relacionado ao tema estético da perfeição do universo quando visto como uma totalidade. Pois, com base no princípio de plenitude, afirma-se que embora algumas formas inferiores de existência, consideradas isoladamente, pareçam ser más, elas são, apesar disso, conexões necessárias em uma grande cadeia do ser que é boa como uma totalidade e que exprime tão adequadamente

³⁵ Por exemplo, o *Essay* de King, p. 133-134.

³⁶ Veja p. 127 e seguintes.

quanto possível a fecundidade criativa de Deus. Assim, o princípio de plenitude, como um auxílio à teodiceia, pressupõe que os males possam de fato ser justificados desse modo holístico; e a discussão na sequência desse ponto é relevante para o tópico presente.³⁷ No momento, temos de concluir que sem uma razão positiva para o princípio de plenitude as considerações contrárias são suficientes para levar-nos a deixá-lo de lado.

4. A teodiceia agostiniano-tomista da mesma forma remonta a queda dos anjos e dos homens a uma fraqueza metafísica básica e inevitável das suas naturezas. Eles foram feitos do nada e são, por essa razão, inerentemente mutáveis, carentes da estabilidade eterna de um Ser não criado autoexistente. Há assim um ponto fraco não eliminável em cada coisa criada, e é quase certo que essa fraqueza irá cedo ou tarde manifestar-se em alguma forma de mal. Como Sertillanges coloca:

O vidro é frágil: é de fato possível que em uma cidade inteira, em certo dia, nenhum vidro se quebre; mas que nenhum jamais se quebre, não importando quanto tempo dure a cidade ou quão frequentemente eles sejam usados, não é possível. Considerando o grau de fragilidade do vidro, algum certamente quebrará. Acontece o mesmo com as substâncias, os animais, os humanos, e as consciências frágeis. *Aí reside o mal.*³⁸

Desse modo, mesmo o mal moral origina-se quase inevitavelmente da inerente imperfeição do universo como uma ordem criada e dependente. Pois um universo diversificado, contendo tanta variedade de seres quanto seja possível, tem de incluir criaturas que possam falhar; e Aquino dizia que “o que pode falhar, algumas vezes falhará”.³⁹

³⁷ Veja p. 267 e seguintes.

³⁸ *Le Problème du mal*, 1951, v. II, p. 36.

³⁹ *Suma Teológica*, I, Q. XLVIII, a. 2.

Defendendo este princípio tomista de que a falha é inevitável entre os seres contingentes, P. M. Farrell, OP, afirma:

Pertence à definição do ser contingente que ele deva ser tal que pode não ser – isto é, ele tem de ser capaz de privação de ser. Se ele não pode não ser, ele não é contingente, e sim necessário. Mas perder o seu ser envolve uma ausência privativa do bem e isso é a “definição” do mal. Assim, o mal está envolvido no conceito e na definição do ser contingente. O mal é uma consequência necessária da contingência.⁴⁰

No entanto, há duas razões para não aceitarmos esse argumento. Em primeiro lugar (como apontou Marvin Zimmermann em uma nota sobre o artigo⁴¹ de Farrell), Farrell passa indevidamente da contingência como acarretando a possibilidade de cessar de existir para a contingência como acarretando a possibilidade de (existir mas) cessar de ser bom. Ele estabelece o ponto a respeito da contingência no primeiro sentido e então assume, ilegitimamente, que estabeleceu o ponto a respeito da contingência no segundo sentido. Além disso, Farrell passa indevidamente da *possibilidade* necessária de defecção do bem para o *fato* necessário da defecção do bem, e conclui que o mal (e não só a possibilidade do mal) é uma consequência necessária da contingência. Ele pode assim proceder alguns parágrafos adiante: “Visto que o ser contingente necessariamente envolve a defecção do ser e é, portanto, mal...”⁴²

Portanto, contra Farrell, e da mesma forma contra a tradição tomista que está por trás dele, temos de insistir que o fato de que os seres criados existam contingentemente não acarreta que eles *tenham* de falhar. Seria possível para Deus criar seres

⁴⁰ P. M. Farrell, “Evil and Omnipotence”, *Mind*, LXVII, July 1958, p. 401.

⁴¹ Marvin Zimmermann, “A Note on the Problem of Evil”, *Mind*, LXX, apr.1961, p. 253.

⁴² P. M. Farrell, “Evil and Ominipotence”, *Mind*, LXVII, jul. 1958, p. 401.

contingentes que, embora em princípio sejam capazes de falhar, sejam realmente de tal modo constituídos e mantidos que eles jamais falhem. Em outros termos, não podemos, como monoteístas, atribuir a uma necessidade metafísica a responsabilidade pela existência do mal. Pelo contrário, colocar o pecado (ou qualquer outra forma de mal) sob os dois princípios de que o ser criado tem de ser falível e que o que pode falhar algumas vezes falha é praticamente – mesmo que contrariamente à intenção da tradição agostiniano-tomista – lançar sobre o Criador a responsabilidade última pela existência do mal. Pois se Deus escolhe fazer criaturas que são destinadas cedo ou tarde a falhar (mesmo que elas falhem sem serem obrigadas externamente), Ele não pode razoavelmente lamentar que elas falhem. Ele teria previsto que elas iriam falhar se ele as criasse e, apesar disso, teria decidido criá-las. Essa consideração aponta para uma contradição fatal na tradição agostiniano-tomista.

8.7 A perfeição estética do universo

Há ainda um elemento que tem estado sempre presente, com maior ou menor proeminência, nas teodiceias do tipo agostiniano. Esse elemento é o tema estético, que foi levado do neoplatonismo para o pensamento cristão, com Agostinho como o principal ponto de contato entre os dois mundos de pensamento.

A analogia tradicional foi baseada nas artes visuais (excluindo, claro, o cinema), nas quais a pintura ou a peça de escultura encontra-se completa à nossa frente, de tal modo que a mudança e o desenvolvimento não são constitutivos da obra e a dimensão temporal permanece externa. Em uma pintura, por exemplo, o contraste que surge da presença de cores escuras e claras, e mesmo de elementos que são em si mesmos feios e repugnantes, podem contribuir para a beleza do todo; e isso pode sugerir por analogia uma função positiva para porções de mal no universo, que em sua totalidade é moralmente harmonioso, bem ordenado e belo.

Contudo, o perigo dessa analogia é que ela pesa muito a favor do monismo. O mal tende a desaparecer, a sua realidade terrível sendo anulada no interior de um padrão mais amplo. Por exemplo, à medida que Sertillanges discorre detalhadamente sobre a perfeição orgânica e estética da criação, o mal parece diminuir em importância e somos convidados a ver o universo de uma perspectiva em que ele é perdido de vista na sublimidade do todo.

[O Criador] busca a harmonia de todas as coisas e, se há o mal, como é inevitável em um plano tão vasto, ele o vê em sua relação com o todo, assim como o faz o artista, que é também um amigo do sacrifício – de formas ou de valor – a fim de que a totalidade continue a brilhar. Quanto mais o homem eleva-se até a intuição do todo e da sua complexidade secundária infinita, mais a noção de mal desaparece.⁴³

Contudo, o tema estético é capaz de ser reconstruído em termos de uma analogia mais complexa baseada sobre formas de arte em que o elemento da duração e da mudança tem um papel essencial, tal como na música. Aqui temos o mal na forma de dissonância e conflito e ruídos que são em si mesmos discordantes e desagradáveis, contribuindo para uma beleza que reside na sequência auditiva como um todo. Algumas músicas incluem inícios incompletos, e até mesmo um elemento de tensão e desarmonia, a fim de tornar possível uma resolução triunfante posterior em que as notas dissonantes são trabalhadas em uma harmonia complexa que não seria possível sem elas. Nessa analogia, a perfeição estética do universo não é mais a perfeição do seu estado em um momento, mas – adaptando a imagem agostiniana – a de um panorama inteiro da existência do transbordamento inicial da bondade divina na criação de um reino secundário e dependente com as suas inerentes limitações e

⁴³ Sertillanges, *Le Problème du mal*, 1951, v. II, p. 50.

imperfeições, passando pelo drama da falha praticamente inevitável das criaturas livres e das suas redenções triunfantes posteriores, e completando a si mesmo na reunião dos bem-aventurados para gozar para sempre da Visão Beatífica, enquanto os condenados permanecerão em uma rígida autoexclusão da presença de Deus e, nessa condição, preservam eternamente a temível distância entre o bem e o mal.

No entanto, mesmo essa visão sofisticada da analogia estética, fazendo uso da dimensão extra do tempo, e apontando para uma resolução escatológica das relações entre o bem e o mal na realização final dos propósitos de Deus, é ainda aberta a uma objeção fundamental que, visto que ela também pode ser colocada em relação aos outros aspectos da tradição agostiniana da teodiceia, será apresentada separadamente em uma seção posterior.

8.8 Uma crítica básica

Talvez a crítica mais fundamental a ser feita ao tipo agostiniano de teodiceia diga respeito a uma pressuposição disseminada em seu interior. Trata-se do modo impessoal ou subpessoal em que a relação de Deus com a Sua criação é preferencialmente concebida. Esse modo de pensar mostra-se em vários pontos:

1. A bondade e o amor de Deus são entendidos – como tipicamente são entendidos na teologia medieval – primariamente como a fecundidade criativa de Deus, a Sua concessão da bênção da existência tão amplamente quanto possível.

2. Portanto, o “motivo” da criação é a natureza autodifusível do Ser divino fundamental. Como Sertillanges coloca em uma reafirmação católica contemporânea, “o Bem divino busca o transbordamento (*cherche à se répandre*) como se Deus contivesse Deus em excesso”⁴⁴ e, conseqüentemente, “o mundo foi

⁴⁴ *Le Problème du mal*, 1951, v. II, p. 36.

feito para exprimir e comunicar o bem soberano para além de si mesmo”.⁴⁵ A visão neoplatônica do Uno divino e emanante claramente inspirou esses primeiros dois aspectos da tradição agostiniana.

3. Em conformidade com o princípio de plenitude e com a ideia relacionada de uma escala universal da natureza, o homem foi criado porque sem ele haveria uma lacuna na grande cadeia do ser:

Onde o todo tem de ser pleno ou não coerente
e tudo o que surge, surge em grau apropriado
é certo que na escala da vida racional
tem de haver em algum lugar tal posição como a do homem.⁴⁶

Ou, como Aquino coloca de modo mais sucinto, “Deus deseja a existência do homem em função da perfeição do universo”.⁴⁷ A ênfase não é que o homem seja valorizado e amado em função dele mesmo como uma vida finita pessoal capaz de um relacionamento pessoal com a Pessoa divina infinita, mas a partir do pensamento de que o homem é criado para completar a série de um domínio dependente que existe para dar expressão externa à glória de Deus.

4. Além disso, remontar o pecado às circunstâncias metafísicas da contingência do homem, ao princípio tomista de que “o que pode falhar algumas vezes falha”,⁴⁸ convida ao tipo de analogia impessoal que foi oferecida por Sertillanges. O vidro, sendo por natureza frágil, quebra-se cedo ou tarde: “o caso é o mesmo

⁴⁵ *Le Problème du mal*, 1951, v. II, p. 40.

⁴⁶ Alexander Pope, *Essay on Man*, epístola i:

*Where all must full or not coherent be,
And all that rises, rise in due degree;
Then, in the scale of reas'ning life, 'tis plain,
There must be, somewhere, such a rank as Man.*

⁴⁷ *Suma contra os Gentios*, i. 86.

⁴⁸ Veja p. 145 e 262.

com as substâncias, com os animais, com os humanos, e com as consciências frágeis. *Le mal est là.*⁴⁹ Desse ponto de vista, a personalidade humana é rapidamente entendida como um tipo de substância metafísica, e o pecado como um ato pessoal é perdido de vista.

5. A noção de mal como não ser é essencialmente uma concepção impessoal. O teólogo protestante Jean Cadier, em um artigo importante sobre “Calvin et Saint Augustin”, disse que

com a definição do mal como não ser, Santo Agostinho lançou no processo da reflexão teológica um princípio que levaria a uma concepção particular da graça, da salvação, da vida cristã e da Igreja. Com efeito, se o pecado é privação, o pecado é *un déficient*. Consequentemente, a graça que o salva preencherá essa deficiência, e será uma graça irresistível (*un don de force*). O instrumento dessa infusão de vida sobrenatural será o sacramento. A Igreja terá o fundo dessas graças santificadoras à sua disposição, distribuindo-o por meio dos seus clérigos. A teologia medieval desenvolveria todas as consequências desse princípio...⁵⁰

Pode ser que a tese de Cadier seja exagerada; mas há uma coerência significativa entre a concepção do mal como *privatio* e a concepção agostiniana da graça como uma força metafísica que repara o defeito no ser em vez de ser (na famosa frase de John Oman)⁵¹ uma relação pessoal graciosa.

6. Toda a compreensão estética ou quase estética da perfeição do universo tem um caráter subpessoal. O universo, incluindo a vida pessoal finita no seu interior, é visto como um quadro ou uma sinfonia ou um organismo complexo

⁴⁹ *Le Problème du mal*, 1951, v. II, p. 38.

⁵⁰ *Augustinus Magister*, Communications du Congrès International Augustinien, Paris, 1954, II, p. 1055.

⁵¹ Veja John Oman, *Grace and Personality*, Cambridge: The University Press, 4ª ed., 1931.

cujo valor reside em sua totalidade e cuja perfeição é compatível com o sofrimento e o pecado em algumas das suas unidades constituintes.

7. Finalmente, o princípio do equilíbrio moral, que foi invocado não menos por Calvino e pela ortodoxia protestante do que por Agostinho e pela tradição católica, é impessoal justamente no ponto em que um princípio impessoal é mais deslocado. A suposição de que um universo no qual há o pecado e a punição apropriada é tão aceitável aos olhos de Deus, porque ele é tão bem moralmente equilibrado, quanto um universo em que não há o pecado e nem a punição é precisamente o ponto em que se faz necessário um princípio ético e pessoal. O pecado é visto aqui como uma quantidade em vez da quebra de uma relação pessoal.

Em todos esses pontos, a corrente central da tradição de teodiceia agostiniana procede dentro de uma estrutura seriamente inadequada para a consideração da relação de Deus com a Sua criação tal como ela foi revelada a nós na pessoa de Jesus Cristo. No século XX, os teólogos de todas as comunhões foram mais explicitamente conscientes do que seus predecessores de que o nosso conhecimento positivo de Deus e de Sua maneira de lidar com a criação é derivado da Encarnação. E a categoria que inevitavelmente domina uma teologia baseada sobre a autorrevelação de Deus em Cristo é a categoria do pessoal. Porque Deus revelou-se a nós em e por meio de uma vida humana, temos de pensar a respeito Dele e da Sua atitude para conosco em termos pessoais. Além disso, se Deus é pessoal, temos de ver o homem como participando de uma relação bem diferente com Ele do que a relação que o universo material mantém com o Criador. Em vez de pensar a bondade e o amor de Deus como um poder criativo incansavelmente produzindo novos modos de ser, temos de pensar acerca deles como qualidades pessoais com o foco mais intenso colocado na relação de Deus com as pessoas finitas que Ele criou. Em vez de ver a vida humana como um elo na grande cadeia do ser, cujo valor aos olhos de Deus consiste na sua completude que compreende cada grau

de existência, temos de ver a personalidade finita como feita à imagem de Deus e como tendo uma importância única para Ele. Em vez de ver a criação do homem como determinada por exigências da cadeia universal da natureza, temos de vê-la como determinada pelo livre desejo de Deus de criar seres para a comunhão consigo mesmo. Em vez de construir o mal como um não ser metafísico, temos de vê-lo primariamente como uma falha em uma relação pessoal. Em vez de manter a perfeição do universo como um todo estético, temos de pensar a respeito dela em um sentido diferente que seja mais apropriado para a realização do propósito de Deus para o universo. E em vez de evocar um princípio jurídico do equilíbrio moral, temos de ver o livre perdão de Deus em funcionamento, transformando no fim pecadores em cidadãos do Seu Reino.

Pois se Deus é o Infinito Pessoal, somente o homem entre as criaturas de Deus é, até onde sabemos, capaz de manter uma relação pessoal com Ele. Esse fato distingue o homem e confere a ele um lugar especial na ordem criada. Em vista disso, parece mais provável que Deus inicialmente tenha desejado criar seres que poderiam viver em comunhão com Ele e tenha criado um universo material como um ambiente apropriado para eles do que Ele inicialmente ter desejado criar um mundo material como tal, repleto das mais variadas formas de vida, e tenha calhado que esse mundo incluísse seres pessoais no seu interior. Portanto, em vez de pensar acerca da origem e destino da personalidade humana como uma função de um todo esteticamente valioso, deveríamos ver o grande quadro da natureza, com todas as suas fontes de mal, como o ambiente deliberadamente misterioso da vida pessoal finita. Essa abordagem será desenvolvida posteriormente na parte IV.

Porém duas observações devem ser imediatamente realizadas. Em primeiro lugar, quando falamos do homem como tendo sido criado como um ser pessoal à imagem de Deus e ocupando um lugar único na criação, não excluímos a possibilidade ou mesmo a probabilidade de que existam outras formas de vida

pessoal – seres espirituais superiores em locais celestes e criaturas inteligentes em outros planetas do nosso sistema solar ou em planetas de outras estrelas. Essas possibilidades permanecem totalmente abertas. Pois – como parece ser também provável do ponto de vista da fé cristã – se há seres superiores tais como os que a Bíblia chama de anjos, não sabemos o bastante sobre eles para lançá-los no âmbito da discussão racional; e se há vida inteligente em outros planetas, não tivemos ainda qualquer evidência positiva a respeito dela. Mas nem a existência e nem a não existência desses seres afetariam o que é proposto aqui a respeito do lugar especial da vida pessoal na economia divina. O *status* da vida pessoal pode ser considerado independentemente de qualquer conhecimento definitivo a respeito do que essa classe de fato contém. E como uma segunda observação, pode ser o caso que o universo material e as séries de vida sub-humana no seu interior tenham uma significação muito maior para o criador do que simplesmente como um ambiente para a vida pessoal. Não podemos colocar limites para a complexidade possivelmente multidimensional do propósito divino. Pode ser que Deus realize muitas intenções diferentes de uma só vez e que as inumeráveis linhas da vontade divina se intersectem no universo em que vivemos.⁵² Contudo, embora não possamos, e nem tenhamos o desejo de fazê-lo, excluir tais possibilidades, não podemos, igualmente, desenvolver propriamente quaisquer conclusões teológicas a partir delas.

Sejam quais forem os setores da vida e as dimensões de significado que possam existir além da nossa presente consciência e interesse, nosso conhecimento positivo da natureza de Deus e do Seu propósito ainda se deriva da Sua encarnação em Jesus Cristo. Vemos então o amor divino pelas pessoas exprimido nas atividades de cura, ensino, desafio, perdão – atividades que têm caráter totalmente pessoal. Dizer que “Deus estava em Cristo reconciliando o mundo com Ele

⁵² Veja p. 350, 415 e seguintes.

mesmo”⁵³ é dizer que as atitudes de Jesus com o povo com o qual Ele estava conectado na Palestina no primeiro século eram as atitudes de Deus com aqueles mesmos indivíduos exprimida em e por meio das atitudes de uma personalidade histórica particular. As ações constituindo o impacto de Jesus no mundo eram as ações de um amor que estava em continuidade com e diretamente revelava o amor eterno de Deus. E uma teologia baseada na Encarnação apontará acima de tudo para a grande realidade redentora que é conhecida na experiência cristã e da qual os documentos do Novo Testamento são testemunha primária – o amor ativo de Deus em ação na vida humana.

À luz da Encarnação, portanto, qualquer justificação do mal tem (proponho) de ser uma justificação do mal como desempenhando um papel na realização do bem superior da comunhão do homem com Deus, em vez de ser necessário para a perfeição estética de um universo que, em virtude de sua completude, inclui a vida pessoal. Uma teodiceia cristã tem de ser centrada sobre a personalidade moral, e não sobre a natureza como um todo, e o seu princípio tem de ser ético, e não estético.

⁵³ 2 Coríntios 5: 19.

PARTE III
O TIPO IRENIANO
DE TEODICEIA

CAPÍTULO 9

O pecado e a queda conforme os patriarcas gregos

9.1 A base bíblica da doutrina da queda

Na tradição agostiniana, que dominou o pensamento do cristianismo ocidental desde o século V, a doutrina de uma temerosa e calamitosa queda do homem que teria ocorrido “no passado longínquo e no abismo do tempo” e de uma subsequente participação de todos os homens na herança mortal do pecado é, como vimos, profundamente enraizada. De acordo com essa concepção em sua forma desenvolvida, o homem foi criado finitamente perfeito, porém em sua liberdade ele rebelou-se contra Deus e existe desde então sob a justa ira e a justa condenação do seu Criador. Pois os descendentes de Adão e Eva permanecem em uma unidade corporal e em continuidade da vida com o par primitivo e herdou tanto sua culpa quanto uma natureza corrompida e propensa ao pecado. Nascermos então como pecadores e dotados de uma natureza que é fadada a nos conduzir diariamente a mais pecados; e é somente pela graça de Deus, livre e incompreensível para o ser humano, que alguns de nós (mas não todos) no fim serão salvos.

É importante distinguir dois elementos nessa tradição: a asserção de uma *pecaminosidade* ou tendência a pecar herdadas e a asserção de uma *culpa* humana

universal em relação ao crime de Adão, recaindo sobre nós devido a uma presença física ou mística de toda a raça em seu primeiro ancestral. Como veremos, a primeira ideia é comum a todas as tradições cristãs – na forma de uma distorção moral transmitida fisiologicamente ou transmitida socialmente –, enquanto a última ideia é peculiar à teologia agostiniana e calvinista.

A visão agostiniana é tão familiar que comumente se pensa que ela seja *a* perspectiva cristã acerca do homem e da sua desafortunada situação de pecador. Apesar disso, ela é apenas *uma* perspectiva cristã. Como F. R. Tennant ressaltou no início do seu valioso estudo *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin*,¹

os ensinamentos de São Paulo sobre a conexão entre o pecado humano e a morte com a transgressão de Adão é apenas uma das várias interpretações possíveis dessa narrativa (Gênesis 3), lenta e progressivamente alcançada depois de alguns séculos de exegese e reflexão judaica. A doutrina mais plena e definida de Santo Agostinho é uma das interpretações possíveis das afirmações de São Paulo à qual se chega depois de ser preparada em mais séculos de especulação judaica.²

Essa posição foi estabelecida não só no livro de Tennant, mas em vários outros livros, incluindo as obras clássicas de Julius Müller *The Christian Doctrine of Sin*,³ e de N. P. William *The Ideas of the Fall and of Original Sin*.⁴ O quadro histórico que se tornou tão amplamente aceito pode ser resumido do seguinte modo:

1. A primeira narrativa antiga hebraica usada para explicar o estado pecaminoso do mundo foi provavelmente a do acasalamento dos anjos no Gênesis 6: 1-8. Ela foi introduzida pelo redator yahvista do Gênesis para explicar por que Deus

¹ Cambridge University Press, 1903.

² Tennant, *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin*, 1903, p. 1.

³ Londres: Seeley and Co., 1852, livro IV, cap. III, seção 5.

⁴ Londres: Longmans, Green & Co. Ltd., 1927.

julgou necessário destruir a humanidade por meio do dilúvio. De acordo com essa narrativa, os filhos de Deus acasalaram (por implicação, ilegalmente) com as filhas da terra, misturando assim as essências humana e divina; os filhos desses acasalamentos (novamente, por implicação) foram os gigantes (*nephilim*) que o autor confusamente identifica com “os heróis dos tempos antigos”. Observando essa situação, Deus “viu que a maldade do homem era grande sobre a terra e que cada imaginação dos pensamentos do seu coração era apenas continuamente má”.⁵ Aproximadamente durante os dois últimos séculos antes de Cristo, quando essas antigas lendas se tornaram muito conhecidas e delas se fez um uso teológico, essa breve passagem foi elaborada na história dos sentinelas no livro de Enoque⁶ (“1 Enoque”), uma obra composta escrita durante boa parte dos últimos dois séculos a.C.

2. No entanto, quase no fim da era pré-cristã, a lenda da sentinela, baseada no Gênesis 6, perdeu força e foi gradualmente substituída pela história da queda de Adão, baseada no Gênesis 3. Nos Jubileus (escritos entre 135 e 105 a.C.) a história adâmica sozinha revela a origem do pecado; e no Enoque Eslovo (“2 Enoque”, escrito no tempo do nascimento de Jesus) a história do paraíso e da queda tem um papel mais proeminente, restando apenas um eco do tema das sentinelas na sedução de Eva por Satanás. Em 2 Esdras (cerca de 100 d.C.), a lenda da sentinela desaparece completamente, deixando o mito adâmico com a posse de todo o terreno. Esse era o *status* da narrativa no judaísmo no tempo em que São Paulo escrevia as suas epístolas.

3. Mas o mito adâmico em si mesmo, como o encontramos em sua simplicidade primitiva nas páginas iniciais do livro do Gênesis, tem de ser cuidadosamente

⁵ Gênesis 6: 5-6.

⁶ Capítulo 6 e seguintes. Essa obra, assim como outros escritos apócrifos e pseudoepígrafos mencionados nesta seção, foi traduzida para o inglês e publicada com uma introdução crítica em *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, R. H. Charles (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1913, 2 v.

distinguido da sua interpretação posterior adotada por São Paulo, do desenvolvimento posterior dessa interpretação levado a cabo por Santo Agostinho, e, obviamente, da apresentação literária no maior dos poemas épicos na língua inglesa, que nos diz:

Da primeira desobediência do homem, e o fruto
daquela árvore proibida, cujo gosto mortal
trouxe a morte ao mundo, e todas as nossas misérias⁷

Na elaboração agostiniana da narrativa do Gênesis, o estado pré-queda de Adão é uma condição exaltada de “retidão original”, a serpente é Satanás disfarçado, e a queda resulta em nossa mortalidade, na herança de uma culpa imputada pelo primeiro crime e numa fraqueza ou doença moral herdada. Mas nada disso é encontrado no texto do Gênesis iii. Nesse texto, a primeira condição do homem é uma condição de simplicidade primitiva; ele não é colocado em um estado celestial ou paradisíaco, mas, antes, em um jardim terrestre que ele tem de tomar conta; a serpente é uma serpente e não um anjo caído; e não há sugestão nem de uma culpa herdada, nem de uma tendência congênita para pecar.

4. Essas narrativas dramáticas da queda – Gênesis 3 e Gênesis 6 – floresceram mais vividamente na religião popular e apocalíptica do povo judaico mais simples (o “povo do campo”) fora dos círculos sacerdotais e rabínicos de Jerusalém ao longo dos dois séculos finais da era pré-cristã e do século primeiro da era cristã, a narrativa do Gênesis 3 prevalecendo em grande medida sobre a narrativa do Gênesis 6, como já mencionado, por volta da mudança das eras. Mas, na teologia rabínica oficial, outra perspectiva sobre a natureza e a origem do mal era corrente. Ela era a doutrina da “imaginação má” ou da inclinação ou impulso mau

⁷ *Of man's first disobedience, and the fruit
Of that forbidden Tree, whose mortal taste
Brought Death into the world, and all our woe...*

(*yecer ha-ra*) mencionado no Gênesis 6: 5: “Deus viu que a maldade do homem era grande na terra e que a imaginação (*yecer*) do seu coração era apenas continuamente má”. O que as escolas rabínicas derivaram dessa passagem talvez não tenha sido uma doutrina, no sentido de um corpo sistemático de ensinamentos, mas antes uma ideia-chave que foi aplicada de diversos modos. O *yecer ha-ra* é algumas vezes concebida como regulando o homem e determinando as suas ações (aparentemente como no próprio Gênesis 6: 5), mas mais usualmente como uma de duas influências contrárias, a “imaginação má” e a Torá, entre as quais está o homem como um ser livre exercendo escolhas responsáveis. Algumas vezes a origem da imaginação má é localizada no próprio ser humano, como se ela representasse um hábito da vontade culpavelmente adquirido. Porém é mais frequente a doutrina de que Deus mesmo implantou a *yecer ha-ra* no coração humano – mas não a ponto de excluir a responsabilidade individual pessoal diante de seus ataques, pois mesmo que a *yecer ha-ra* seja uma imaginação má, a sua energia pode sempre ser sublimada para fins bons na vida da piedade. (N. P. Williams vê esse aspecto da doutrina como similar à noção de uma *libido* moralmente neutra na psicologia junguiana).⁸

No tempo de Cristo, contudo, a doutrina da “imaginação má” se unia ao mito adâmico e havia já se tornado um ensinamento rabínico estabelecido (que São Paulo levou do judaísmo para o cristianismo) que a transgressão de Adão afetou tanto os seus descendentes quanto a ele mesmo ao gerar neles uma imaginação má. Também era assumido que Adão não teria sido mortal se não fosse por seu pecado, que trouxe assim a morte ao mundo.⁹

⁸ N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, 1927, p. 67-69.

⁹ Veja 2 Esdras (c. 100 d.C.) 3: 21-22: “Pois o primeiro Adão, sobrecarregado com um coração mau, transgrediu e foi dominado, como foram também todos os que descenderam dele. Assim, a doença tornou-se permanente...”.

5. Mesmo Nosso Senhor, embora suas palavras implicassem a universalidade do pecado entre os homens (por exemplo, nas palavras da Oração do Pai Nosso, “perdoai as nossas ofensas...”¹⁰ e em afirmações como “vocês, mesmo sendo maus, sabem dar coisas boas aos filhos...”¹¹), não endossava nos seus ensinamentos registrados o mito adâmico ou a lenda da sentinela e nem a concepção rabínica da imaginação má. E com a exceção de Paulo, nenhum outro autor do Novo Testamento entra na questão da origem do pecado.¹²

Portanto, se distinguimos entre, por um lado, a autorrevelação de Deus por meio da *Heilgeschichte* registrada na Bíblia, centrando-se na pessoa e na vida de Jesus Cristo e, por outro lado, as sucessivas tentativas de interpretar a importância desses eventos na teologia da Igreja, temos de dizer que a revelação cristã em si mesma enfaticamente aponta para a realidade do pecado como uma condição humana universal, porém ela não oferece qualquer teoria específica sobre a sua origem – nem mesmo aquela patrocinada pelo primeiro teólogo da Igreja, Paulo.

9.2 De Paulo a Agostinho

Quando buscamos no Novo Testamento a base da doutrina da queda da humanidade em Adão e Eva, é a Paulo que voltamos, especificamente a Romanos 5: 12-21 e 1 Coríntios 15: 21-22. Como sendo uma reconstrução provável da transmissão do judaísmo para o cristianismo do tema da queda, N. P. Williams sugere que a história adâmica era corrente na cultura religiosa da Galileia, nutrida pela literatura apocalíptica intertestamental, e que Paulo,

¹⁰ Mateus 6: 12.

¹¹ Mateus 7: 11.

¹² Porém há traços da lenda dos Sentinelas em Judas 6-7 e 2 Pedro 1: 4.

encontrando essa ideia entre os seguidores galilaicos de Jesus e vendo um paralelo entre Adão e Cristo, procedeu empregando-a com tal força a ponto de impressionar (depois da formação do cânone do Novo Testamento) as mentes da Igreja que então se desenvolvia.¹³

Os ensinamentos de Paulo são notoriamente difíceis de interpretar; porém os seguintes pontos relativamente gerais representam uma grande parcela do acordo que há entre os comentadores paulinos:

- i. A morte (que talvez deva ser entendida em um sentido espiritual e físico) é uma consequência do pecado (Romanos 5: 12; 1 Coríntios 15: 21).
- ii. A humanidade forma uma corporação em relação a Deus e a mortalidade recai sobre essa unidade racial como resultado do pecado do nosso primeiro ancestral, Adão (Romanos 5: 18-19).
- iii. Essa conjunção de pecado e de morte descendeu de Adão a todos os seus filhos por meio de uma tendência ao pecado, que é parte da nossa constituição psicofísica herdada (Romanos 5: 18-19).
- iv. A tendência ao pecado herdada produz pecados efetivos, que são marcados como tais pelas proibições da lei (Romanos 5: 20 e 7: 7-12).
- v. Como o pecado e a morte foram engendrados por um homem, Adão, eles serão abolidos por meio de um homem, Cristo (1 Coríntios 15: 22; Romanos 5: 15 e 17).
- vi. Assim como há homens maus, também há espíritos maus (Efésios 6: 12); esses espíritos exercem grande poder no mundo – massivamente no mundo da vida pagã fora do judaísmo e do cristianismo (1 Coríntios 2: 8 e 10: 20; 2 Coríntios 4: 4), mas também ocasionalmente dentro da própria Igreja (2 Coríntios 2: 11 e 12: 7; 1 Coríntios 7: 5; 1 Tessalonicenses 2: 18).

¹³ N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, 1927, p. 118-122.

Encontra-se assim em Paulo a raiz da ideia do que depois foi chamado de “pecado original”,¹⁴ mais especificamente a ideia de uma inclinação ou tendência que age em todos os seres humanos que, apesar disso, não seria criada de novo pelos indivíduos para si mesmos. Paulo provavelmente assumiu que o modo de transmissão dessa mácula era a herança física. E essa era a perspectiva predominante nos primórdios da Igreja, embora aparentemente alguns autores tenham pensado essa transmissão mais em termos do que se poderia chamar de uma herança social funcionando por meio do exemplo paterno e pela influência geral do ambiente.¹⁵ Certamente, a noção de herança física do pecado era predominante no tempo de Agostinho; e, no pensamento do próprio Agostinho, é a natureza pecaminosa – porque concupiscente ou luxuriosa – da relação sexual no ato de reprodução que leva o caráter da criança a ser vicioso desde o momento do nascimento.

Outro desenvolvimento importante durante esse mesmo período nos escritos dos patriarcas latinos foi um sentimento crescente do horror da queda. Há no século IV uma exaltação da perfeição mitológica de Adão no Jardim do Éden, e uma exacerbação correspondente da extensão e profundidade da tragédia da sua queda. A queda deixa de ser concebida – como geralmente foi pelos teólogos falantes do grego – como uma *deprivatio*, a perda de algo bom, e passa a ser vista ao invés disso como *depravatio*, uma corrupção maligna.

Um elemento que não se encontra em Paulo, mas que foi aceito amplamente na teologia latina no tempo de Agostinho, e então assentado por ele na tradição do Ocidente, é a ideia de que os descendentes de Adão de algum

¹⁴ Aparentemente, o termo “pecado original” (*originale peccatum*) foi primeiro usado por Agostinho em sua obra *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. Veja N. P. N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, 1927, p. 327.

¹⁵ Por exemplo, Clemente de Alexandria. Veja N. P. Williams, N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, 1927, p. 206.

modo compartilham a culpa do pecado original. Isso é tornado inteligível ou por meio do pensamento de uma unidade mística da raça humana, ou pela doutrina da presença seminal dos descendentes de Adão em sua força geratriz. De qualquer modo, o pecado do primeiro homem é o pecado de todos os homens, e todos os homens são, por isso, culpados e merecedores da morte eterna. Agostinho diz:

Pois todos nós estamos naquele único homem (Adão), visto que todos seríamos aquele homem que cai no pecado por causa da mulher que foi feita dele antes do pecado. Pois ainda que não tivesse sido criada e distribuída a nós a forma particular na qual cada um de nós devia viver individualmente, a natureza seminal por meio da qual nos propagaríamos já se encontrava em Adão. E estando essa natureza viciada pelo pecado, acorrentada pelas cadeias da morte e justamente condenada, o homem então não poderia ter nascido do homem em qualquer outro estado. E assim, do mau uso do livre-arbítrio (por Adão), originou-se toda a cadeia do mal que, com a sua concatenação de misérias, conduz a raça humana da sua origem depravada, como de uma raiz corrupta, até a destruição da segunda morte, que não tem fim, com exceção apenas daqueles que serão libertados pela Graça de Deus.¹⁶

Com essa citação nos encontramos de novo no meio da teodiceia agostiniana. Mas a razão para esse esboço resumido do desenvolvimento de São Paulo, passando pelos patriarcas latinos ou ocidentais e chegando até Agostinho foi oferecer um pano de fundo para a apresentação de outra corrente de pensamento que coexistiu com ele. Trata-se da perspectiva diferente dos patriarcas gregos ou orientais. Para desenvolvê-la, temos de voltar aos estágios primordiais do pensamento cristão e àquela situação anterior ao estabelecimento da teologia agostiniana.

¹⁶ *A Cidade de Deus*, XIII, cap. 14.

9.3 O começo do ponto de vista helênico

Em relação à doutrina cristã do pecado e da queda, a “era subapostólica” (o período entre a obra dos autores bíblicos no fim do século I e a de Ireneu quase ao final do século II) foi um período de grande fluidez e de ausência de dogmas estabelecidos. Esse fato é significativo para nós à medida que buscamos discernir os contornos de uma teodiceia cristã viável, pois ele mostra que a ampla liberdade de interpretação e de especulação existia entre os pensadores cristãos temporalmente mais próximos da vida e dos ensinamentos de nosso Senhor. Como já notamos, a própria revelação cristã, como ocorreu nos eventos salvíficos centrados na vida do Cristo, pressupõe as temerosas realidades do pecado e do sofrimento, mas não oferece qualquer teoria divinamente autorizada das suas origens. As primeiras poucas gerações de cristãos estavam “partindo do zero” quando especularam sobre esse assunto; portanto, se há boas razões para assim proceder, somos livres para voltar antes dos dogmas posteriores até a liberdade daquele período primordial – porém aprendendo algo, assim esperamos, das dificuldades em que os teólogos posteriores algumas vezes se emaranharam.

A despeito do uso paulino da figura de Adão, não há na literatura cristã cerca de cem anos depois dos apóstolos qualquer padrão comum de pensamento sobre o pecado e o mal. Em geral, a ação má é imputada ao pecador individual (como ela é nos ensinamentos de Jesus nos evangelhos sinópticos), e a liberdade e a responsabilidade dadas ao homem por Deus são fortemente enfatizadas.¹⁷ Porém há também uma referência constante aos maus espíritos que invisivelmente infestam este mundo e que são a fonte de tentações, heresias, doenças e das crueldades opressoras

¹⁷ Por exemplo, Justino Mártir, *First Apology*, cap. 43; *Dialogue with Trypho*, cap. 141 [cf. Justino de Roma, *I e II Apologias e Diálogo com Trifão*, São Paulo: Paulus, 2005].

do mundo pagão.¹⁸ De fato, se há um modo mais aceito de remontar o pecado a uma fonte além do livre-arbítrio do pecador individual, ele é aludir às hordas fer-vilhantes de demônios sob a liderança de Satanás, que são os inimigos dos homens e que Cristo de algum modo derrotou na cruz.¹⁹ Hoje somos mais inclinados, sem necessariamente descartar a possibilidade de haver seres espirituais que são maus, a reinterpretar em termos de forças psicológicas a maioria dos eventos que em épocas passadas eram atribuídos à obra de demônios. Os demônios que nos tentam, confundem ou seduzem para o mal são complexos, psicoses, pressões libidinosas e coisas similares em nossas mentes. Eles são tão reais e precisam ser eliminados pelo poder redentor de Cristo quanto eram os demônios da imaginação popular de eras passadas; mas é claro que o problema do mal não é resolvido, mas apenas reafirmado, quando nos referimos a eles. Pois as realidades demoníacas, sejam elas concebidas como seres externos ou como elementos em nossa natureza inconsciente, são tão problemáticos para a teodiceia como qualquer outro exemplar de mal.

Além desse sentimento da atividade difundida dos demônios e do não menos enfático sentimento de liberdade e responsabilidade humanas, há na literatura subapostólica umas poucas referências esparsas à história adâmica,²⁰ mas não se faz mais uso dela do que se faz da história rival dos sentinelas ou da doutrina da “imaginação má”.²¹ A forte defesa de Paulo da imagem derivada do Gênesis 3 parece ter tido

¹⁸ Por exemplo, Justino Mártir, *First Apology*, cap. 14 e 56-58 [cf. Justino de Roma, *I e II Apologias & Diálogo com Trifão*, São Paulo: Paulus, 2005].

¹⁹ Gustav Aulén, *Christus Victor* (E. T. 1931) apresenta essa perspectiva clássica da redenção.

²⁰ Por exemplo, *Epístola de Barnabé* (c. 130), cap. 12; *Epístola a Diogneto*, 12; Justino Mártir, *Dialogue with Trypho*, cap. 79 e 88 [cf. Justino de Roma, *I e II Apologias & Diálogo com Trifão*, São Paulo: Paulus, 2005].

²¹ Durante esse período, há referência às sentinelas em 2 Pedro 2: 4 (c. 150) e Atenágoras, *Petição em favor dos cristãos* (c. 180), cap. 24. [cf. Atenágoras, *Petição em favor dos cristãos*. In: *Padres Apologistas*, São Paulo: Paulus, 1997; a coletânea contém ainda os textos de Taciano e Teófilo citados na sequência].

pouco efeito na Igreja como um todo por quase um século depois que ele escreveu 1 Coríntios e a Carta aos Romanos. Mas nos meados do século II, no curso da luta moral da Igreja contra o Gnosticismo, o cânone do Novo Testamento estava formado, com as cartas de Paulo fazendo parte dele. Desde então os seus ensinamentos sobre a queda foram vistos como impositivos, e quase todo o pensamento cristão subsequente a respeito do pecado e do mal foi colocado dentro da estrutura do mito adâmico.

Porém ocorrem nessa estrutura dois desenvolvimentos importantes, o primeiro (esboçado na seção anterior) passando por Agostinho e pela Igreja Ocidental, o outro por Ireneu e pela Igreja Oriental. O primeiro – graças ao massivo esforço teológico do próprio Agostinho – continha uma teodiceia desenvolvida; o segundo não, embora tenha fornecido a fundação de uma alternativa cristã radical à teodiceia agostiniana. Nesse período inicial, cuja literatura estamos considerando, há apenas os primeiros sinais hesitantes de uma teodiceia não agostiniana. Assim, Taciano, em seu *Discurso contra os gregos* (c. 175), diz que Deus não fez os homens bons, mas os fez livres para se tornarem bons por obediência a Ele mesmo.²² E Teófilo, em *A Autólico* (c. 175), vê Adão e Eva como crianças, colocadas no Jardim do Éden para que possam amadurecer e tornarem-se perfeitas pela obediência, e assim compartilharem da imortalidade de Deus.²³ No entanto, o homem desobedeceu a Deus e agora tem de chegar à sua perfeição por meio de um longo desvio de uma vida fora do Jardim.²⁴

²² Cap. 7. “E cada uma dessas duas ordens de criaturas [anjos e homens] foi criada livre para agir como quisesse, não tendo a natureza do bem, que pertence somente a Deus, mas é conduzida à perfeição nos homens por meio das suas liberdades de escolha, de forma que o homem mau seja punido, tendo se tornado depravado por sua própria culpa, mas o homem correto seja merecedor de elogio por seus feitos virtuosos, visto que no exercício do seu livre-arbítrio absteve-se de transgredir a vontade de Deus...”

²³ Livro II, cap. 24-25.

²⁴ Livro II, cap. 26.

Eis aqui os primeiros esboços de temas que seriam desenvolvidos depois por Ireneu, e alguns dos quais deveriam emergir de novo no mundo moderno com Schleiermacher e novamente em teólogos mais recentes, especialmente na Grã-Bretanha.

9.4 Ireneu

Foi com Ireneu (c. 130 – c. 202), bispo de Lyon e autor da primeira teologia sistemática da Igreja, que veio claramente à luz o ponto de vista que caracterizaria os patriarcas gregos como distintos dos latinos. Ireneu distinguia entre a imagem (εἰκών) de Deus e a semelhança (ὁμοίωσις) de Deus no homem. A “imagem”, que reside na forma corporal do homem, aparentemente representa a sua natureza como uma criatura inteligente capaz de comunhão com o seu Criador, e a “semelhança” representa o aperfeiçoamento final do homem pelo Espírito Santo. Porque

o homem é tornado espiritual e perfeito pelo verter do Espírito, e ele é quem foi tornado a imagem e a semelhança de Deus. Mas se o Espírito falta à alma, quem for assim tem de fato uma natureza animal, e sendo deixado carnal, será um ser imperfeito, possuindo de fato a imagem (de Deus) em sua formação, porém não recebendo a semelhança através do Espírito.²⁵

Penso ser adequado apresentar essa distinção em termos mais contemporâneos dizendo que a natureza básica do homem, distinta daquela dos animais, é a de um

²⁵ *Adversus Haereses*, V, VI, 1. [Cf. *Contra as Heresias*, São Paulo: Paulus, 1997] O estudioso grego ortodoxo P. Bratsiotis, descrevendo essa distinção nos primeiros patriarcas orientais como um todo, diz: “A εἰκών [imagem] é relacionada, de acordo com esses patriarcas da Igreja, com a natureza espiritual do homem como um ser racional e livre. Mas a ὁμοίωσις [similitude] significa, de acordo com esses patriarcas, o esforço veemente e positivo em direção a Deus e ao mesmo tempo o destino do homem, que é tornar-se a semelhança de Deus”. “Das Menschenverständnis in der griechisch-orthodoxen Kirche”, *Theologische Zeitschrift*, 1950, p. 378.

ser pessoal dotado de liberdade moral e de responsabilidade. Essa é a divina εἰκόων que nele habita; ele é feito como pessoa na imagem de Deus. Mas o homem, a criatura finita pessoal capaz de relação pessoal com o seu Criador, é somente em potência o ser perfeito que Deus busca produzir. Ele está apenas no começo de um processo de crescimento e desenvolvimento na providência contínua de Deus, que culminará na finita “semelhança” com Deus. Assim, enquanto a imagem de Deus é a natureza pessoal do homem, a semelhança com Deus será uma existência pessoal condicionada que reflete finitamente a vida do próprio Criador.

Desse modo, Ireneu pensa que o homem é originalmente um ser imaturo a quem Deus não poderia ainda proveitosamente dar Suas maiores dádivas:

No começo, Deus tinha o poder de conceder a perfeição ao homem; mas este havia sido criado recentemente, ele possivelmente não poderia tê-la recebido, ou mesmo se a tivesse recebido, não poderia acomodá-la, ou acomodando-a, não poderia retê-la.²⁶

E ainda:

Contudo, se alguém disser “Ora, Deus não poderia ter feito o homem perfeito desde o começo?”, deixe que ele saiba que à medida que Deus é realmente sempre o mesmo e autoexistente, todas as coisas são possíveis para Ele. Mas pelo próprio fato das suas origens serem posteriores, as coisas criadas têm de ser inferiores a Ele que as criou; pois não seria possível para as coisas recém-criadas serem não criadas. Porém à medida que elas não são não criadas, por essa razão elas não chegam à perfeição. Porque, como essas coisas vieram depois, elas são ainda infantis; desse modo, elas não são acostumadas à disciplina perfeita e são inexperientes em relação a essa disciplina. Pois assim está no poder da mãe dar uma forte alimentação ao seu filho, [mas ela não o faz] se a criança ainda não for capaz de

²⁶ *Adversus Haereses*, IV, XXXVIII, 2. [Cf. *Contra as Heresias*, São Paulo: Paulus, 1997].

receber uma nutrição mais substancial; da mesma forma era possível para Deus ter feito o homem perfeito desde o começo, mas o homem não poderia receber essa [perfeição], sendo ainda infante.²⁷

Em *Demonstração da pregação apostólica*, Ireneu descreve Adão e Eva no Jardim do Éden como crianças;²⁸ e assim os seus pecados não são apresentados como uma revolta condenável, mas, antes, como suplicando a Deus compaixão por suas fraquezas e vulnerabilidades.²⁹ Há até mesmo um sinal do tema da “*O felix culpa*” em passagens como a seguinte:

Portanto, este foi o [objeto da] paciência de Deus, que o homem, passando por todo tipo de coisa e adquirindo conhecimento do castigo moral, atingindo então a ressurreição dos mortos e aprendendo pela experiência qual é a fonte da sua salvação, possa sempre viver em um estado de gratidão ao Senhor, tendo obtido dele a graça da incorruptibilidade, de tal forma que ele poderia amar a Deus ainda mais: pois “aquele a quem mais é perdoado, ama mais” (Lucas, 7: 43).³⁰

Também pode ser encontrado em Ireneu o pensamento, correlato à finitude e fraqueza do homem, da sua liberdade cognitiva em relação a Deus, que é salvaguardada pelas ambiguidades da atividade de autorrevelação de Deus na história e pela correspondente necessidade de uma não forçada resposta de fé por parte do homem. “Não é só em obras”, diz Ireneu, “mas também na fé, que Deus preservou a vontade do homem livre, deixando-a sob o controle do próprio homem”.³¹ E no próximo capítulo:

²⁷ *Adversus Haereses*, IV, XXXIX, 1. [Cf. *Contra as Heresias*, São Paulo: Paulus, 1997].

²⁸ Capítulo 16.

²⁹ *Adversus Haereses*, III, XX, 1. Veja *Demonstração da pregação apostólica*, São Paulo: Paulus, 1997, cap. 12, “Mas o homem era pequeno, e o seu discernimento ainda não desenvolvido, e, por isso, ele foi facilmente enganado pelo embusteiro”.

³⁰ *Adversus Haereses*, III, XX, 2. [Cf. *Contra as Heresias*, São Paulo: Paulus, 1997].

³¹ *Adversus Haereses*, IV, XXXVII, 5. [Cf. *Contra as Heresias*, São Paulo: Paulus, 1997].

Foi por essa razão que o Filho de Deus, embora tenha sido perfeito, passou pelo estado de infância junto com o resto da humanidade, tomando parte dela não em benefício próprio, mas em benefício daquele estágio infantil da existência do homem, a fim de que o homem pudesse ser capaz de receber Deus.³²

Por esse motivo, a nossa vida presente é caracterizada como uma cena de crescimento espiritual gradual:

Com esse arranjo, pois, essas harmonias e uma sequência dessa natureza, o homem, um ser criado e constituído, é feito à imagem e semelhança do Deus não criado – o Pai bem planejando tudo e dando os Seus comandos, o Filho executando-os e realizando a obra de criar, e o Espírito nutrindo e ampliando (o que é feito), mas o homem fazendo progresso dia após dia, e subindo em direção à perfeição, quer dizer, aproximando-se do Uno não criado [...] Ora, foi necessário que o homem tivesse sido em primeiro lugar criado; e uma vez criado, devesse se desenvolver; e tendo se desenvolvido, devesse ser fortalecido; e tendo se fortalecido, devesse propagar-se; e tendo se propagado, devesse se recuperar [da doença do pecado]; e tendo se recuperado, devesse ser glorificado; e tendo sido glorificado, devesse ver o seu Senhor.³³

Na providência divina o homem aprende, por meio da sua experiência do contraste entre o bem e o mal, a valorizar um e a evitar o outro. Por isso, há a mistura do bem e do mal em nosso mundo. Pois

³² *Adversus Haereses*, IV. XXXVIII. 2. Veja IV. XXXVIII. 1. [Cf. *Contra as Heresias*, São Paulo: Paulus, 1997].

³³ *Adversus Haereses*, IV. XXXVIII. 3. Veja IV. XXXVII. 7. Ireneu traça o curso da educação do homem por Deus primeiramente por meio da Lei e dos profetas do Antigo Testamento e então por meio da encarnação. Veja IV, XIV-XVI. [Cf. *Contra as Heresias*, São Paulo: Paulus, 1997].

como, se não tivéssemos conhecimento do contrário, poderíamos ter tido instrução acerca do que é bom?... Pois assim como a língua recebe a experiência do doce e do amargo provando, e o olho discrimina entre o preto e o branco por meio do uso da visão e o ouvido reconhece a distinção dos sons ao ouvir; assim também o faz a mente, recebendo através da experiência de ambos o conhecimento do que é bom, torna-se mais firme na sua preservação, agindo em obediência a Deus... Mas se alguém evita o conhecimento de ambos os tipos de coisas, e a dupla percepção de conhecimento, ele inadvertidamente priva-se do caráter de um ser humano.³⁴

Temos então de aceitar em gratidão confiante tudo o que chega a nós das mãos de Deus.

Portanto, se tu és a obra de Deus, aguarda a mão do teu Criador que cria tudo no devido tempo; no devido tempo à medida em que diz respeito a ti, cuja criação está sendo completada (*efficeris*). Ofereça a Ele o teu coração em um estado maleável e tratável, e preserva a forma na qual o criador te fez, tendo umidade em ti, prevenindo-se, por tornar-se mais duro, que tu percas as marcas dos dedos de Deus. Mas ao preservar a base tu ascenderás ao que é perfeito...³⁵

Portanto, há em Ireneu o esboço de uma abordagem ao problema do mal que contrasta em aspectos importantes com o tipo agostiniano de teodiceia. Em vez da doutrina de que o homem foi criado finitamente perfeito e então incompreensivelmente destruiu a sua própria perfeição e lançou-se no pecado e na miséria, Ireneu sugere que o homem foi criado como uma criatura imperfeita e imatura que teria de passar pelo desenvolvimento e crescimento moral e ser finalmente levada à perfeição visada para ele por seu Criador. Em vez da queda de

³⁴ *Adversus Haereses*, IV, XXXIX, 1. [Cf. *Contra as Heresias*, São Paulo: Paulus, 1997].

³⁵ *Adversus Haereses*, IV, XXXIX, 2. [Cf. *Contra as Heresias*, São Paulo: Paulus, 1997].

Adão ser apresentada, como na tradição agostiniana, como um evento totalmente mau e catastrófico, interrompendo completamente o plano de Deus, Ireneu a caracteriza como algo que ocorreu na infância da raça, um lapso compreensível devido à fraqueza e à imaturidade, e não um crime de adultos cheios de malícia e impregnados com o pecado perpétuo. E em vez da perspectiva agostiniana das provações na vida como uma punição divina pelo pecado de Adão, Ireneu vê o nosso mundo com o bem e o mal misturados como um ambiente divinamente escolhido para o desenvolvimento do homem em direção à perfeição que representa a realização do propósito bom de Deus para o homem.

Ireneu foi o primeiro grande teólogo cristão a pensar nesses termos sistematicamente, e embora ele estivesse longe de avançar uma teodiceia abrangente, as suas sugestões são suficientemente explícitas para justificar a associação do seu nome com a abordagem que estamos estudando nesta parte. É verdade que o nome de Ireneu não pertence a esse tipo de teodiceia como clara e indisputavelmente o nome de Agostinho pertence à teodiceia predominante no cristianismo ocidental; também é verdade que nos próprios escritos de Ireneu há correntes secundárias e sugestões alternativas que foram aqui deixadas de lado.³⁶ Apesar disso, falar de um tipo ireniano de teodiceia é tanto nomear uma tradição por seu primeiro grande representante e ao mesmo tempo indicar o fato importante de que esse modo de responder ao problema do mal se originou na fase primordial e mais ecumênica do pensamento cristão.

³⁶ Harnack (*History of Dogma*, E. T., v. II, p. 268 e seguintes), seguindo H. H. Wendt, aponta para duas linhas de pensamento em Ireneu, descrevendo a que foi esboçada aqui como “moralista e apologetica” e dizendo que “só ela é desenvolvida com clareza sistemática”. Para uma exposição plena desta posição ireniana, veja, por exemplo, F. R. M. Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, Cambridge University Press, 1914, cap. 4. Por outro lado, Gustav Wingren em *Man and the Incarnation: a study in the biblical theology of Irenaeus*, E. T., Edimburgo: Oliver & Boyd, 1959, p. 26 e seguintes, critica essa distinção e defende a unidade do pensamento de Ireneu.

9.5 O cristianismo oriental

Depois de Ireneu, muitos dos seus temas tiveram eco em Clemente de Alexandria (? — c. 220).³⁷ Clemente concedeu apenas uma atenção periférica às doutrinas do pecado e da queda, mas as suas referências ocasionais mostram que ele compartilhou o ponto de vista ireniano. Por exemplo, ele confronta a objeção gnóstica: se o homem foi criado bom, como pecou; mas se não o foi, como pôde o seu criador ter sido bom? A esse dilema, Clemente oferece a resposta de Ireneu de que o homem foi criado imaturo:

Acima de tudo, deveria ser claro que por natureza somos aptos à virtude; não de forma a possuí-la desde o nosso nascimento, mas de forma a adquirir a virtude. Por essa consideração resolve-se esta questão proposta a nós pelos heréticos: Adão foi criado perfeito ou imperfeito? Pois eles ouvirão de nós que ele não era perfeito na criação, mas apto a receber a virtude...³⁸

Como Ireneu, Clemente vê Adão como uma criança.³⁹ E ainda usa a distinção entre a “imagem” e a “semelhança” de Deus:

Pois não é assim que alguns dos nossos escritores entenderam que o homem inicialmente em sua criação recebeu o que é “conforme à imagem”, mas o que é “conforme à semelhança” ele receberá depois em sua perfeição?⁴⁰

³⁷ Veja W. E. G. Floyd, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*, Londres: Oxford University Press, 1971.

³⁸ *Stromata*, livro VI, cap. 11 e 12 (Traduzido para o inglês e publicado na coletânea de Alexander Roberts e James Donaldson *Ante-Nicene Christian Library*, Edimburgo: T. & T. Clark, 1885).

³⁹ *Protrepticus*, cap. 11.

⁴⁰ *Stromata*, livro II, cap. 22.

Esses são os principais representantes nos primórdios da Igreja do ponto de vista ireniano na teodiceia. Contudo, Metódio (morreu c. 311)⁴¹ e São Gregório de Nazianzo (c. 329-c.389)⁴² aparentemente aceitaram a caracterização de Adão como imaturo e infantil, que simboliza nos termos do mito adâmico o *insight* de que o homem não fora criado perfeito, estando a sua perfeição no futuro.

N. P. Williams resume do seguinte modo esse tipo primordial de pensamento sistemático cristão sobre o pecado e o mal:

O nosso estudo desses escritores grego-cristãos primordiais revelou, gradualmente tomando forma na Igreja Católica do final do século II, uma interpretação da doutrina da queda que, embora preserve as linhas essenciais da doutrina paulina, apresenta uma complexidade humana, razoável e curiosamente moderna. De fato, ela não revela qualquer suspeita de que Adão e Eva não tenham sido personagens históricos. Mas ela nos dá uma imagem do homem primitivo como frágil, imperfeito e infantil – uma imagem que é no todo não afetada pela ficção da “Retidão Original” de Adão, e de modo algum é incapaz de ser harmonizada com os fatos revelados pela ciência de hoje. Ela não exagera nem a altura da qual e nem a profundidade para a qual os primeiros homens alegadamente teriam caído. Ela encontra na desordem herdada da nossa natureza uma fraqueza a ser lamentada, e não uma ofensa a ser condenada...⁴³

Portanto, aqui, no pensamento dos primeiros teólogos gregos da Igreja Cristã, encontra-se a origem histórica da tradição de teodiceia que descrevo como ireniana. Nesse tempo, ela não foi levada adiante além desses inícios relativamente incipientes, pois a Igreja Oriental, centrada em Constantinopla, não

⁴¹ *Symposium*, III. 5.

⁴² *Oration*, 45, 7, 8.

⁴³ N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, 1927, p. 199-200.

continuou a se desenvolver teologicamente como o fez a Igreja Romana no Ocidente. No entanto, a concepção básica ireniana do homem como uma criatura feita inicialmente à “imagem” de Deus e gradualmente levada por suas livres respostas à “semelhança” divina – processo criativo interrompido pela queda e reiniciado pela encarnação – seguiu influenciando as mentes dos teólogos da Igreja Ortodoxa até os dias de hoje. Uma perspectiva desenvolvimentista ou teleológica do homem é evidente, por exemplo, na obra do pensador ortodoxo cujos textos são mais familiares no Ocidente, Nicholas Berdyaev.⁴⁴ Outro teólogo ortodoxo contemporâneo importante, Paul Evdokimov, expondo a concepção do homem que prevalece na sua tradição, escreve:

A criação no sentido bíblico é como um grão de trigo que é centuplicado e jamais para de se desenvolver: “O meu Pai labora ainda, e eu laboro também”. A criação é o Alpha movendo-se em direção ao Ômega, e, de fato, o Ômega já está contido nela. Isso torna cada instante do tempo escatológico; a criação se revela e é julgada em sua completude final. O Messias é chamado de *tsemach* (semente), e a própria noção do Messias deriva-se do Pleroma. A criação demanda a encarnação, que, por sua vez, encontra a sua consumação na segunda vinda do Cristo. O tempo é integrado à estrutura do mundo criado, o que significa que o mundo é “inacabado”, “embrionário”, de modo a promover e direcionar aquela sinergia do poder divino e do poder humano até o Dia do Senhor em que a semente chegará ao seu desenvolvimento final.⁴⁵

Outro expoente ortodoxo, P. Bratsiotis, exprime essa perspectiva desenvolvimentista quando diz que

⁴⁴ Veja, por exemplo, *The Meaning of Creative Act*, Londres: Victor Gollancz Ltd., 1955, cap. 5 (traduzido para o inglês por Donald Lowrie).

⁴⁵ Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Paris : Delachaux et Niestlé, 1959, p. 84.

O primeiro homem era dotado pelo Criador com todos os poderes morais e intelectuais, que o constituíram à imagem de Deus e que o levariam em direção à ajuda de Deus por meio de seu crescimento e desenvolvimento até a realização do destino da sua vida, que é adquirir a semelhança de Deus.⁴⁶

No entanto, não se pode dizer que há uma “teodiceia oriental ortodoxa” ireniana distinta da agostiniana. Embora, como vimos, existam fundações para uma teodiceia na obra dos primeiros patriarcas gregos, o pensamento ortodoxo jamais construiu sistematicamente sobre essas fundações e, de fato, ele sempre levou muito a sério o tema bem diferente da queda pré-mundana dos anjos e das suas atividades de resistência a Deus e tentação da humanidade.

⁴⁶ P. Bratsiotis, “Das Menschenverständnis in der griechisch-orthodoxen Kirche”, *Theologische Zeitschrift*, 1950, p. 379. Veja também Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Paris, 1944, E. T., Londres: James Clarke & Co. Ltd., 1957, cap. 6.

CAPÍTULO 10

O tipo ireniano de teodiceia em Schleiermacher

Uma alternativa ao tipo agostiniano de teodiceia existiu em germe, como vimos, no pensamento de alguns dos primeiros patriarcas gregos e, acima de tudo, no pensamento de Ireneu. Mas no Oriente essa teodiceia alternativa permaneceu sem ser desenvolvida (como a teologia ortodoxa em geral), enquanto no Ocidente ela foi anulada pela imensa influência contrária de Agostinho. Assim, a abordagem ireniana ou escatológica do problema do mal permanece dormente no cristianismo desde o tempo de Agostinho até ser despertada novamente do grande teólogo protestante do século XIX Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834). Não parece que ele tenha sido influenciado por Ireneu¹ ou que estaria conscientemente renovando e continuando uma abordagem ao mistério do mal cuja fundação havia sido estabelecida em algum dos pensamentos primordiais da Igreja Cristã. Não tratamos assim de uma *tradição* ireniana contínua de teodiceia, mas de um *tipo* de teodiceia, ou uma maneira de abordagem teológica do assunto. É permitido e conveniente chamar a essa abordagem de ireniana,

¹ Em sua *Geschichte der Christlichen Kirche*, Schleiermacher tratou Ireneu simplesmente como um autor antignostico. (*Sämtliche Werke*, Berlim, 1840, v. XI/VI, p. 142-143).

sendo Ireneu o seu primeiro grande representante, a despeito do fato de que ela não tenha sido mantida e desenvolvida em uma continuidade doutrinária ligando as suas origens aos dias de hoje. A imagem é antes a de começos não completados nos primeiros quatro séculos da era cristã, e então um recomeço independente já no século XIX, que levará alguns temas bem mais longe e de uma maneira mais sistemática. De Schleiermacher em diante, esse movimento de pensamento é claramente visível, o seu fluxo tornando-se mais largo, mas também mais raso à medida que deságua nas correntes do pensamento evolucionário do século XIX, sendo aprofundado novamente sob o impacto da guerra no século XX.

10.1 A “perfeição original” segundo Schleiermacher

Como é amplamente reconhecido, o método de Schleiermacher em *Der christliche Glaube*² é partir da autoconsciência religiosa ou da piedade do cristão e considerar que proposições teológicas seriam aí implicadas. A essência da piedade é o sentimento de dependência absoluta, que é a nossa consciência em relação a Deus, e as várias fases desse sentimento são especificadas à medida que correspondem a vários aspectos da natureza divina. Essa é a estrutura metodológica em que Schleiermacher escreve sobre o problema do mal.

A mitologia cristã tradicional fala da queda do homem de um estado anterior de retidão original e de uma conseqüente ruptura da perfeição neste mundo. Schleiermacher reinterpreta essas ideias de um ponto de vista da teologia baseada na autoconsciência religiosa cristã. Para ele, a “perfeição original” da criação é a sua adequação na realização do propósito para o qual Deus a criou. Esse propósito

² 1ª ed., 1821, 2ª ed., 1831. As citações neste capítulo são retiradas da tradução para o inglês da 2ª ed. *The Christian Faith*, editado por H. R. Mackintosh e J. S. Stewart, Edimburgo: T. & T. Clark, 1928.

é centrado no homem e, por isso, sua exequibilidade tem um aspecto objetivo e um aspecto subjetivo, tradicionalmente denominados como “perfeição original” do mundo e “retidão original” ou perfeição original do homem.

Em sua discussão da primeira ideia, Schleiermacher procede de uma premissa que ele havia previamente estabelecido: que a consciência de Deus ocorre no homem sempre em conexão com a sua consciência de um mundo à sua volta. Como um teólogo posterior na tradição schleiermachiana exprimiu, o sobrenatural é conhecido no e por meio do natural.³ É como seres corpóreos pertencentes à natureza que nos tornamos conscientes da nossa condição de absoluta dependência, que é a nossa relação consciente com Deus.⁴ A perfeição do mundo é, portanto, a característica de permitir a “coexistência da consciência de Deus com a consciência do mundo”⁵ e de ocasionar a consciência superior pela consciência inferior. O mundo da “perfeição original” é assim simplesmente a sua adequação como um ambiente para a emergência da consciência de Deus no homem. Para citar uma passagem tipicamente schleiermachiana:

Essa perfeição é afirmada no sentido acima, isto é, estabeleceu-se que se pode remontar todo ser finito, na medida em que ele code-termina nossa autoconsciência, à causalidade onipotente eterna, e todas as impressões do mundo que recebemos [...] incluem a possibilidade de que a consciência de Deus seja combinada com cada impressão do mundo [*Welteindruck*] na unidade do momento.⁶

Assim, a perfeição do mundo não se refere ao seu estado em algum período favorável no passado, mas ao caráter básico determinando todos os seus estados.

³ John Oman, *The Natural and the Supernatural*, Cambridge University Press, 1931.

⁴ *The Christian Faith*, § 5.

⁵ *The Christian Faith*, p. 233 (§ 57, 1)

⁶ *The Christian Faith*, p. 234 (§57, 1)

Portanto, essa não é uma doutrina da perfeição do mundo no sentido de uma condição harmoniosa primordial que subsequentemente se dissipou. A perfeição do mundo, em virtude da qual a consciência de Deus pode ocorrer no seu interior, ainda existe; ela é “original” no sentido não temporal de ser fundamental e constitutiva.⁷

A própria perfeição original do homem (ou “retidão original”) é da mesma forma, segundo Schleiermacher, não uma condição primordial de virtude há muito perdida, mas a estrutura da natureza humana por meio da qual “em nossa vida clara e desperta uma continua consciência de Deus como tal é possível”.⁸ Pois a consciência de Deus pode ser estimulada em nós não só em momentos de incremento da vida e de prazer, mas também em momentos de “impedimento à vida” e dor.⁹ De fato, não há um aspecto da nossa experiência humana que não seja em princípio capaz de servir para despertar a consciência de Deus; e essa receptividade religiosa (juntamente com a natureza social em virtude da qual nós podemos comunicá-la uns aos outros) constitui a perfeição “original” ou básica da nossa natureza.

Nós já reconhecemos (no capítulo 8, seção 8.3) que as noções de uma retidão original do homem e uma perfeição original do seu meio, quando tomadas como descrevendo estados de coisas em um passado distante, são inaceitáveis à luz do conhecimento científico. Essas noções tradicionais têm de ser combinadas ou substituídas por uma concepção da bondade do universo criado como um ambiente em que o plano divino para o homem possa ser realizado e da capacidade do homem de responder a Deus e compartilhar na realização do Seu propósito. Schleiermacher foi o primeiro grande teólogo a fazer explicitamente essa transposição de temas. Contudo, uma vez feito isso, não há qualquer razão

⁷ *The Christian Faith*, p. 235 (§ 57, 2)

⁸ *The Christian Faith*, p. 245 (§ 60, 1)

⁹ *The Christian Faith*, p. 240 (§ 59, 3)

para manter o termo “original” (*ursprünglich*), como ele o faz. Isso tende a obscurecer em vez de enfatizar a transição importante que Schleiermacher faz da concepção mitológica da bondade do mundo criado, como caracterizando um breve período no passado, para a concepção teologicamente mais realista dessa bondade como uma esfera da existência criada em que pessoas finitas podem se desenvolver e se tornar “filhas de Deus” e “herdeiras da vida eterna”.

10.2 A explicação do pecado segundo Schleiermacher

Schleiermacher define o pecado 1) fenomenologicamente¹⁰ e 2) teologicamente.

1) Fenomenologicamente, o pecado é identificado com “todos os empecilhos à inclinação para a consciência de Deus”.¹¹ Esses empecilhos são sempre devidos à “independência das funções sensoriais”¹² por meio das quais “o espírito é impedido pela carne de realizar as suas ações”.¹³ Portanto, fenomenologicamente o pecado é um retardamento ou uma diminuição da consciência de Deus devida à interferência da nossa natureza corpórea, com o seu envolvimento no mundo material. Essa definição é criticada (por exemplo, por Julius Müller)¹⁴ com a alegação de que uma referência exclusiva à nossa natureza corpórea como a fonte do pecado é muito limitada e falha ao levar em conta os pecados mais íntimos e espirituais, tais como o orgulho, o desamor e a inveja. Porém é provável, como aponta Karl Barth na defesa parcial da doutrina de Schleiermacher sobre o mal que caracteristicamente precede a sua própria crítica aguda e a eventual rejeição

¹⁰ Esse não é um termo que o próprio Schleiermacher usa, embora pareça descrever acuradamente o que ele propõe nesse ponto.

¹¹ *The Christian Faith*, p. 262, § 63, 1. Veja p. 271, § 66, 1.

¹² *The Christian Faith*, p. 273, § 66, 2.

¹³ *The Christian Faith*, p. 274, § 67, 2.

¹⁴ *The Christian Doctrine of Sin*, 1868, I, 341-344.

enfática dessa doutrina, que com as expressões “natureza inferior” ou “natureza sensual” Schleiermacher queira dizer

a consciência do mundo enquanto oposta à consciência de Deus [...] Trata-se da consciência do mundo evadindo-se ou resistindo à majestade e direito da consciência de Deus ou do espírito, e assim caindo em desordem e tornando-se carne.¹⁵

Interpretada desse modo, a posição de Schleiermacher será adotada em uma forma modificada na parte IV. Pois será argumentado aí que a causa básica do pecado, que o torna praticamente inevitável, é a situação do homem como criatura que pertence ao reino animal e cuja consciência é por isso focada no ambiente natural dentro do qual ele tem de lutar para se manter.

2) A explicação teológica do pecado oferecida por Schleiermacher recebe suporte, mas não depende, da sua fenomenologia. Ele afirma que “podemos encarar o pecado como simplesmente o que não seria a não ser que a redenção o fosse; ou ainda como o que, à medida que desaparecer, só pode desaparecer por meio da redenção”.¹⁶ A primeira parte dessa afirmação, sustenta Schleiermacher, exclui o erro do dualismo, enquanto a segunda parte salvaguarda contra o erro contrário do pelagianismo. As implicações plenas da sua fórmula são retiradas por Schleiermacher quando ele considera a relação entre o pecado e o mais amplo propósito de Deus, que examinaremos posteriormente.¹⁷

Schleiermacher, pensando em termos do *desenvolvimento* da consciência de Deus no homem de uma mera potencialidade para “um estado de força absoluta”,¹⁸ observa que há um estágio primário na vida tanto da raça quanto do indivíduo em

¹⁵ *Church Dogmatics*, III/3, p. 324.

¹⁶ *The Christian Faith*, p. 270, § 65, 2.

¹⁷ Veja p. 312 e seguintes.

¹⁸ *The Christian Faith*, p. 278, § 68, 3.

que a natureza corpórea já está plenamente operante, mas a consciência de Deus mal começou a se desenvolver. Pois “em cada indivíduo a carne se manifesta como uma realidade antes que o espírito venha a ser também uma realidade”.¹⁹ Essa é a razão por que o despertar da consciência de Deus, encontrando-se em tensão com as demandas da carne, cria em nós o sentimento do pecado. Se o desenvolvimento da consciência de Deus em nós fosse um desenvolvimento perfeitamente suave por meio do qual o espírito ganhasse uma ascendência progressiva sobre a carne, o processo não seria acompanhado pelo sentimento do pecado.

No entanto, vemos que o nosso desenvolvimento é sempre irregular, e também que o espírito é impedido pela carne de realizar as suas ações – de fato, essa é a circunstância à qual se deve a nossa consciência do pecado.²⁰

Por isso, o desenvolvimento da consciência de Deus no homem é acompanhado por uma consciência da culpa e da necessidade de redenção e, visto que a nossa natureza espiritual começa a se desenvolver depois da nossa natureza corpórea, pode parecer que o sentimento do pecado, exprimindo o fato de que a mais alta consciência em nós não surge instantaneamente para regular a mais baixa, seja praticamente inevitável. Porém Schleiermacher insiste que o pecado não é inevitável em um sentido que anula a nossa responsabilidade. Pois temos ciência de que “a consciência de Deus poderia ter sido desenvolvida progressivamente desde o primeiro homem até a pureza e a santidade manifestada pelo Redentor”, e, por isso, sabemos que o “pecado é um desarranjo da natureza humana”.²¹

Assim, Schleiermacher afirma a conjunção paradoxal do “pecado original” e da responsabilidade pessoal. Ele reconhece uma solidariedade racial no pecado, por

¹⁹ *The Christian Faith*, p. 274, § 67, 2.

²⁰ *The Christian Faith*, p. 274, § 67, 2.

²¹ *The Christian Faith*, p. 279, § 68, 3.

meio da qual cada novo indivíduo, independentemente de qualquer escolha própria, nasce em uma sociedade corrupta e torna-se parte dela; mas ele reconhece, ao mesmo tempo, que essa pecaminosidade comum, encarnada em todas as estruturas da nossa vida, é aumentada com as inúmeras volições erradas dos indivíduos. E assim, em uma frase famosa, Schleiermacher diz que o pecado é “em cada indivíduo a obra de todos e, em todos, a obra de cada indivíduo”.²² Por um lado, “a pecaminosidade que é dada no indivíduo anteriormente a qualquer ação da sua parte, e tem sua base fora do seu próprio ser, é em cada caso uma incapacidade completa para o bem”.²³ Contudo, por outro lado, essa incapacidade involuntária para o bem resulta em ações pessoais e, portanto, responsáveis, de tal forma que o pecado original torna-se “a culpa pessoal de cada indivíduo que o compartilha”.²⁴ No entanto, tendo afirmado essa culpa pessoal, Schleiermacher relaciona-a ainda à culpa comum, pois

se a pecaminosidade que for anterior a todas as ações age em cada indivíduo por meio do pecado e da pecaminosidade de outras pessoas, e se, além disso, ela for transmitida a outras pessoas pelas ações voluntárias de cada indivíduo e neles for então introduzida, ela tem de ser algo comum a todos.²⁵

E ainda,

o que aparece como a pecaminosidade congênita de uma geração é condicionada pela pecaminosidade da geração anterior e, por sua vez, torna-se condição para a pecaminosidade de gerações futuras;

²² *The Christian Faith*, p. 288, § 71, 2.

²³ *The Christian Faith*, p. 282, § 70. No entanto, essa incapacidade de originar o bem não é uma incapacidade de responder ao bem de Deus em Sua atividade redentora; pois “se afirmássemos que a capacidade para a redenção fora perdida, entraríamos em conflito com a nossa crença na redenção” (ibid., p. 283, § 70, 2)

²⁴ *The Christian Faith*, p. 285, § 71.

²⁵ *The Christian Faith*, p. 287-288.

e somente na totalidade das séries de formas, assumida em conexão com o desenvolvimento progressivo do homem, encontramos o aspecto total das coisas denotadas pelo termo “pecado original”.²⁶

É com o reconhecimento do caráter compartilhado do pecado que surge o sentimento de uma necessidade universal de redenção.

Schleiermacher resume da maneira muito clara algumas das principais alterações que propõe na concepção agostiniana do pecado e da queda:

o contraste entre a natureza original e a natureza alterada é substituído pela ideia de uma natureza humana universalmente e sem exceção a mesma – à parte da redenção; e [...] o contraste entre uma retidão original que preencheu um período das primeiras vidas humanas e uma pecaminosidade que emergiu com o tempo (um evento com o qual e em consequência do qual essa retidão desapareceu), é substituído por uma pecaminosidade original não temporal sempre e em todo lugar inerente à natureza humana e coexistindo com a perfeição original dada com ela [...] finalmente, a antítese entre uma culpa original e uma culpa transmitida é substituída pela simples ideia de uma mesma culpa absolutamente comum a todos...²⁷

É claro que a doutrina de Schleiermacher é nesse ponto muito mais próxima do pensamento de Ireneu e dos patriarcas gregos da Igreja Católica do que de Agostinho e dos latinos. De acordo com Schleiermacher, o homem foi criado em um estado rudimentar; e o pecado (que como um ato livre e pessoal acarreta a culpa) foi praticamente inevitável nas criaturas finitas em que a consciência de Deus ainda não havia se desenvolvido. Mas essa pecaminosidade “original”, que toma a forma de uma solidariedade racial no pecado, é, não

²⁶ *The Christian Faith*, p. 288, § 71, 2.

²⁷ *The Christian Faith*, p. 303, § 72, 6.

obstante, compatível com a perfeição original do homem e do seu mundo no sentido de que a sua situação inteira – a humanidade habitando um ambiente material e desenvolvendo-se em passos lentos e hesitantes em direção à plena consciência de Deus – representa o desígnio de Deus para o homem: é isso que Deus viu e julgou ser muito bom.²⁸

10.3 A relação entre o pecado e o sofrimento

Com “pecado” (*Übel*) Schleiermacher significa aqueles aspectos do nosso ambiente material que são experienciados por nós como hostis e como obstruindo as nossas vidas: a morte, a dor, a doença, etc. Muitos dos elementos do mundo que experienciamos desse modo são inevitáveis:

tem de ter havido sempre a oposição, fazendo-se sentir com intensidades variáveis, entre o existente como dado externamente e a vida corpórea dos indivíduos humanos; de outra forma os seres humanos não poderiam ter sido mortais.²⁹

Mas isso em si mesmo não é mau. Pelo contrário,

o cuidado com a preservação da vida e em evitar tudo o que a interromperia, que são condicionados pela mortalidade, estão entre os motivos mais fortes do desenvolvimento humano [...] uma impecabilidade duradoura emergiria mais forte e claramente se o homem, não impedido no desenvolvimento e uso dos seus poderes, suportasse o mal, e combinando a consciência de Deus com o amor por sua raça, superasse o impulso de se agarrar à própria vida e aceitasse a morte.³⁰

²⁸ Gênesis, 1: 31. Veja *The Christian Faith*, p. 235, § 57, 2.

²⁹ *The Christian Faith*, p. 315, § 71, 1.

³⁰ *The Christian Faith*, p. 243-244, § 59, pós-escrito.

Mas essa é agora uma possibilidade excluída. A nossa natureza humana é distorcida pelo pecado e agimos no mundo e reagimos a ele de modo pecador, isto é, não consciente de Deus. E é por isso que o mal existe, tanto o mal social (*geselliges Übel*), que resulta do comportamento humano, quanto o mal natural (*natürliches Übel*). Schleiermacher formula claramente o pensamento importante – presente também no campo agostiniano em Karl Barth³¹ – de que o nosso modo finito e transitório de existência como animais humanos, com a dor e a dissolução eventual que acarreta, não é em si mesmo mau, sendo simplesmente o modo de ser da criatura que Deus em Seu amor nos atribuiu, mas que se torna mau por meio do medo e ansiedades pecaminosas das nossas reações autocentradas a Ele. Schleiermacher resume a relação entre o pecado e o mal da seguinte maneira:

Resumindo o que foi dito, a nossa proposta implica, primeiramente, que sem o pecado não haveria nada no mundo que poderia propriamente ser considerado um mal (*Übel*), mas qualquer coisa ligada à transitoriedade da vida humana seria apreendida no máximo como uma imperfeição inevitável e, a operação das forças naturais que impedem os esforços dos homens, nada além de incentivos para colocar essas forças mais plenamente sob o controle humano. Em segundo lugar, é implicado que a medida que o pecado é presente é a medida que o mal (*Übel*) é presente, de tal modo que, assim como a raça humana é a esfera própria do pecado e o pecado o ato compartilhado pela raça, todo o mundo em sua relação com o homem é a esfera própria do mal (*Übel*) e o mal o sofrimento compartilhado pela raça.³²

Essa situação pode ser expressa em uma linguagem mais tradicional dizendo-se que o mal sofrido pela humanidade é uma punição pelo pecado.

³¹ Veja p. 190 e seguintes.

³² *The Christian Faith*, p. 317, § 75, 3.

Essa afirmação, como Schleiermacher a defende, não quer dizer que Deus especificamente envia-nos o sofrimento, mas que o mundo bom de Deus se torna mau para nós como o resultado do nosso modo pecador de viver nele e reagir a ele. Além disso, ela não significa que o mal sofrido por cada indivíduo seja proporcional ao grau da sua culpa pessoal. A humanidade traz o mal sobre si mesma como um todo e as diferentes porções que cada indivíduo diferente recebe do mal resultante é acidental.³³ No caso dos males sociais, como a guerra, a pobreza e a injustiça política, é evidente que a raça humana é diretamente responsável por infligir o sofrimento sobre si mesma. No caso dos males naturais, a conexão com o pecado do homem é indireta, pois

o homem, fosse ele sem pecado, não sentiria como más coisas que são meramente impedimentos de funções sensórias, o próprio fato de que ele assim as sente sendo devido ao pecado, e, por isso, aquele tipo de mal [mal natural], subjetivamente considerado, é uma punição pelo pecado.³⁴

10.4 Deus como determinante último do pecado e do sofrimento

Em vários pontos da parte II, chegamos à conclusão inevitável de que a responsabilidade última pela existência de criaturas pecadoras e dos males que elas causam e sofrem é de Deus.³⁵ Para a fé monoteísta, não há mais ninguém compartilhando essa responsabilidade final. Toda a situação em que o mal e o sofrimento ocorrem existe porque Deus quis e continua a querer a sua existência; e temos de acreditar que desde o começo ele sabia do curso que a Sua criação tomaria. Dizer isso não é negar que o homem merece censura por seus próprios

³³ *The Christian Faith*, § 77.

³⁴ *The Christian Faith*, p. 319, § 76, 2.

³⁵ Veja p. 106 e seguintes, 115, 162 e seguintes, 245 e seguintes, 267 e seguintes.

pecados, pois as responsabilidades humanas individuais se mantêm em um plano diferente daquele da responsabilidade divina última, de tal modo que uma não diminui a outra.³⁶ Vimos que a tradição teológica agostiniana, mesmo que relutante em reconhecer isso abertamente, não pode deixar de fazê-lo implicitamente na doutrina da predestinação divina. Mas o primeiro grande teólogo cristão a afirmar esse ponto foi Schleiermacher.

Negativamente, Schleiermacher argumenta que a distinção entre a causação divina e a permissão divina, por trás da qual o pensamento cristão tradicionalmente se esconde desse aspecto da lógica do monoteísmo, é insustentável. De maneira positiva, contudo, ele associa o pecado à redenção. Pois “o mal humano existe somente anexado ao bem e o pecado somente anexado à graça”.³⁷ E vendo o pecado sob a perspectiva da graça, vemos que a redenção pressupõe que a partir dele somos redimidos. Desse modo, partindo da experiência cristã da redenção, que exprime a atividade imediata de Deus, e vendo isso como ocorrendo no interior da soberania divina universal, só podemos concluir que o evento total que culmina na redenção do homem representa a realização do propósito de Deus. Portanto, Schleiermacher não sugere que

o pecado poderia ter lugar na vontade criativa de Deus à parte da redenção, visto que, na vontade de Deus, suportando a existência de toda a raça humana, determina-se que eles mantenham a relação entre si. [...] Pois [ele continua] o mero fato de que a emergência do pecado precedeu o advento da redenção não implica que o pecado foi determinado e desejado em si mesmo; muito pelo contrário, a própria afirmação de que o Redentor apareceria quando chegasse a hora torna bem claro que desde o começo tudo fora posto em relação ao Seu aparecimento. E se acrescentamos

³⁶ Para uma elaboração desse ponto, veja p. 419.

³⁷ *The Christian Faith*, p. 327, §80, 2.

o fato de que o pecado que persiste fora da conexão direta com a redenção jamais cessa de gerar mais pecado, e que a redenção frequentemente começa a operar só depois de o pecado ter atingido certo grau, não precisamos ficar apreensivos em dizer que Deus é também o Autor [*der Urheber*] do pecado – do pecado, contudo, só enquanto relacionado à redenção.³⁸

Schleiermacher vê a sua doutrina simplesmente como um reconhecimento sistemático dos fatos da experiência cristã. Estamos cientes de Deus agindo redentoramente; e essa atividade pressupõe a redenção. Toda a situação – a polaridade do pecado e da salvação – existe no interior do propósito soberano de Deus. Negar a soberania absoluta de Deus e, portanto, Sua responsabilidade absoluta, seria tomar o primeiro passo decisivo para o dualismo maniqueísta. Pois

se o pecado em nenhum sentido é fundado em uma volição divina e é, apesar disso, assumido com sendo um ato real, temos de assumir outra vontade tão completamente independente da vontade divina a ponto de ser ela mesma a base última de todo o pecado como tal.³⁹

Por outro lado, Schleiermacher insiste, de novo com base na experiência cristã, que a atividade de Deus em relação ao pecado é de ordem diferente da Sua atividade na redenção. Pois o pecado e a graça são em nossa experiência opostos entre si. “A colaboração universal de Deus é a mesma em ambos os domínios, mas no caso do pecado falta aquela dádiva divina específica que dá a cada acesso à salvação o caráter da graça.”⁴⁰

Contudo, a perspectiva desenvolvimentista do homem, que mantém que “o desdobramento meramente gradual e imperfeito do poder da consciência

³⁸ *The Christian Faith*, p. 328, § 80, 2.

³⁹ *The Christian Faith*, p. 329, § 80, 4.

⁴⁰ *The Christian Faith*, p. 327, § 80, 1.

de Deus é uma das condições necessárias do estágio humano da existência”,⁴¹ e que acarreta que o homem se encontra ainda em processo de ser criado, com a redenção como clímax desse processo, leva Schleiermacher a ver o pecado e o mal como ocorrendo no interior do campo do propósito divino.⁴² Pois até que esse propósito esteja completo tem de haver defeito espiritual na criatura e uma necessidade correspondente de redenção, que conhecemos como o pecado.

Deus ordenou que a impotência inicialmente insuperável da consciência de Deus deva tornar-se para nós, como o nosso próprio ato, a consciência do pecado, a fim de intensificar aquele impulso sem o qual mesmo o dote possuído por Jesus não teria encontrado qualquer faculdade viva para a recepção do que Ele comunica.⁴³

Portanto:

O que se afirma aqui é que, em todo o âmbito da vida entre o estado íntimo do Redentor, em quem nenhuma quebra na supremacia da consciência de Deus poderia resultar da sua atividade espiritual mais elevada, e aqueles estados da desordem humana em que as funções espirituais são colocadas sob o poder da doença, e a responsabilidade cessa devido a uma falta de liberdade, o livre autodesenvolvimento é sempre acompanhado pelo pecado. Por isso, se toda essa forma da existência – a vida do homem natural – subsiste em virtude da ordenação [*Anordnung*] divina, o pecado, como procedente da liberdade humana, tem também um lugar nessa ordenação.⁴⁴

E ao mesmo tempo tem-se de insistir, como continuamente o faz o próprio Schleiermacher, que o ser humano, que é gradualmente levado pela graça divina

⁴¹ *The Christian Faith*, p. 338, § 81, 4.

⁴² *The Christian Faith*, § 81, 1.

⁴³ *The Christian Faith*, p. 366, § 89, 1.

⁴⁴ *The Christian Faith*, p. 334, § 81, 2.

para a plena consciência compartilhada de Deus em Seu Reino, é um indivíduo livre dotado de responsabilidade e obrigação morais pessoais. De fato,

A própria expressão “livre-arbítrio” transmite uma negação de toda necessidade externa, e indica a própria essência da vida consciente – a saber, o fato de que nenhuma influência determina a nossa condição total de tal modo que a reação também seja determinada e dada de antemão, mas toda excitação de fato recebe sua qualidade determinada do mais íntimo núcleo da nossa própria vida, da qualidade do qual procede a reação, de tal forma que o pecado, procedendo desse núcleo, é em cada caso o ato do pecador e de ninguém mais.⁴⁵

Mas, lançando sobre nós o Seu chamado em direção a estados mais altos da consciência de Deus – e, por esse meio, constituindo a nossa situação presente como uma situação de pecado e de culpa e de necessidade de salvação –, Deus é no fim responsável pelo pecado como a precondição da nossa recepção da Sua graça redentora. Assim, “o pecado foi ordenado [*geordnet*] por Deus, não o pecado em e por si mesmo, mas, antes, o pecado em relação à redenção; pois, de outro modo, a redenção não poderia ter sido ordenada”.⁴⁶

10.5 Schleiermacher e a perspectiva instrumental do mal

Em sua doutrina de que o pecado e o mal foram ordenados por Deus como formando as precondições da redenção, Schleiermacher apoiou a tese de que o mal no fim serve ao propósito bom de Deus. Essa ideia é de tal importância central que temos de nos deter nela a fim de desenvolvê-la um pouco melhor.

⁴⁵ *The Christian Faith*, p. 334, § 81, 2.

⁴⁶ *The Christian Faith*, p. 337, § 81, 3.

Pode-se começar com uma objeção bastante óbvia à doutrina de Schleiermacher. Pode-se objetar que, segundo Schleiermacher, visto que Deus quer a redenção do homem e que a redenção pressupõe o pecado, Deus quer que o homem peque! No entanto, pode-se retorquir a essa objeção, o pecado e a redenção são relacionados mais como um acidente automobilístico criminoso e a operação cirúrgica por meio da qual uma vida é salva e o dano reparado. A operação é boa; porém não providenciamos acidentes a fim de que haja oportunidades para cirurgias! Da mesma forma, do fato de que a redenção divina seja um grande bem não precisamos inferir que Deus ordenou o pecado que implora por redenção. Em vez disso, deveríamos encarar o pecado como totalmente contrário ao desejo e ao plano de Deus, e ver a redenção como Seu modo de lidar com o desastre não intencionado da queda do homem.

No entanto, essas considerações servem apenas para enfatizar a diferença entre as premissas da doutrina agostiniana do pecado e aquela das quais parte o pensamento de Schleiermacher. A analogia com a cirurgia pressupõe o quadro agostiniano do homem como uma criatura em um estado finito de perfeição e intencionalmente caindo desse estado no pecado, na morte e na tristeza. Essa concepção da economia da salvação já foi criticada na parte II, em que se alegou que essa noção dos homens (ou anjos) em um estado de “retidão original” rebelando-se contra o Criador equivale a postular a autocriação do mal *ex nihilo*, e também que a narrativa da queda do paraíso é historicamente inacreditável à luz do conhecimento atual. No entanto, Schleiermacher e a tradição ireniana em geral veem o homem inicialmente criado como um ser imperfeito, mas um ser que no fim pode em interação com a graça divina ser conduzido à perfeição que Deus desejou para ele. Para usar uma distinção que Ireneu e outros patriarcas gregos usaram, o homem foi criado à “imagem” de Deus, mas tem ainda de ser

conduzido à “semelhança” revelada em Cristo.⁴⁷ Ora, se o homem foi criado de tal forma que a sua perfeição reside à sua frente no futuro e não às suas costas no passado, a sua atual imperfeição pertence à natureza que Deus lhe deu. A sua imperfeição (que leva diretamente ao pecado) e a sua redenção têm lugar no plano divino, e são intimamente relacionadas, de tal forma que a última, de fato, como Schleiermacher afirma, pressupõe a primeira. Pois “o desenvolvimento meramente gradual do poder da consciência de Deus é uma das condições necessárias do estágio humano da existência”.⁴⁸ Assim sendo, a doutrina segundo a qual Deus ordenou o pecado como precondição da redenção tem bases amplas na própria estrutura ireniana de pensamento de Schleiermacher e não é o paradoxo despropositado que ela se tornaria quando encarada de um ponto de vista agostiniano.

Para Schleiermacher, portanto, o homem foi criado afastado de Deus, tanto em relação à sua própria natureza imperfeita quanto em relação às circunstâncias da sua vida, precisamente a fim de que possa livremente chegar à Deus, conduzido pela graça divina. Por isso, o pecado ocorreu como uma preparação para a graça e não, como ensina a tradição agostiniana, que a graça tenha ocorrido para reparar o dano do pecado. Essa inversão fundamental de Schleiermacher atraiu um repúdio veemente dos teólogos agostinianos. Pois se o pecado no fim contribui para a realização do propósito de Deus, eles se queixam, ele não cessa de ser *pecado*? De acordo com H. R. Mackintosh, “o que Schleiermacher totalmente ignora é o fato de que o pecado é uma rebelião contra a vontade Divina”.⁴⁹ Não se trata aqui do inimigo irreconciliável de Deus sendo falsamente caracterizado como o seu servo fiel? E assim Karl Barth afirma em sua discussão desse aspecto da teologia de Schleiermacher:

⁴⁷ Veja p. 291.

⁴⁸ *The Christian Faith*, p. 338, § 81, 4.

⁴⁹ *Types of Modern Theology*, Londres: Nisbet & Co. Ltd., 1937, p. 84.

O pecado é então entendido positivamente. Sem o pecado a graça não poderia existir [...] Nesse ponto podemos apenas protestar. Quando o pecado é entendido positivamente, quando ele é estimado e justificado e estabelecido, quando ele contrabalança a graça e é indispensável a ela, ele não é um pecado real. Pois o pecado real não pode ser aprovado desse modo. Não podemos dizer dele que ele é em algum sentido necessário para o estágio da existência humana e, portanto, desejado e estabelecido por Deus...⁵⁰

Sem dúvida, encontramos aqui em um dos maiores divisores de água da teodiceia. Por um lado, temos de tratar o pecado como um *erro* e o mal como *mau*. Queremos vê-los, assim como eles são vistos no Novo Testamento, como as manifestações de um princípio irreconciliavelmente hostil tanto a Deus quanto ao homem. Mas, por outro lado, não devemos engrandecer esse poder contrário a ponto de criar um dualismo final. No fim, só Deus é soberano, e o mal só pode existir com a sua permissão. Isso quer dizer que Deus desejou criar um universo em que para Ele é melhor permitir o pecado e o mal do que não os permitir. E isso nos traz de volta, embora relutantemente, a algum tipo de perspectiva instrumental sobre o mal.

De fato, embora os protestos contra o modo de Schleiermacher de relacionar o mal ao propósito divino venham em geral do interior da tradição agostiniana, já vimos (no capítulo 4) que dentro dessa tradição mesma há uma forma metafísica de instrumentalismo na perspectiva estética do mal como contribuindo por meio de contrastes internos para a complexa perfeição do universo. É de fato impossível repudiar inteiramente a perspectiva do mal como servindo a um propósito bom sem cair na heresia maniqueísta de uma dualidade cósmica fundamental. Mas, por outro lado, é muito difícil, e alguns diriam que é impossível, admitir qualquer

⁵⁰ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edimburgo: T. & T. Clark, 1961, III/3, p. 333.

tipo de serviço que o mal preste à vontade divina sem negar a “excessiva pecaminosidade do pecado” e a terrível realidade do sofrimento. Na parte IV faremos uma tentativa de seguir um caminho que evita esses dois perigos opostos; porém agora simplesmente notamos a forma que o problema assume nesse ponto crucial.

10.6 O começo e o fim do homem

Essa perspectiva acerca do pecado e do mal, desenvolvendo as implicações do ponto de partida de Ireneu muito além do que ele mesmo o fizera, é cercado em *The Christian Faith* de Schleiermacher de outros aspectos característicos do tipo ireniano de teodiceia.

Como Ireneu, Schleiermacher concebe a criação do homem em dois estágios. Mas ao invés da terminologia da “imagem” e “semelhança” de Deus, ele usa a terminologia do primeiro e do segundo Adão.⁵¹ O primeiro Adão possuía a potencialidade para a consciência plena e perfeita de Deus, que se tornou efetiva, no entanto, somente no segundo Adão, Jesus Cristo, que agora conduz todos os homens a uma comunidade da consciência de Deus consigo mesmo. Assim, Schleiermacher vê o homem sendo gradualmente aperfeiçoado, e o pecado como praticamente inevitável nos estágios da sua existência anteriores à plena redenção.

Em sua escatologia, tratando do outro fim do processo criativo, Schleiermacher rejeita o incremento desnecessário ao problema do mal proposto pelas doutrinas agostinianas e calvinistas da dupla predestinação – a predestinação de alguns a uma comunhão feliz com Deus e de outros ao tormento eterno. Schleiermacher prefere entender as afirmações bíblicas e confessionais indicando uma divisão radical da humanidade – as ovelhas e as cabras, os eleitos e os réprobos – no sentido

⁵¹ *The Christian Faith*, § 89.

universalista de que em qualquer momento histórico dado alguns foram e outros não foram levados a Cristo.

Somente nesse sentido limitado, portanto – quer dizer, somente em cada ponto onde podemos fazer uma comparação entre aqueles prendidos à santificação e aqueles que ainda não o foram – deveríamos dizer que Deus omite ou ignora alguns e que Ele rejeita aqueles que ele ignora, e, por isso, que a eleição sempre e só surge tendo a reprovação como o seu contraste.⁵²

De fato,

nenhuma pré-ordenação divina que tem como resultado que o indivíduo esteja definitivamente perdido para a companhia com o Cristo pode ser admitida. Assim, podemos razoavelmente insistir em manter essa única pré-ordenação para a bem-aventurança...⁵³

E então no fim de uma longa e complexa discussão sobre a noção de um duplo destino (no céu e inferno), Schleiermacher rejeita a doutrina agostiniana e calvinista de uma danação eterna e conclui, de maneira não dogmática, em favor de uma eventual eficácia universal da obra redentora de Cristo.⁵⁴ Ele ressalta que o tormento perpétuo não poderia coexistir com a bem-aventurança do céu porque

mesmo se externamente os dois domínios fossem bem separados, um alto grau de bem-aventurança não seria como tal compatível com a completa ignorância da miséria alheia, mais ainda se a separação ela mesma for o resultado puramente de um julgamento geral em que os dois lados estariam presentes, o que significa conscientes um do outro. Ora, se atribuimos aos abençoados um

⁵² *The Christian Faith*, p. 548, § 119, 2.

⁵³ *The Christian Faith*, p. 548, § 119, 2.

⁵⁴ *The Christian Faith*, § 120. Veja § 162; apêndice do § 163; e § 169.

conhecimento dos estados dos condenados, esse não pode ser um conhecimento isento de empatia. Se o aperfeiçoamento da nossa natureza não é um movimento para trás, a empatia tem de ser tal a ponto de abraçar toda a raça humana, e quando estendida aos condenados tem necessariamente de ser um elemento perturbador na bem-aventurança, ainda mais que, diferentemente de outros sentimentos similares nesta vida, ele é intocado pela esperança.⁵⁵

E conclui que:

Logo, seja de que lado consideremos, há muitas dificuldades em pensar que a questão finita da redenção é tal que alguns por meio dela receberão as maiores bênçãos, enquanto outros (na visão mais comum, de fato, a maioria da raça humana) estarão perdidos em uma miséria irrevogável. Não devemos manter uma ideia assim sem um testemunho decisivo do fato de que foi isso mesmo que o próprio Cristo aguardava; e falta totalmente esse testemunho. Por isso, deveríamos, pelo menos, admitir direitos iguais para uma perspectiva mais modesta, da qual da mesma forma há traços nas Escrituras [por exemplo, 1 Coríntios xv. 26, 55]; notadamente, a perspectiva segundo a qual pelo poder da redenção haverá algum dia uma restauração universal de todas as almas.⁵⁶

⁵⁵ *The Christian Faith*, p. 721, § 163, apêndice.

⁵⁶ *The Christian Faith*, p. 722, § 163, apêndice.

CAPÍTULO 11

As duas teodiceias: contrastes e acordos

11.1 O contraste entre os dois tipos de teodiceia

Agora temos à nossa frente os dois tipos históricos da teodiceia cristã. Resumirei os pontos principais de contrastaste entre eles, e então ressaltarei certas tendências convergentes, operando em grande parte sob a superfície, que qualificam esses contrastes e até mesmo sugerem a possibilidade de um desenvolvimento futuro comum. Mas em primeiro lugar os contrastes:

1. O principal interesse motivador da tradição agostiniana é livrar o Criador da responsabilidade pela existência do mal atribuindo essa responsabilidade aos seres dependentes que voluntariamente fizeram mau uso da liberdade que Deus lhes deu. Em contraste, o tipo ireniano de teodiceia em sua forma desenvolvida, tal como o encontramos em Schleiermacher e em pensadores posteriores, aceita a responsabilidade absoluta e final de Deus, buscando mostrar em função de qual bem e explicar por que Ele criou um universo em que o mal fosse inevitável.

2. A tradição agostiniana envolve a filosofia do mal como não ser, com os seus acompanhamentos neoplatônicos do princípio de plenitude, a concepção da grande cadeia do ser, e a visão estética da perfeição do universo como uma

harmonia complexa. Em contraste, o tipo ireniano de teodiceia é mais puramente teológico em seu caráter e não está comprometido com um esquema de pensamento filosófico platônico ou de qualquer outro tipo.

3. A teodiceia agostiniana, especialmente o pensamento tomista e o protestantismo dos “otimistas” do século XVIII (como distinto do protestantismo dos teólogos reformadores e neorreformadores do século XX), encara a relação de Deus com a Sua criação em termos predominantemente não pessoais. A bondade de Deus é a sua plenitude transbordante de ser conferindo a existência a um domínio dependente; portanto, o homem foi criado como parte de uma hierarquia de formas de existência que seria incompleta sem ele; pode-se remontar o mal à necessária finitude e contingência do mundo dependente que, no entanto, exhibe uma perfeição estética quando visto de um ponto de vista divino; e a existência do mal moral é harmonizada com esse todo perfeito pelo efeito de equiparação da punição justa. Essas são todas ideias em relação às quais a categoria do pessoal é periférica. De acordo com o tipo ireniano de teodiceia, por outro lado, o homem foi criado para a comunhão com o seu Criador e é valorizado pelo amor divino pessoal como um fim em si mesmo. O mundo existe para ser o ambiente para a vida do homem, e as suas imperfeições são integrais à sua adequação como um lugar para a edificação da alma.

4. O tipo agostiniano de teodiceia olha para o passado, para uma catástrofe primária da queda dos anjos e/ou dos homens, a fim de explicar a existência do mal no universo de Deus. Em contraste, o tipo ireniano de teodiceia é escatológico, e encontra a justificação para a existência do mal em um bem infinito (porque eterno) que Deus está produzindo no processo temporal.

5. Portanto, na tradição agostiniana, a doutrina da queda tem um papel central, enquanto no tipo ireniano de teodiceia, embora não seja necessariamente negada em todas as suas formas, a doutrina torna-se muito menos importante. As noções acompanhantes de uma retidão original, mas perdida, do homem e

a perfeição do seu mundo, e de uma pecaminosidade herdada como uma consequência universal da queda, que, conjuntamente, tornam aquele evento tão catastrófico e tão crucial para a teodiceia agostiniana, são igualmente rejeitadas.

6. No lado oposto dessa história, a tradição agostiniana sugere uma divisão final da humanidade entre os salvos e os condenados, enquanto os pensadores irenianos (pelo menos desde Schleiermacher) são inclinados a encarar a doutrina do inferno eterno, com suas implicações do pecado eternamente não expiado e do sofrimento sem fim, como tornando impossível uma teodiceia cristã.

11.2 Os pontos ocultos de acordo

A despeito dessas grandes diferenças, há também pontos de acordo entre os dois tipos de teodiceia. Eles não se encontram à vista na superfície, mas talvez sejam por isso mais significativos, como se fossem testemunhos involuntários de certas necessidades do pensamento cristão a respeito do mal.

1. A concepção estética da perfeição do universo na tradição agostiniana tem o seu equivalente no tipo ireniano de teodiceia no pensamento da perfeição escatológica da criação. Essa é a crença de que o Reino de Deus, como o fim e completamento de um processo temporal, será um bem tão grande a ponto de justificar tudo o que ocorreu no caminho que levou até ele, de tal forma que podemos afirmar a bondade irrestrita da totalidade que consiste na história e o seu fim. A frase de Agostinho “Para ti não há tal coisa como o mal”¹ equipara-se à afirmação escatológica de madre Juliana “Mas tudo ficará bem. Tudo ficará bem, e todo tipo de coisa ficará bem”.² Desse modo, a despeito da grande diferença que

¹ Agostinho, *Confissões*, VII, 13, 19, São Paulo: Paulus, 2014.

² *The Revelations of Divine Love*, Londres: Burns & Oates, 1961, cap. 27, p. 92 (traduzido para o inglês por James Walsh, S. J.).

a tradição agostiniana atribui ao mundo, a bondade de uma harmonia equilibrada de valores no espaço e no tempo, enquanto no tipo ireniano de teodiceia ele é visto como um processo conduzindo a um bem infinitamente (porque eternamente) bom, cada uma dessas tradições proclama a bondade incondicional e ilimitada da criação de Deus como um todo.

2. Ambas as alternativas reconhecem explicitamente ou implicitamente a responsabilidade final de Deus pela existência do mal. As teodiceias do tipo ireniano, de Schleiermacher em diante, o fazem explicitamente. Elas sustentam que Deus não fez o mundo como um paraíso para seres perfeitos, mas, antes, como uma esfera em que as criaturas tornadas pessoais na “imagem” de Deus possam ser conduzidas por meio das suas próprias reações livres em direção a uma “semelhança” finita com Deus. Desse ponto de vista, o pecado e o mal natural são igualmente aspectos inevitáveis do processo criativo. A tradição agostiniana, por outro lado, implicitamente afirma uma responsabilidade divina última pela existência do mal ao colocar a rebelião livre e culpável dos homens (e anjos) no interior do campo da predestinação divina. Agostinho e Calvino igualmente veem a queda como parte do plano eterno que Deus decretou em Sua liberdade soberana. A questão real entre as duas teodiceias nesse ponto não diz respeito ao fato da absoluta responsabilidade divina final, mas, antes, à atitude adequada de um teólogo frente a esse fato. O agostiniano pensa que é ímpio afirmar explicitamente o que a sua doutrina dissimuladamente implica; o ireniano, com uma veia mais racionalista, está disposto a seguir o argumento até a sua conclusão.

3. O tema “*O felix culpa*” é comum aos dois tipos de teodiceia. O profundo paradoxo exprimido nas palavras famosas (de autor desconhecido)³ da antiga liturgia pascoal – “Ó crime afortunado, que mereceu um tal grande redentor”

³ Veja p. 332, n. 1.

– é citado com aprovação por teólogos em ambas as tradições. Concordando com esse paradoxo, Agostinho explicitamente afirma que “Deus julgou melhor realizar o bem a partir do mal do que não permitir o mal na existência”,⁴ e Aquino afirma que “Deus permite que o mal ocorra a fim de tirar daí um bem maior”;⁵ embora nenhum dos dois permita que esse *insight* afete suas teodiceias como um todo, como ele afeta aquelas do tipo ireniano. Apesar disso, o reconhecimento em ambos os tipos de teodiceia de que o produto final derradeiro da história humana justificará o mal no interior dessa história aponta para uma compreensão escatológica do propósito divino que confere significado à vida humana.

4. Ambos os tipos de teodiceia reconhecem limitações lógicas da onipotência divina, embora nenhum deles encare-as como constituindo uma restrição real ao poder de Deus; pois a incapacidade de fazer o que é autocontraditório não reflete uma impotência no agente, mas uma incoerência lógica na tarefa proposta. Esse princípio foi mal-usado, porque excessivamente estendido, por Leibniz, que encarou todas as relações empíricas como lógicas e, por isso, viu os caracteres de todos os mundos possíveis como determinados por necessidade lógica e não pela vontade divina. O princípio é invocado de uma forma mais modesta pelo tipo ireniano de teodiceia desenvolvido quando se afirma que há uma impossibilidade lógica na ideia de pessoas livres sendo feitas prontas em um estado (que deve constituir o produto final do processo criativo) de ter aprendido e crescido espiritualmente por meio do conflito, do sofrimento, e da redenção.

5. A tradição agostiniana afirma, enquanto as teodiceias do tipo ireniano não precisam negar, a realidade de um demônio pessoal e de uma comunidade de poderes malignos. A noção tradicional de Satã como o príncipe das trevas

⁴ *Enchiridion*, VIII, 27. In: *Augustine: Confessions and Enchiridion*, Londres: S.C.M. Press Ltd.; e Filadélfia: The Westminster Press, 1955.

⁵ Aquino, *Suma Teológica*, III, Q. I, a. 3, São Paulo: Loyola, 2001.

pode ter valor permanente para o pensamento ireniano, pelo menos como um símbolo vivo do “demoníaco” no sentido do mal em função do próprio mal, que encontramos, por exemplo, na crueldade puramente gratuita. Por outro lado, a noção é mal-usada se for alargada a ponto de oferecer uma solução – mas necessariamente uma solução dualista – para o problema do mal. Uma doutrina aceitável de Satã tem de ser logicamente periférica à teodiceia cristã em ambas as suas formas agostiniana e ireniana.

6. A tradição agostiniana afirma uma valorização divina positiva do mundo independentemente da sua adequação como um ambiente para a vida humana. O modo ireniano de pensar não se ocupa de negar isso, embora seja inclinado a ressaltar que podemos conhecer os propósitos e as avaliações de Deus somente à medida que Ele os revelou a nós na sua relação com a humanidade. Além disso, nenhum tipo de teodiceia tem qualquer interesse em negar a possibilidade, ou mesmo a probabilidade, de que existam propósitos divinos operando, no interior do universo criado, de forma diferente e paralela ao propósito de prover um ambiente para a existência humana. Porém essa perspectiva é sustentada mais no pensamento agostiniano e católico do que no ireniano e protestante, e provavelmente representa um ponto em que este último deva se dispor a aprender algo com o primeiro.

Esses pontos de concordância importantes são os alicerces sobre os quais precisamos tentar construir na parte IV.

PARTE IV
UMA TEODICEIA PARA
OS DIAS DE HOJE

CAPÍTULO 12

O ponto de partida

12.1 A tarefa negativa da teodiceia

No começo da nossa tentativa de apresentar uma teodiceia cristã – uma defesa da bondade de Deus diante do mal em Seu mundo – temos de reconhecer que, sejamos ou não bem-sucedidos em formular a sua base, implicitamente há uma teodiceia na Bíblia, pelo menos no sentido de uma reconciliação efetiva da profunda fé em Deus com um profundo envolvimento nas realidades do pecado e do sofrimento. As Escrituras refletem a mistura característica de bem e mal na experiência humana. Elas relatam todo tipo de tristeza e sofrimento desde os terrores da infância até “a profunda tristeza fria da velhice”: crueldade, tortura, violência e agonia; pobreza, fome, acidentes calamitosos; doença, insanidade, loucura; todos os modos de desumanidade do homem para com o homem e a sua dolorosa e insegura existência no mundo. Nesses escritos não há tentativas de evitar o veredito claro da experiência humana de que o mal é sombrio, ameaçadoramente vil, tristonho e terrível. E o clímax dessa história bíblica do mal foi a execução de Jesus. Aí houve dor e destruição violenta, injustiça extrema, a aparente derrota de alguém bom e a morte prematura de um homem ainda jovem. Além disso, para a fé cristã, essa

morte foi o assassinato do Messias de Deus, aquele em quem a humanidade veria a mente e o coração de Deus tornado carne. Nesse caso, portanto, o problema do mal se apresenta de forma máxima, pois em sua qualidade esse foi um mal em relação ao qual nenhum outro maior pode ser concebido. E ainda assim por meio da história bíblica do mal, incluindo esse ponto mais sombrio, o propósito bom de Deus move-se visivelmente e invisivelmente em direção à sua realização em um futuro distante. Nessa fé os profetas viram tanto uma tragédia pessoal e nacional como um castigo austero, mas gracioso, de Deus para o Seu povo. E mesmo o maior de todos os males, o assassinato do filho de Deus, é julgado pela fé cristã como sendo também, em um paradoxo chocante, o maior de todos os bens, de tal forma que ao longo dos séculos a Igreja ousa cantar nas celebrações da vigília da sua triunfante Páscoa “*O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem*”.¹ Por isso, não há lugar na visão de mundo cristã para a ideia de tragédia em qualquer sentido que inclua a ideia de sofrimento e bondade *desnecessários*.²

Em tudo isso, uma teodiceia cristã é latente; e o nosso objetivo tem de ser tentar formulá-la explicitamente. A tarefa, como a da teologia em geral, é uma tarefa da “fé buscando o entendimento”, buscando, nesse caso, o entendimento das razões para a sua própria vitória prática diante dos fatos severos do mal. Portanto, do ponto de vista da apologetica, a teodiceia tem uma função mais negativa do que positiva.

¹ “*O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!*” (Ó verdadeiro pecado necessário de Adão, que é anulado pela morte de Cristo! Ó culpa feliz que mereceu um tal e tão grande redentor!). Essas frases famosas ocorrem na Missa Romana de *Exsultet* na vigília da Páscoa. A data e a autoria desse *Exsultet* são incertas. Ele foi atribuído, porém sem evidência adequada, a Santo Agostinho, Santo Ambrósio e a Gregório, o Grande. Com parte da liturgia da Páscoa, ela remonta a pelo menos o século VII e possivelmente aos começos do século V. Sobre a sua história, veja O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, Nova Iorque: Capricorn Books, 1960, p. 286-287.

² Veja D. D. Raphael, *The Paradox of Tragedy*, Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1960, p. 43 e seguintes.

Ela não pode professar criar a fé, mas só preservar uma fé já existente de ser subjugada por esse mistério sombrio. Pois não podemos compartilhar a esperança das velhas escolas de teologia natural de inferir a existência de Deus a partir das evidências da natureza; e uma das principais razões para isso, como David Hume deixou claro em seus *Diálogos*, é precisamente o fato do mal em suas várias formas. Hoje em dia, a questão é saber se isso torna impossível uma crença racional em Deus: querendo então nos referir não à crença em Deus à qual se chega por meio de um argumento racional (porque é duvidoso que a fé religiosa seja sempre alcançada desse modo), mas sim à crença que surge em um indivíduo racional em reação a algum elemento irresistível em sua experiência, que ilumina e é iluminada decisivamente por sua experiência como um todo. O objetivo de uma teodiceia cristã tem de ser então um objetivo relativamente modesto e defensivo de mostrar que o mistério do mal, mesmo que permaneça em grande parte incompreensível, não torna irracional a fé que surgiu não de inferências da teologia natural, mas da participação em um fluxo de experiência religiosa que é contínua com aquela relatada na Bíblia.

12.2 A teodiceia tradicional baseada no mito cristão

Podemos distinguir, mesmo que nem sempre seja possível separar, três facetas relevantes da religião cristã: a experiência cristã, a mitologia cristã e a teologia cristã.

A experiência religiosa é “toda experiência das pessoas religiosas”,³ constituindo uma consciência de Deus agindo à frente delas nos eventos em suas vidas e da história mundial e por meio deles, o elemento interpretativo no interior do qual a consciência é um aspecto cognitivo da fé. Uma característica da *experiência cristã*, como uma forma de experiência religiosa, é a visão que tem o cristão de

³ William Temple, *Nature, Man and God*, Londres: Macmillan & Co. Ltd., 1934, p. 334.

Cristo como sendo o seu “Senhor e Salvador”, junto com os efeitos de recriação que isso tem na sua vida, transformando a qualidade da sua experiência e determinando as suas reações frente a outras pessoas. A fé cristã é assim a consciência que o crente tem do mundo e da sua própria existência no interior desse mundo, irradiando da consciência de Deus em Cristo e iluminada por essa mesma consciência. Porque nesse nível há frequentemente sucesso no enfrentamento e na superação do desafio do mal, pode haver, em princípio, pelo menos, uma teodiceia cristã séria e honesta – mesmo que indefinida e incompleta.

Com *mitologia cristã* refiro-me às grandes imagens persistentes por meio das quais a mente corporativa da Igreja exprimiu para si mesma a importância dos eventos históricos sobre os quais a sua fé se baseia, sobretudo toda a vida, morte e ressurreição de Jesus que era o Cristo. A função desses mitos é transmitir de modo universalmente compreensível a importância especial e o significado de certos elementos da experiência mundana.

Com *teologia cristã* refiro-me às tentativas de pensadores cristãos de falar sistematicamente sobre Deus com base em dados fornecidos pela experiência cristã. Assim, é um fato da experiência-fé cristã que “Deus estava em Cristo”;⁴ e as várias teorias cristológicas são tentativas de entender esse fato vendo-o no contexto de outros fatos tanto da fé quanto da natureza. Além disso, é outra faceta desse fato básico da fé que por intermédio de Cristo Deus estava “reconciliando o mundo com Ele mesmo”;⁵ e, portanto, as várias teorias da reconciliação são tentativas de entender esse aspecto adicional da experiência. Os outros departamentos da doutrina cristã permanecem em uma relação similar com os dados primários da experiência cristã.

⁴ 2 Coríntios 5: 19.

⁵ Ibid.

No passado, a teologia e o mito estavam intimamente ligados, porque quanto menos os homens sabiam do caráter do universo físico, mais difícil para eles era identificar o mito como mito, distinto da história ou da ciência. Esse fato afetou profundamente o desenvolvimento da tradição dominante da teodiceia cristã. Há pouco tempo, o antigo mito da origem do mal na queda do homem era razoavelmente assumido como história. Por isso, o teólogo aceitava-o como oferecendo dados “robustos”, e procedia construindo sua teodiceia com base neles. Essa teodiceia mitológica foi primeiramente desenvolvida de maneira compreensiva por Agostinho e continuou sem alterações substanciais no interior da Igreja Católica Romana até os dias de hoje. Da mesma forma, ela foi adotada pelos reformadores do século XVI e permaneceu como doutrina protestante praticamente inquestionada até aproximadamente os últimos cem anos. Somente durante esse último período foi possível identificar a sua base mitológica como tal, aplicar uma crítica teológica a ela, voltar aos dados da experiência cristã e construir de novo, buscando uma teodiceia que possa fazer sentido para os cristãos em nosso próprio século e em séculos que virão.

No entanto, primeiramente, para ver como a até aqui dominante teodiceia surgiu, e por que ela é agora totalmente inaceitável, temos de esboçar a mitologia que subjaz a ela. A narrativa da queda do homem é parte de uma narrativa cósmica mais ampla. Nesse grande amálgama de temas judaicos e cristãos, Deus criou os seres espirituais, anjos e arcanjos, para serem Seus súditos e para amarem e servirem a Ele nas esferas celestes. Contudo, invejando a sua supremacia, uma minoria deles revoltou-se contra Deus, e foram derrotados e lançados em um lar apropriado para suas agora irreconciliáveis naturezas más. Para repor a população do céu reduzida pela expulsão de Satã e dos seus seguidores ou como um novo projeto de criação, Deus criou o nosso mundo e a humanidade no seu interior, que consistia inicialmente de um único par humano. Esses primeiros homem

e mulher, possuindo um conhecimento direto de Deus, eram bons, felizes e imortais, e teriam no devido tempo povoado a terra com descendentes como eles mesmos. Mas Satã, com um rancor maligno, continuamente tentou-os para que desobedecessem ao Criador, que então os expulsou dessa existência paradisíaca para uma nova situação de dificuldades, perigos, doenças e da inevitável morte. Essa foi a queda do homem, e como resultado dela os membros da raça humana que se sucederam nasceram como criaturas caídas em um mundo caído, participando dos efeitos da rebelião de seus primeiros ancestrais contra o Criador. Mas Deus em Cristo redimiu os pecados dos homens que a Sua própria justiça eterna exigia e ofereceu um livre perdão aos que se comprometerem com Cristo como o Salvador. No juízo final, quando a fé e a vida serão igualmente testadas, muitos entrarão na vida eterna, enquanto outros, preferindo as suas sombras à luz de Deus, permanecerão em uma perpétua morte em vida.

Esse grande drama cósmico é o mito oficial cristão. Com apenas algumas variações pequenas ele formou um arcabouço de pensamento aceito pela grande maioria dos cristãos no passado, e ainda hoje cumpre esse papel para a grande maioria. Por meio dela, a fé cristã, que começou como uma crucial reação de confiança em alguém por meio de quem os discípulos experienciaram diretamente a ação de Deus na terra, expandiu-se em uma visão abrangente do universo. O grande mito da criação-queda-redenção permitiu à mais simples alma humana uma apreensão pictórica da importância universal da vida e morte de Jesus. O próprio Jesus não foi uma figura mitológica; ele viveu na Palestina e a sua vida e morte e ressurreição tiveram impacto sobre pessoas vivas e, por intermédio delas, sobre outras em uma sucessão de fés até o presente. Mas a imagem cósmica, esboçada por São Paulo e completada depois por Santo Agostinho, do começo da nossa situação humana atual na queda da humanidade de uma condição paradisíaca perfeita em uma condição de pecado e de dor e de morte, e do seu fim na separação da humanidade

entre aqueles destinados a uma eterna bem-aventurança do céu ou ao tormento do inferno, é um produto da imaginação religiosa. Ela exprime a importância das realidades do pecado e do arrependimento vendo-as como fluindo do primeiro ato dramático de rebelião; e exprime a importância da experiência de reconciliação com Deus por meio da imagem de um arranjo jurídico tendo lugar nos conselhos da Trindade e sendo negociada quando Jesus estava na cruz; e exprime a importância da responsabilidade pessoal inalienável do homem com a imagem da administração divina dirigindo as almas para os seus destinos finais.

Esse grande drama cósmico em três atos constituiu um mito válido no sentido de que cumpriu satisfatoriamente a função de conservar e comunicar um mito nas mentes de incontáveis pessoas. Por meio de imagens naturais, ele vividamente tornou familiar ao mais simples entendimento a doutrina de que Cristo está no centro do universo e é de importância crucial para todos os homens. E quando os mitos religiosos funcionam de modo satisfatório, é um absurdo criticá-los por serem mitos e não ciência ou história, assim como seria absurdo para nós hoje em dia insistir que eles são ciência ou história e então proceder tirando conclusões científicas ou históricas deles.

Porque não mais compartilhamos a suposição – sobre a qual a teodiceia cristã tradicional foi erguida – de que o mito da criação-queda é fundamentalmente uma história autêntica,⁶ inevitavelmente olhamos para a teodiceia criticamente e vemos nela inadequações em relação às quais no passado a piedade tendia a cegar os olhos da fé.

De fato, os mitos religiosos não são em geral adaptados para a solução de problemas. A função deles é iluminar por meio de imagens inesquecíveis a importância

⁶ Uma das apresentações recentes mais eloquentes da concepção tradicional da queda temporal do homem é a de C. S. Lewis em *The Problem of Pain*, Londres: The Centenary Press, 1940, p. 65 e seguintes. [Cf. Lewis, C. S. *O Problema do Sofrimento*, São Paulo, Vida, 2006].

religiosa de algum fato presente ou lembrado da experiência. Mas a experiência que o mito assim enfatiza e ilumina é em si mesma o lugar do mistério. Por isso não é surpreendente que a mitologia cristã espelhe a experiência cristã ao apresentar, mas não resolver, o profundo mistério do mal. Nem é surpreendente que, quando essa apresentação pictórica do problema é enganosamente tratada como uma solução para ele, a “solução” sofra de profundas incoerências e contradições.

Essa solução tradicional (representando o lado teológico, distinto do lado filosófico, do pensamento de Agostinho sobre o problema da teodiceia) encontra a origem do mal, como vimos, na queda, que foi o começo tanto do pecado quanto da sua punição, das tristezas e sofrimentos dos homens.⁷ No entanto, essa teoria, tão simples e mitologicamente satisfatória, é sujeita a objeções científicas, morais e lógicas fatais. Para começar com os aspectos menos fundamentais da solução tradicional, sabemos hoje que as condições que eram a causa da doença e mortalidade humana e da necessidade do homem de correr os riscos da caça e trabalhar na agricultura e construção já faziam parte da ordem natural anterior à emergência do homem e anterior, portanto, a qualquer pecado do primeiro homem, como eram também anteriores as condições que causavam “males” adicionais, como terremotos, tempestades, enchentes, inundações e pestes. Em segundo lugar, a determinação de punir toda a raça humana subsequente pelo pecado do primeiro par é, pelo menos para o melhor dos padrões morais humanos, injusta e não oferece qualquer coisa que possa ser reconhecida por esses padrões como uma teodiceia. Em terceiro lugar, há uma incoerência básica e fatal no coração da “solução” mitologicamente baseada. O Criador é preservado de qualquer responsabilidade pela existência do mal por meio da asserção de que Ele fez os homens (ou anjos) como criaturas livres, finitamente perfeitas, felizes

⁷ Veja cap. 3.

na posse do conhecimento de Deus, não sujeitas a qualquer pressão ou tentação, que, no entanto, inexplicavelmente e indesculpavelmente rebelaram-se contra o Criador. Porém essa sugestão é autocontraditória. É impossível conceber seres totalmente bons em um mundo totalmente bom tornando-se pecadores. Dizer que eles pecam é postular a autocriação do mal *ex nihilo!* Tem de ter havido alguma falha moral na criatura ou em sua situação para criar a tensão da tentação; pois a liberdade da criatura em si mesma e na ausência de qualquer tentação não pode conduzir ao pecado. Desse modo, o próprio fato de que a criatura peca refuta a sugestão de que até aquele momento ela foi um ser finitamente perfeito vivendo em uma relação criada e ideal com Deus. E de fato, como já vimos, os dois maiores defensores dessa solução implicitamente admitem a contradição. Agostinho, que trata do mal em sua primeira ocorrência no caso de Satã e seus acólitos, explicou a erupção do pecado em anjos supostamente perfeitos sustentando que Deus tinha realmente predestinado suas revoltas ao retirar deles a segurança de uma bênção eterna que Ele, contrariamente, concedeu aos anjos que permaneceram firmes.⁸ E Calvino, que trata do assunto primariamente no ponto da queda do homem, sustenta que “os homens não são criados em iguais condições; antes, a vida eterna é pré-ordenada para alguns, a danação eterna para outros”.⁹ Assim, o mito, quando equivocadamente forçado a servir como uma teodiceia, pode ser salvo somente com o acréscimo de uma nova e questionável doutrina de predestinação divina absoluta. Por sua vez, isso leva a

⁸ *A Cidade de Deus*, volumes I e II, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996; 2000, XI, cap. 11 e 13; XII, cap. 9. Veja cap. 3 desta obra.

⁹ *Institutas*, III, cap. XXI, §5. Veja anteriormente cap. VI, seções 2 e 3 [as citações das *Institutas* foram retiradas de *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, Londres: S. C. M. Press Ltd., e Philadelphia: The Westminster Press, 1961, 2 v. (tradução de Ford Lewis Battles); versões em português: *As Institutas da Religião Cristã*, São Paulo: Cultura Cristã, 2006; *A Instituição da Religião Cristã*, São Paulo: Unesp, 2008].

teodiceia à contradição. Pois a sua intenção original era responsabilizar o mau uso do livre-arbítrio da criatura pela existência do mal. Mas agora se diz que esse mau uso pertence ao campo dos decretos divinos de predestinação. Assim, a teodiceia colapsa em uma incoerência radical e, para salvá-la, seus defensores mais persistentes se metem em epiciclos de teorias mais desesperadoras ainda. Por exemplo, para salvar a perspectiva da queda do homem como um evento temporal que teve lugar sobre a terra há um número definido de anos (mesmo que não se saiba ao certo quantos), foi sugerido que, depois de surgir dos seus precursores subumanos, o homem viveu no estado paradisíaco por apenas um período muito breve, que talvez não tenha durado mais do que algumas horas. E tentativas foram feitas para proteger a doutrina da queda do avanço da pesquisa científica, localizando a calamidade original em uma esfera pré-mundana. No século III, Orígenes defendeu que alguns dos espíritos que Deus criou rebelaram-se contra a majestade divina e foram submetidos ao mundo material para constituir a raça humana;¹⁰ e no século XIX o teólogo protestante alemão Julius Müller, impressionado pelas dificuldades esmagadoras da afirmação de uma queda histórica, reviveu, de fato, a teoria de Orígenes como uma explicação das propensão humanas aparentemente más. Todos os homens são pecadores, ele então sugeriu, porque em outra existência anterior à vida presente eles individualmente se afastaram de Deus.¹¹

Penso que não precisamos ir longe para encontrar as dificuldades e as desvantagens dessa perspectiva. A teoria não tem bases na Escritura ou na ciência, e ela poderia reivindicar maior consideração só se pudesse oferecer uma solução,

¹⁰ *De Principiis*, livro II, cap. I, § 1 [Cf. Orígenes, *Tratado sobre os Principios*, São Paulo: Paulus, 1997]. Veja *ibid.* cap. IX, § 6.

¹¹ *The Christian Doctrine of Sin*, 1868, livro IV, cap. 4. Veja livro III, parte I, cap. 3, seção 1 e cap. 4 seção 3.

mesmo que especulativa, à questão da origem do mal moral. Mas de fato ela não é capaz de oferecer isso. Ela meramente empurra para um domínio desconhecido e desconhecível o paradoxo despropositado das criaturas finitamente perfeitas, vivendo feliz e sem tentações na presença de Deus, voltando-se para o pecado. Seja na terra ou no céu, isso ainda equivale à impossível autocriação do mal *ex nihilo*. Se o mal pudesse assim criar a si mesmo a partir do nada no meio de um universo totalmente bom, ele poderia fazer isso em um Jardim do Éden mundano tão facilmente ou talvez até mais facilmente do que no mais alto dos céus. Portanto, nada se ganha para a teodiceia com a postulação de uma queda pré-mundana das almas humanas.

Como uma variação que ele vê como superior à noção de uma queda pré-mundana dos indivíduos, N. P. Williams propõe a ideia de “uma queda coletiva da raça-alma da humanidade em um passado indefinidamente remoto”.¹² Essa queda coletiva ocorreu, de acordo com Williams, durante o longo período entre a primeira aparição do homem como uma espécie biológica e o seu subsequente desenvolvimento até o ponto em que houvesse as primeiras sociedades e, portanto, leis morais que poderiam ser transgredidas. Ele diz que “temos de postular algum fator ou ação desconhecida que interferiram para parar o desenvolvimento de um sentimento de comunhão, exatamente quando o homem estava se tornando homem, alguma influência misteriosa e maléfica que cruzou o fluxo da evolução genética da nossa raça em algum ponto durante a era crepuscular que separa a história pré-humana da história humana”.¹³ Essa influência má que atacou e corrompeu a humanidade é também um “poder misterioso que vicia a totalidade da vida sub-humana com a crueldade e o egoísmo”,¹⁴ e assim explica

¹² N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, 1927, p. 513.

¹³ N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, 1927, p. 518-519.

¹⁴ N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, 1927, p. 520.

não só o mal moral, mas também a desordem, aniquilação e dor na natureza.¹⁵ Por isso, a calamidade original não foi apenas uma queda do homem, mas sim a queda da própria força da vida, que temos de conceber como “tendo sido no começo, quando primeiramente brotou da fecundidade criativa do Ser Divino, livre, pessoal e autoconsciente”.¹⁶ Essa Alma do Mundo foi criada boa, mas

no começo dos tempos, e de uma maneira transcendente e incompreensível, afastou-se de Deus, indo em direção a si mesma, abalando então o seu próprio ser interior, que depende de Deus para sua estabilidade e coerência e, desse modo, perdeu sua autoconsciência unitária, que só foi reconquistada, depois de éons de esforços míopes, em fragmentos esporádicos que são as mentes separadas dos homens e talvez dos espíritos sobre-humanos.¹⁷

Williams, penso, está justificado ao afirmar que essa especulação não pode ser excluída *ab initio* como não permitida para o teólogo cristão responsável. Como ele coloca:

Essa substituição da ideia de uma corrupção de toda a energia cósmica em uma data muitíssimo remota pela ideia de um suicídio moral do Homem em tempos relativamente recentes não seria uma revolução menor do que a que foi efetuada por Santo Anselmo quando ele substituiu uma teoria satisfatória da Redenção pela perspectiva que encarava a morte do Cristo como um resgate pago ao Diabo – uma perspectiva que tem por trás de si uma autoridade venerável de milhares de anos de história cristã.¹⁸

¹⁵ A aplicação da noção de queda pré-mundana ao mal na natureza será discutida na sequência, p. 436 e seguintes.

¹⁶ N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, 1927, p. 525.

¹⁷ N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, 1927, p. 526.

¹⁸ N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, 1927, p. 524.

A sugestão de Williams preserva o pensamento central da doutrina agostiniana da queda de que a fonte última do mal reside no ato de uma consciência original afastando-se de Deus, levado a cabo pela vida pessoal criada. Contudo, precisamente por causa da sua fidelidade àquela tradição, sua teoria falha em lançar qualquer nova luz sobre o problema do mal. Independentemente da autocriação do mal *ex nihilo* ser localizada em um Adão e Eva históricos ou em uma multidão de almas em um domínio pré-mundano ou em uma alma do mundo singular no começo dos tempos, ela é igualmente sem valor do ponto de vista da teodiceia. Para que uma alma caia ou para que almas caiam tem de haver, nelas ou no ambiente, algum defeito que produza a tentação e leve ao pecado; e esse defeito na criação não pode ser remontado a qualquer outra fonte última que o Criador de tudo o que é. Assim, a teoria de Williams é sujeita ao mesmo tipo de objeção que a de Müller: ela é uma especulação cujo único ponto seria resolver ou iluminar o problema do mal, mas fracassa em realizar justamente isso.¹⁹

12.3 A teodiceia do “vale da edificação da alma”

Felizmente, há um caminho diferente e melhor. Assim como há uma “narrativa majoritária” da tradição agostiniana, que dominou o cristianismo ocidental, tanto católica quanto protestante, desde o tempo do próprio Agostinho, há a “narrativa minoritária” da tradição ireniana. Esta última é tanto mais antiga quanto mais nova do que a primeira, pois ela remonta a Santo Ireneu e a outros patriarcas gregos da Igreja nos dois séculos anteriores a Santo Agostinho, e floresceu novamente em formas mais desenvolvidas nos últimos séculos.

¹⁹ A queda pré-mundana foi proposta por Peter Green em *The Problem of Evil*, Londres: Longmans, Green e Co., 1920, cap. 7, e em *The Pre-Mundane Fall*, Londres: A. R. Mowbray & Co. 1944; e por C. W. Formby em *The Unveiling of the Fall*, Londres: Williams & Norgate, 1923.

Em vez de encarar o homem como tendo sido criado por Deus em um estado acabado, como um ser finitamente perfeito realizando a intenção divina para nosso nível de existência, e então caindo desastrosamente, a narrativa minoritária vê o homem como estando ainda em processo de criação. O próprio Ireneu exprimiu esse ponto nos termos da (exegeticamente duvidosa) distinção entre a “imagem” e a “semelhança” de Deus referida no Gênesis 1: 26: “E Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem, à nossa semelhança”.²⁰ A sua perspectiva era que o homem como um ser pessoal e moral já existia à imagem de Deus, mas não havia sido ainda feito à semelhança finita de Deus. Com “semelhança” Ireneu quer dizer algo mais do que a existência pessoal como tal; ele se refere a certa qualidade valiosa da vida pessoal que reflete finitamente a vida divina. Isso representa o aperfeiçoamento do homem, a realização do propósito divino para a humanidade, a “condução de muitos filhos até a glória”,²¹ a criação dos “filhos de Deus” que são “com Cristo os herdeiros” da sua glória.²²

E assim o homem, criado como um ser pessoal à imagem de Deus, é apenas o material cru para um estágio posterior e mais difícil da obra criativa de Deus. Esse estágio seria a condução dos homens como pessoas relativamente livres e autônomas, por meio dos seus próprios esforços na vida em um mundo onde Ele os colocou, para aquela qualidade da existência pessoal que é a semelhança finita com Deus. As características dessa semelhança são reveladas na pessoa de Cristo, e o processo que leva o homem até aí é a obra do Espírito Santo. Nas palavras de São Paulo, “e todos nós, com os rostos descobertos, refletindo a glória que vem do Senhor. Essa glória vai ficando cada vez mais brilhante e somos levados à semelhança

²⁰ *Adversus Haereses*, V, VI, 1. Veja p. 291 e seguintes.

²¹ Hebreus, 2: 10.

²² Romanos, 8: 17.

(εἰκών) com o Senhor, que é o Espírito”;²³ e ele ainda nos diz: “pois Deus conhecia os seus antes mesmo que fossem, e também ordenou que eles deveriam ser moldados à semelhança (εἰκών) do seu Filho”.²⁴ Em termos joaninos, o movimento da imagem até a semelhança é uma transição de um nível de existência, aquele da vida animal (*Bios*), para outro nível superior, aquele da vida eterna (*Zoe*), que inclui mas transcende o primeiro. E a queda do homem era vista por Ireneu como uma falha na segunda fase desse processo criativo, uma falha que multiplicou os perigos e complicou a rota da jornada na qual Deus busca conduzir a humanidade.

À luz do conhecimento antropológico contemporâneo, alguma forma da concepção da criação do homem envolvendo dois estágios tornou-se um princípio cristão quase inevitável. Pelo menos temos de reconhecer como dois estágios distinguíveis a criação do *homo sapiens* como produto de um longo processo evolucionário e a sua súbita ou gradual espiritualização como filho de Deus. Mas podemos muito bem estender o primeiro estágio até incluir o desenvolvimento do homem como uma pessoa racional e responsável capaz de relações pessoais com o Infinito pessoal que o criou. Esse primeiro estágio do processo criativo foi, para as nossas imaginações antropomórficas, fácil para a onipotência divina. Por um exercício do poder criativo, Deus causou a existência do universo físico e, no curso de incontáveis eras, a origem da vida orgânica nesse universo e, finalmente, o surgimento do homem a partir dessa vida orgânica; e quando o homem emergiu da evolução de formas de vida orgânica, surgiu uma criatura com a possibilidade de existir em uma comunhão consciente com Deus. Mas o segundo estágio do processo criativo é de um tipo diferente. Ele não pode ser realizado por um poder onipotente enquanto

²³ 2 Coríntios 3: 18.

²⁴ Romanos 8: 29. Outras passagens do Novo Testamento que exprimem uma perspectiva do homem como estando em um processo de crescimento espiritual conforme o propósito de Deus são: Efésios 2: 21; 3: 16; Colossenses 2: 19; 1 João 3: 2; 2 Coríntios 4: 16.

tal. Pois a vida pessoal é essencialmente livre e autodirecionadora. Ela não pode ser aperfeiçoada por decreto divino, mas só por meio de respostas não forçadas e por meio da cooperação voluntária dos indivíduos humanos em suas ações e reações no mundo em que Deus os colocou. Os homens podem no fim tornarem-se as pessoas perfeitas que no Novo Testamento são chamadas de “filhos de Deus”, porém eles não podem ser criados prontos nessa condição.

O julgamento de valor implicitamente evocado aqui é que alguém que já tenha atingido a bondade enfrentando e no fim controlando tentações, e assim ao fazer escolhas responsáveis corretas em situações concretas, é bom em um sentido mais rico e mais valioso do que seria alguém criado *ab initio* em um estado ou de inocência ou de virtude. No primeiro caso, que é o das realizações morais efetivas da humanidade, a bondade individual traz consigo a força de controlar tentações, uma estabilidade baseada sobre uma acumulação de escolhas corretas e um caráter positivo e correto oriundo do investimento de esforços pessoais custosos. Proponho, pois, que é um julgamento razoável eticamente – mesmo que, conforme a natureza do caso, não seja um julgamento capaz de prova demonstrativa – que a bondade humana lentamente construída por meio de histórias de esforço moral pessoal tem um valor aos olhos do Criador que justifica o esforço do processo de edificação da alma.

O quadro no qual trabalhamos é assim desenvolvimentista e teleológico. O homem está em processo de tornar-se um ser aperfeiçoado que Deus busca criar. Contudo, isso não se dá – é importante acrescentar – por meio de uma evolução natural e inevitável, mas por meio de uma aventura perigosa envolvendo a liberdade individual. Porque se trata de uma peregrinação na vida de cada indivíduo, e não de uma evolução racial, a realização progressiva do propósito de Deus não acarreta qualquer correspondente melhoramento progressivo no estado moral do mundo. Há sem dúvida um desenvolvimento da situação ética

do homem de geração para geração por meio da incorporação das escolhas individuais em instituições públicas, mas isso envolve uma acumulação tanto de males quanto de bens.²⁵ É assim provável que há dois mil anos ou quatro mil anos a vida humana tenha sido vivida no mesmo plano moral que é vivida nos dias de hoje. Apesar disso, durante esse período, incontáveis milhões de almas passaram pela experiência da vida terrestre, e o propósito de Deus gradualmente moveu-se para a sua realização em cada uma dessas almas, em vez de ter se movido no interior de um agregado humano composto de diferentes unidades em diferentes gerações.

Portanto, se o objetivo de Deus ao criar o mundo era “conduzir muitos filhos à glória”,²⁶ esse objetivo naturalmente determinará o tipo de mundo que Ele criou. Os autores antiteístas quase invariavelmente formam uma concepção do propósito divino contrária à concepção cristã. Eles assumem que o propósito de um Deus amoroso tem de ser criar um paraíso hedonista; portanto, à medida que o mundo é diferente disso, prova-se, para eles, que Deus não é amoroso ou não é poderoso o bastante para criar esse paraíso. Eles pensam acerca da relação de Deus com a terra segundo o modelo de um ser humano construindo uma jaula para um animal de estimação morar. Se ele for benevolente, tornará, naturalmente, o ambiente do seu animal de estimação tão agradável e saudável quanto ele possa. Seja em qual aspecto for que a jaula não seja o ideal veterinário, e contenha possibilidades de acidentes e morte, evidenciará a benevolência limitada do construtor, os seus meios limitados, ou ambas as coisas. Aqueles que usam o problema do mal como um argumento contra a crença em Deus quase invariavelmente pensam sobre o mundo nesses termos. David Hume, por exemplo, fala de um arquiteto que tenta

²⁵ Esse fato é simbolizado na literatura cristã antiga pela figura do Anticristo, que continuamente opõe-se ao propósito de Deus na história, e pela expectativa da calamidade cataclísmica e contenda nos últimos dias antes do fim da ordem do mundo atual.

²⁶ Hebreus, 2:10.

planejar uma casa que seja tão confortável e conveniente quanto possível. Se constatamos que “as janelas, portas, lareiras, corredores, escadas, e toda a estrutura da construção são fontes de ruído, confusão, fadiga, escuridão e os extremos do calor e do frio”, não devemos hesitar criticar o arquiteto. Para ele, seria em vão provar que se esse ou aquele defeito fosse corrigido, grandes males ocorreriam:

ainda assim você diria que, em geral, se o arquiteto tivesse capacidade e boas intenções, ele poderia ter feito um tal plano do todo, e poderia ter ajustado as partes de tal maneira, que teria remediado todas ou pelo menos a maioria dessas inconveniências.²⁷

Mas se estamos certos ao supor que o propósito de Deus para o homem é conduzi-lo do *Bios* humano, ou da vida biológica do homem, para a qualidade de *Zoe*, ou a vida pessoal de valor eterno, que vemos em Cristo, então a questão que fazemos não é se este mundo é o tipo de mundo que um ser todo-poderoso e infinitamente amoroso criaria como ambiente para os seus animais de estimação humanos, ou se a arquitetura deste mundo é a mais agradável e conveniente possível. A questão que temos de propor é se este é o tipo de mundo que Deus poderia criar como um ambiente em que seres morais possam ser modelados, por meio dos seus próprios *insights* e respostas, em “filhos de Deus”.

Críticos como Hume confundem o que deveria ser o céu, como um ambiente para seres finitos aperfeiçoados, com o que este mundo deveria ser, como um ambiente para seres que estão em processo de se tornarem perfeitos. Pois se a nossa concepção geral do propósito de Deus é correta, o mundo não é planejado para ser um paraíso, mas sim a cena de uma história em que a personalidade humana possa ser formada de acordo com o modelo de Cristo. Não se deve

²⁷ *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779), parte XI, editado por Kemp-Smith, Oxford: Clarendon Press, 1935, p. 251 [cf. Hume, D. *Diálogos sobre a Religião Natural*, São Paulo: Martins Fontes, 1992].

pensar o homem a partir da analogia com os animais de estimação, cujas vidas são tornadas tão agradáveis quanto possível, mas sim a partir da analogia com crianças humanas, que devem crescer até a vida adulta em um ambiente cujo propósito primário e mais importante não é o prazer imediato, mas a realização das potencialidades mais valiosas da personalidade humana.

É desnecessário dizer que essa caracterização de Deus como o Pai celestial não é só uma ilustração aleatória, mas uma analogia que está no centro da fé cristã. Jesus tratou a semelhança entre as atitudes de Deus para com os homens e as atitudes dos pais para com os seus filhos como sendo o modo mais adequado de pensar sobre Deus. E assim é também relevante para uma compreensão cristã deste mundo perguntar: como o amor dos pais exprime-se na sua influência sobre o ambiente em que os filhos crescerão? Penso que seja claro que um pai que ama seus filhos, e quer que eles se tornem os melhores seres humanos que possam ser, não trata os prazeres como o único e supremo valor. Certamente, buscamos prazeres para nossas crianças e temos grande satisfação em obtê-los para elas; mas não desejamos para elas prazeres não permitidos ao custo do florescimento de valores ainda maiores, como a integridade moral, altruísmo, compaixão, coragem, humor, reverência à verdade e, talvez acima de tudo, a capacidade de amar. Não agimos com a premissa de que o prazer é o fim supremo da vida; e se o florescimento desses outros valores algumas vezes entra em conflito com a provisão do prazer, preferimos que nossos filhos percam em prazer em vez de não chegarem a possuir e a ser possuídos por qualidades melhores e mais preciosas possíveis para a personalidade humana. Uma criança educada com o princípio de que o único ou supremo valor é o prazer provavelmente não se tornará um adulto eticamente maduro ou uma personalidade atrativa ou feliz. E, para a maioria dos pais, parece ser mais importante tentar desenvolver qualidades e força de caráter em seus filhos do que preencher a vida deles sempre com o grau máximo possível de prazer. Portanto, se

há uma verdadeira analogia entre o propósito de Deus para suas criaturas humanas e o de pais amorosos e sábios para os seus próprios filhos, temos de reconhecer que a presença do prazer e a ausência de dor não pode ser o fim supremo e superior em razão do qual o mundo existe. Este mundo tem de ser o lugar da edificação da alma. E o seu valor deve ser julgado não primariamente pela quantidade de prazer e dor que nele ocorra em um dado momento, mas por sua adequação ao seu propósito primário, o propósito de edificar a alma.²⁸

Falamos aqui sobre a natureza do mundo considerando-o simplesmente como o ambiente para a vida humana criado por Deus. Pois é principalmente nesse sentido que o mundo tem sido visto no pensamento ireniano e protestante.²⁹ No entanto, esse modo de pensar envolve o perigo de antropocentrismo, perigo contra o qual a tradição agostiniana e católica geralmente se protege ressaltando a relativa insignificância do homem no interior da totalidade do universo criado. O homem é apequenado na visão de mundo medieval pela multidão de anjos e arcanjos sobre ele – naturezas racionais não caídas que gozam da presença imediata de Deus, refletindo Sua glória no espelho imaculado das suas adorações. Contudo, essa criação superior perdeu em nosso mundo contemporâneo o seu apelo à imaginação. O seu lugar foi assumido, como um minimizador dos homens, pelas imensidões do espaço

²⁸ A frase “o vale da edificação da alma” foi cunhada pelo poeta John Keats em uma carta escrita ao seu irmão e à sua irmã em abril de 1819. Ele diz que “o cognome comum deste mundo entre os desorientados e supersticiosos é ‘vale de lágrimas’ do qual temos de ser redimidos por certa interposição arbitrária de Deus e levados ao Céu – que noção mais limitada e restrita! Chame o mundo se você quiser de ‘o vale da edificação da alma’”. Em sua carta, ele esboça uma teodiceia teleológica. “Você não vê”, ele pergunta, “quão necessário é um Mundo de Dores e problemas para educar uma Inteligência e torná-la uma Alma?” (*The Letters of John Keats*, ed. por M. B. Forman, Londres: Oxford University Press, 4ª ed., 1952, p. 334-335).

²⁹ De fato, Ireneu disse que “a criação é apropriada para o [as necessidades do] homem; pois o homem não foi feito para si mesmo, mas a criação foi feita para o homem” (*Adversus Haereses*, v. XXIX. 1), e Calvino disse que “porque sabemos que o universo foi estabelecido especialmente para a humanidade, deveríamos buscar esse propósito também em seu governo”. (*Institutas*, I. xvi. 6).

sideral e pela complexidade ilimitada do universo material que transcende o nosso conhecimento atual. À proporção que o ambiente espiritual imaginado pelo homem ocidental encolheu, os seus horizontes físicos se expandiram. Enquanto a criatura humana era anteriormente vista como um anexo insignificante ao mundo angelical, ela é agora vista como uma extravagância orgânica igualmente insignificante, gozando de um momento passageiro de consciência sobre a superfície de um dos planetas de uma estrela menor. Assim, a verdade que foi simbolizada em eras anteriores pela existência de multidões angélicas impressiona-nos hoje por meio da vastidão do universo físico, opondo-se ao egoísmo da nossa espécie e fazendo-nos sentir que essa imensa prodigalidade da existência pode dificilmente existir só em função do homem – por outro lado, a própria compreensão de que nem tudo é feito para o homem pode por si mesma ser salutar e benéfica ao homem!

No entanto, em vez de opor o homem e a natureza como objetos rivais do interesse de Deus, talvez tenhamos de acentuar a solidariedade do homem como um ser corpóreo com toda a ordem natural na qual ele está envolvido. Pois o homem é parte do mundo; e todos os atos e pensamento e imaginações são condicionadas pelo espaço e pelo tempo; separando-o da natureza, ele cessaria de ser humano. Portanto, podemos dizer que as belezas, grandezas e poderes, complexidades microscópicas e grandezas macroscópicas, as maravilhas e os terrores do mundo natural e da vida que pulsa nele, são desejados e valorizados pelo Criador em um ato criativo que enlaça o homem com a natureza. Por meio da matéria e da carne, Deus constrói uma via e tece um véu entre Ele mesmo e a criatura feita à Sua imagem. A natureza tem assim uma importância permanente; pois Deus colocou o homem em um ambiente criado e a realização final da nossa natureza em relação ao desígnio de Deus tomará por isso a forma de uma vida corpórea dentro de “um novo céu e uma nova terra”.³⁰ E como

³⁰ Apocalipse 21: 1.

na era atual o homem se move lentamente para essa realização por meio de uma peregrinação da sua vida terrena, assim também “toda a criação” “geme de esforço”, aguardando pelo tempo em que será “libertada da sua sujeição à decadência”.³¹

No entanto, mesmo que tenhamos reconhecimento pleno da importância permanente e do valor da ordem natural, temos ainda de insistir sobre o caráter especial do homem como uma criatura pessoal feita à imagem de Deus; e a nossa teodiceia tem de centrar-se sobre o processo de edificação da alma que acreditamos ter lugar na vida humana.

Eis, portanto, o ponto a partir do qual propomos relacionar as realidades do pecado e do sofrimento com o perfeito amor de um Criador onipotente. E como se tornará pouco a pouco evidente, a teodiceia que começa desse modo tem de ser escatológica ao final. Quer dizer, ao invés de olhar para o passado para encontrar a chave do mistério do mal, ela olha para o futuro e, de fato, para aquele futuro final em direção ao qual somente a fé pode olhar. Dada a concepção de uma intenção divina atuando no tempo humano e por meio dele para uma realização que se dará em sua completude além desse tempo, a nossa teodiceia tem de encontrar o significado do mal no papel que ele tem a desempenhar na realização desse propósito; e tem de encontrar sua justificação para todo o processo na magnitude do bem para o qual ele conduz. O bem que ultrapassa todo o mal não é um paraíso há muito perdido, mas o reino que está ainda por vir em toda a sua glória e permanência.

Desse ponto de vista, temos de falar sobre o mal moral; sobre a dor, incluindo a dor dos animais inferiores; sobre as formas de sofrimento caracteristicamente humanas e superiores; e sobre a relação de tudo isso com a vontade de Deus como foi revelada em Jesus Cristo.

³¹ Romanos 8: 21-22.

CAPÍTULO 13

O mal moral

13.1 A forma do pecado

O conceito religioso do pecado cobre os domínios de duas ideias éticas básicas, a ideia de ação má e do caráter moral mau. Mas ele difere de uma combinação dessas noções puramente éticas por colocá-las em um contexto teológico e interpretar as falhas humanas em questão como expressões de uma relação errada com Deus.

Visto que algo defeituoso é mais bem entendido por contraste com a norma da qual ele se afasta, a natureza dessa relação errada pode ser investigada pela consideração do que seria uma relação correta com Deus, mesmo que esta represente um ideal que não tenha sido exemplificado (com uma exceção) na história humana. A relação ideal de uma pessoa humana com Deus consistiria em uma consciência vívida, ao mesmo tempo feliz e aterrorizante, de Deus, e uma subsequente adoração completa à Bondade e ao amor infinitos por meio do serviço obediente aos Seus propósitos no campo da criação. Conhecer o centro criativo da realidade como um amor pessoal seria aceitar de bom grado a própria condição de criatura, totalmente insignificante e ainda assim amada e valorizada pela livre graça de Deus, no interior de um universo que totalmente depende da Sua atividade.

Esse conhecimento de Deus tornaria impossível o egoísmo natural em que cada um se vê como o centro do próprio mundo, enquanto a consciência do cuidado universal de Deus e do Seu amor tornariam desnecessária aquela preocupação protetora consigo mesmo por meio da qual buscamos salvaguardar nossos próprios interesses em uma competição imaginada com nossos pares. Pois se Deus fosse conhecido igualmente como o Pai de todos os homens e o Senhor de toda a história, não haveria necessidade da luta de uns contra outros por uma porção do Seu amor. Por isso, um ser humano que viveu em uma relação totalmente correta com Deus não seria defensivo, temeroso ou avarento. Ele seria salvo das ansiedades egoístas pelo conhecimento de que o seu próprio bem-estar é parte do bem abrangente do Reino de Deus e é garantido para sempre pela soberania divina. Uma consciência suficientemente vívida do nosso Criador e Pai celestial como o fundamento do amor e do poder excluiria assim aquela preocupação consigo mesmo que se exprime na ganância, suspeita, crueldade e o desejo de ter poder sobre as outras pessoas.

Mas quem é retratado por essa imagem do homem vivendo em uma relação correta com Deus? De acordo com a reivindicação da fé cristã, somente um homem: Jesus, que foi o Cristo. Nascido no fluxo da vida humana que corre neste canal errado, Jesus, não obstante, viveu em perfeita obediência à vontade do seu Pai. Ele assim representou um propósito superior que estava em conflito com a dinâmica prevalente na sociedade humana e, como um agente humano vulnerável desse propósito superior, ele encontrou a morte que decisivamente iluminou o horror da vida humana separada de Deus e a profundidade do amor divino que entra tão custosamente em ação a fim de resgatar-nos desse horror. No entanto, com exceção desse indivíduo, todos os homens sempre (até onde sabemos) foram e são em vários graus autocentrados em vez de centrados em Deus, preocupados mais com os próprios bens do que com a realização dos propósitos maiores de Deus.

Felizmente, é também obviamente verdadeiro que a história humana é iluminada pelo heroísmo, autossacrifício, amor e compaixão. Mas esses reflexos de luz apenas colocam em um contraste mais sombrio o envolvente e crônico egoísmo humano do qual emanam tantas formas de males feitos pelos homens. A crueldade, a ganância, o desamor, a ambição sem escrúpulos, a suspeita mesquinha com suas imensas produções de miséria humana, são todas elas expressões do ateísmo prático que Santo Agostinho diagnosticou como o coração curvado sobre si mesmo. De fato, de longe a maior quantidade de sofrimento humano é devida ou totalmente ou em parte a ações ou falta de ações de outros seres humanos. Não são só as dores que oprimem a mente de Hamlet

A ofensa do opressor, o insulto do orgulhoso
As pontadas do amor humilhado, os atrasos da lei
A prepotência oficial, e o desdém
Que o mérito paciente recebe dos inúteis...¹

mas também, em nossa era de conquistas científicas, os males da subnutrição e da pobreza em massa, como também as várias formas de injustiça social e de exploração, e o antigo flagelo da guerra e as graves distorções da vida humana devidas à preparação para a guerra, são todos eles males causados pelos homens. Esse vasto domínio e esse profundo pesar expõem o triste tema da crueldade do homem com o próprio homem. Além disso, a extensão do fracasso moral e pessoal pode bem ser bem maior do que parece. Não podemos agora colocar um limite à proporção que os fatores mentais e emocionais, tanto individuais quanto

¹ *Th' oppressor's wrong, the proud man's contumely,
The pangs of dispriz'd love, the law's delay,
The insolence of office, and the spurns
That patient merit of th' unworthy take...*
Hamlet III, I.

coletivos, entram na nossa propensão à doença e acidentes físicos. Trata-se de um fato que mais do que a metade dos leitos hospitalares nos países mais “avançados” são ocupados por pacientes sofrendo de condições para as quais a mente foi um fator contribuinte principal. Além disso, pode ser que a propensão a acidentes e a falta de resistência a doenças sejam em larga medida causadas ou promovidas por fatores psicológicos. Até onde isso é verdade – esse ponto que não podemos definir precisamente no atual estado da medicina psicossomática –, podemos dizer que a incidência de doenças poderia ser muito menor ou mesmo não existir se essas condições psíquicas fossem suficientemente favoráveis.

O pecado, portanto, é uma desorientação no próprio núcleo do ser do homem em que ele se encontra em uma relação com a Fonte e o Senhor da sua vida e o Determinador do seu destino. Que essa relação vertical afete todas as nossas relações horizontais no domínio da criação, de tal modo que a nossa pecaminosidade exprime-se em várias formas de relações com os nossos pares e com o mundo natural que são cindidas, distorcidas, pervertidas, ou destruídas, e em atitudes correspondentes erradas para conosco como seres inseridos tanto na natureza como na sociedade humana. E porque o pecado assim pertence à nossa natureza mais íntima e é ao mesmo tempo a fonte de tantas formas de mal, ele é visto usualmente, e corretamente, como constituindo o núcleo do problema do mal. Por isso, nesse ponto central, o problema da teodiceia toma a forma: por que um Criador onipotente, onisciente, e infinitamente bom e amoroso permitiu o pecado em Seu universo?

13.2 A tradicional defesa do livre-arbítrio

A resposta cristã para essa questão, tanto no tipo agostiniano quanto no tipo ireniano de teodiceia, sempre foi centrada na liberdade e responsabilidade do homem

como um ser finito pessoal. Recentemente, essa resposta foi criticamente discutida nos periódicos filosóficos sob o nome de “defesa do livre-arbítrio”.² A discussão tem sido de grande valor para clarificar os temas envolvidos, e como um resultado é evidente que a defesa do livre-arbítrio plenamente desenvolvida consiste em três estágios.

O primeiro estágio estabelece uma concepção da onipotência divina. Argumenta-se que o poder absoluto de Deus não significa que Ele possa fazer qualquer coisa, se aí incluímos que ele possa fazer autocontradições tais como criar um círculo quadrado, ou um cavalo que não tenha qualquer característica de um cavalo, ou um objeto cuja superfície seja e não seja completamente vermelha ao mesmo tempo. A autocontradição, o absurdo lógico, não está no âmbito da onipotência divina; pois a autocontradição, sendo uma forma de expressão logicamente sem sentido, não descreve qualquer coisa que possa ou não ser feita. Como Aquino comenta, “seria mais apropriado dizer que tais coisas não podem ser feitas do que dizer que Deus não pode fazê-las”.³ Assim, por exemplo, Deus jamais fará um triângulo de quatro lados. Mas isso não é porque Ele não possa fazer figuras de quatro ou qualquer número de lados, e sim porque o significado da expressão “triângulo” é tal que jamais seria correto chamar uma figura de quatro lados de triângulo. Claramente, isso não envolve qualquer limitação do poder de Deus tal que, se Ele tivesse um poder ainda maior, Ele seria capaz de engendrar esses absurdos lógicos. Nem mesmo um poder infinito poderia adotar uma forma de expressão sem sentido como um programa para a ação.

² J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *Mind*, Abril, 1955; Antony Flew, “Divine Omnipotence and Human Freedom”, publicado na antologia editada por Flew e MacIntyre, *New Essays on Philosophical Theology*, Londres, S. C. M. Press, 1955; S. A. Grave, “On Evil and Omnipotence”, *Mind*, Abril, 1956; P. M. Farrell, “Evil and Omnipotence”, *Mind*, Julho, 1958; Ninian Smart, “Omnipotence, Evil and Supermen”, *Philosophy*, apr., 1961; e réplica nesta última revista de Flew, Jan., 1962, e Mackie, apr. 1962. Os artigos de Mackie “Evil and Omnipotence” e de Smart “Omnipotence, Evil and Supermen” foram também publicados na antologia editada por Nelson Pike, *God and Evil*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall Inc., 1964.

³ *Suma Teológica*, I, Q. XXV, a. 3.

Penso que primeira fase do argumento seja claramente sólida, e visto que ela é também admitida pelos críticos recentes da defesa do livre-arbítrio,⁴ eu não avançarei uma defesa adicional dessa primeira fase na continuação da minha exposição.

A segunda fase do argumento reivindica que há uma conexão necessária entre a personalidade e a liberdade moral tal que a ideia de uma criação de seres pessoais que não fossem livres para escolher erradamente assim como o são para escolher corretamente é autocontraditória e, portanto, não se encontraria no âmbito da onipotência divina. Se o homem deve existir como um ser capaz de entrar em uma relação pessoal com o seu Criador, e não só como um mero fantoche, ele tem de ser dotado da dádiva incontrollável da liberdade. Pois a liberdade, incluindo a liberdade moral, é um elemento essencial no que conhecemos como uma vida pessoal distinta de uma vida não pessoal. Para ser uma pessoa, o homem tem de ser livre para escolher o certo ou o errado. Ele tem de ser um agente moralmente responsável com um poder real de escolha moral. Sem dúvida, Deus poderia, contrariamente, ter criado algum outro tipo de ser, sem qualquer liberdade de escolha e, portanto, sem qualquer possibilidade de fazer escolhas erradas. Mas de fato Ele escolheu criar pessoas e podemos apenas aceitar essa decisão como básica para nossa existência e tratá-la como uma premissa do nosso pensamento.⁵

Essa segunda fase do argumento, assim como a primeira, parece ser sólida e da mesma forma não é colocada em questão pelos críticos contemporâneos da defesa do livre-arbítrio. Portanto, eu não elaborarei ou defenderei mais essa fase.

⁴ Veja J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *Mind*, 1955, p. 203; e Antony Flew, “Divine Omnipotence and Human Freedom”, *New Essays on Philosophical Theology*, Londres, S. C. M. Press, 1955, p. 145.

⁵ Depois de refletir sobre a questão, poucos se mostrariam dispostos a seguir T. H. Huxley: “Declaro que se um grande Poder concordasse em me levar a pensar sempre o que é verdadeiro e a fazer sempre o que é correto, sob a condição de tornar-me um tipo de relógio... eu prontamente fecharia o negócio”. *Collected Essays*, v. I, Londres: Macmillan & Co., 1894, p. 192-193.

13.3 A crítica recente à defesa do livre-arbítrio

A discussão atual centra-se na terceira fase. Concedido que Deus criará pessoas finitas e não só fantoches ou autômatos e que essas pessoas têm de ser genuinamente livres, Deus não poderia ainda ter feito os homens de tal modo que eles sempre fizessem livremente o que fosse correto? Pois as pessoas humanas, mesmo que dotadas de algum grau de liberdade e responsabilidade, variam sensivelmente em suas tendências para pecar. O santo, em uma ponta da escala, de quem podemos dizer que seja logicamente possível, mas moralmente impossível, pecar, e o monstro humano depravado e pervertido na outra ponta, de quem podemos dizer que é logicamente possível, mas moralmente impossível, não pecar, são igualmente pessoas. Supomos que ambos possuam a liberdade que é a base da responsabilidade moral e a base da imputação do louvor e da censura. Acerca de uma pessoa moralmente perfeita seria então verdadeiro dizer que é logicamente possível que ela peque, mas de fato jamais pecará, seja porque ela não tem inclinação para pecar ou porque ela é tão fortemente orientada para o bem que sempre controla as tentações com as quais se depara. Toda a sua natureza seria perfeita (mesmo que pudesse conter a tensão da superação de tentações) e, por isso, as ações que brotassem dessa natureza constituiriam respostas perfeitas ao seu ambiente. Que a perfeição moral seja compatível com a sujeição a tentações é estabelecido, para a crença cristã, pela existência do Cristo, que “foi tentado assim como nós, mas sem cair no pecado”.⁶ Portanto, pareceria que uma divindade onipotente, criando *ex nihilo* e determinando apenas por Sua própria vontade soberana tanto a natureza dos seres que Ele criou quanto o caráter do ambiente em que Ele os colocou, poderia, caso assim o desejasse, produzir pessoas perfeitas que, mesmo que fossem livres para pecar e talvez até tentadas a pecar, permanecessem para sempre puras.

⁶ Hebreus, 4: 15.

Antony Flew e J. L. Mackie, escrevendo de forma independente, recentemente avançaram esse ataque contra a defesa do livre-arbítrio, argumentando que Deus poderia ter feito as criaturas humanas de tal forma que elas sempre escolhessem livremente o que fosse correto.

Flew começa definindo uma ação livre como uma ação que não é externamente forçada, mas brota da natureza do agente.⁷ Ele afirma que esse é o modo como a palavra “livre” seria normalmente usada; e oferece como um caso paradigmático de ação livre a escolha de um rapaz da moça com quem ele quer casar. Essa é uma decisão livre, não no sentido de que ela seja arbitrária ou não relacionada com toda a sua constituição psicológica e com o curso da sua vida até aquele momento, ou que ela seja imprevisível para quem o conhece bem, mas simplesmente no sentido de que ela é a *sua* escolha, que tem origem na sua própria natureza e à qual se chegou sem uma coerção de fora. (Isso corresponde exatamente ao tipo de liberdade que Calvino atribui ao homem e com base na qual ele mantém que o homem é responsável por seus pecados.)⁸

O próximo passo de Flew é ressaltar que, dada essa definição da ação livre, agir livremente não é incompatível com as ações serem causadas. Pelo contrário, somos sempre levados a agir como agimos – as nossas ações são causadas por nossas próprias naturezas consideradas em suas totalidades. Se fôssemos pessoas diferentes, agiríamos diferente; porém sendo precisamente as pessoas que somos, agimos do modo como agimos. Por isso, pareceria que Deus, inicialmente

⁷ Flew, “Divine Omnipotence and Human Freedom”, *New Essays on Philosophical Theology*, Londres, S. C. M. Press, 1955, p. 149-151.

⁸ Veja, por exemplo, as *Institutas* de Calvino, II, III, 5 (Em outro ponto Calvino concede que teria sido possível para Deus ter feito o homem de tal modo que o homem “não pudesse ou não quisesse pecar”. “Uma tal natureza”, ele continua, “teria sido de fato excelente. Mas disputar com Deus nesse ponto preciso, como se ele tivesse de tê-la concedido ao homem, é mais do que iníquo, considerando que estava em seu poder dar o quanto ele quisesse” (*Institutas*, I. xv. 8)).

dando-nos a natureza a partir da qual nos comportamos como o fazemos, poderia ter dado a nós uma natureza que sempre levasse livremente a ações corretas. Assim, Flew afirma, “a onipotência poderia ter criado, e poderíamos sem contradição dizer que ela tenha criado, pessoas que sempre, como se fosse algo óbvio, escolhessem fazer a coisa certa”.⁹ Essa é a essência do argumento de Flew. Ele pode ser concentrado em uma única questão: se Deus nos criou, por que Ele não nos criou de tal modo que sempre quiséssemos fazer o que é correto?

A adequação da definição de Flew do livre-arbítrio, como sendo simplesmente a ausência de coerção externa, certamente pode ser questionada, e de fato argumentarei posteriormente que a concepção cristã do propósito divino para o homem requer como um postulado uma noção de livre-arbítrio como uma capacidade de escolha cujo resultado seja em princípio imprevisível. Contudo, buscarei mostrar por meio de uma crítica interna a inadequação do argumento de Flew-Mackie e como ela aponta para a necessidade de uma concepção ampliada da liberdade. No entanto, consideremos primeiramente outra formulação da crítica que enfrentamos. J. L. Mackie formula a sua crítica assim:

Se não há impossibilidade lógica em um homem escolher livremente o bem em uma ou várias ocasiões, não pode haver uma impossibilidade lógica em escolher o bem em todas as ocasiões. Deus não fora, pois, confrontado com a escolha entre fazer um autômato inocente e fazer seres que, agindo livremente, algumas vezes errassem: estava aberta para ele a possibilidade obviamente melhor de fazer seres que agissem livremente, mas sempre corretamente. Que ele não tenha lançado mão dessa possibilidade é claramente inconsistente com o seu ser ao mesmo tempo onipotente e totalmente bom.¹⁰

⁹ Flew, “Divine Omnipotence and Human Freedom”, *New Essays on Philosophical Theology*, Londres, S. C. M. Press, 1955, p. 152.

¹⁰ “Evil and Omnipotence”, *Mind*, 1955, p. 209.

Em uma réplica posterior aos seus críticos,¹¹ Mackie nota uma progressão de três questões que surgem; e será útil discutir o problema nos mesmos três estágios.

A primeira questão é esta: admitido que seja logicamente possível que um homem escolha livremente o bem em uma ocasião, é também logicamente possível que todos os homens sempre façam o mesmo? Há, em outras palavras, qualquer contradição lógica na ideia de todos os homens sempre agindo retamente, e fazendo isso por suas próprias escolhas livres, sem coerção externa? Claramente, a resposta do teólogo cristão tem de ser que é logicamente possível, visto que isso pertence à realização do propósito de Deus para a vida humana.

Uma segunda questão então surge: admitido que seja logicamente possível que os homens sempre escolham livremente o bem, é também logicamente possível que eles sejam *de tal modo constituídos* que sempre livremente escolham o bem? Em outros termos, há qualquer contradição lógica na ideia dos homens sendo por natureza tais que eles sempre espontaneamente queiram fazer a coisa certa, de tal forma que por um desejo próprio e livre eles vivam vidas moralmente impecáveis?

Um dos pontos mais interessantes da discussão recente nos periódicos filosóficos focou sobre essa questão. Ninian Smart¹² caracterizou a reivindicação de que os homens poderiam ter sido criados totalmente bons como “a tese da Utopia”, e atacou-a dizendo que “O conceito de *bem* aplicado aos humanos conecta-se com outros conceitos tais como *tentação*, *coragem*, *generosidade*, etc. Esses conceitos não têm uma aplicação clara se os homens forem criados totalmente bons”.¹³ Ele afirma que a noção de bondade seria esvaziada de conteúdo se não houvesse experiências como a tentação e, portanto, nenhuma ocasião para escolher o bem como distinto de escolher o mal. Imaginando uma situação assim, ele diz:

¹¹ “Theism and Utopia”, *Philosophy*, v. XXXVII, n. 140, apr. 1962.

¹² “Omnipotence, Evil and Superman” *Philosophy*, apr. 1961.

¹³ *Ibid.*, p. 188.

Penso que nenhuma das razões comuns para chamar os homens de bons teria lugar nessa Utopia. Considere um desses seres inocentes. Você dirá que ele é totalmente bom? Realmente? Ele foi corajoso? Não, você responderá, não exatamente, pois essas criaturas não sentem o medo. Então talvez ele seja generoso com os amigos? Não exatamente, você responderá, pois não se coloca em questão que ele não seja generoso. Ela resistiu a tentações? Não, não realmente, pois não há tentações (nada que você realmente possa chamar de tentações)...¹⁴

A conclusão de Smart é que:

o conceito de *bondade* é aplicado a seres de um certo tipo, seres que são sujeitos a tentações, possuem inclinações, têm medo, tendem a se preservar e assim por diante; e se fossem imunes ao mal, eles teriam de ser feitos de outro modo. Mas torna-se logo manifesto que reconstruí-los significaria que a atribuição de bondade se tornaria ininteligível, pois as razões por que os homens são chamados de bons e maus têm uma conexão com a natureza humana tal como constatamos empiricamente que ela seja. A asserção moral é incrustada no cósmico *status quo*.¹⁵

Esse é um argumento persuasivo; apesar disso, a contribuição que ele oferece para a defesa do livre-arbítrio não deve ser sobrevalorizada. Smart mostrou que um ser moralmente sem tentações não pode ser propriamente descrito como bom da mesma forma que esse termo é usado normalmente na discussão ética. Uma criação que não está sujeita à tentação, ou ao medo, à luxúria, à inveja, ao pânico, à ânsia, ou a qualquer outra condição desmoralizante, sem dúvida seria inocente, mas ela não poderia ser justificadamente louvada como moralmente

¹⁴ “Omnipotence, Evil and Supermen” *Philosophy*, apr. 1961, p. 192.

¹⁵ *Ibid.*, p. 190-191.

boa. A fim de possuir uma bondade positiva, os homens têm de ser criaturas mutáveis, sujeitas a pelo menos algumas formas de tentação. Essa é a conclusão válida do raciocínio de Smart. Mas como Flew e Mackie observam em suas réplicas a Smart,¹⁶ eles podem admitir isso sem que suas posições principais sejam afetadas. Pois suas alegações são que os homens poderiam ter sido de tal modo constituídos que seriam mais resistentes à tentação do que são – de fato, mais resistentes o bastante para não caírem. E o raciocínio de Smart não exclui essa ideia. Ele permanece como uma possibilidade; e a crítica de Flew-Mackie retorna: Por que Deus não efetivou essa possibilidade em sua criação inicial da humanidade? Por que Ele não fez os homens de tal modo que eles, a partir dos seus próprios recursos morais dados por Deus, sempre superassem as tentações e livremente agissem de maneira correta?

13.4 A relação pessoal divino-humano

É possível desenvolver um argumento que excluirá isso como sendo impossível? Podemos, por exemplo, fazer uma distinção e reivindicar que mesmo não havendo contradição na ideia dos homens sendo de tal modo constituídos que eles livremente sempre ajam retamente, mas, apesar disso, que ainda haveria uma contradição na ideia de Deus formá-los de tal modo que se *garanta de antemão* que eles livremente sempre agirão corretamente? Aqui nos movemos para a terceira das questões levantadas na progressão de Mackie: concedido que seja logicamente possível que os homens fossem de tal modo constituídos que eles livremente sempre escolhessem o bem, é também logicamente possível que Deus os fizesse assim?

¹⁶ Antony Flew, “Are Ninian Smart’s Temptations Irresistible?”, *Philosophy*, v. XXXVII, n. 139, jan.1962, p. 58; J. L. Mackie, “Theism and Utopia”, *Philosophy*, abr. 1962, p. 155.

Nesse ponto o argumento de Mackie é bem simples: “Se o fato de eles serem desse tipo é logicamente possível, é logicamente possível que Deus os faça assim”.¹⁷

A conclusão de Mackie parece inegável. Mas tendo admitido isso, há uma quarta questão a ser formulada. Ela surge de um aspecto importante da crença cristã que Mackie (assim como Flew) não considera. De acordo com o cristianismo, o propósito divino para os homens não é só que eles livremente ajam corretamente uns em relação aos outros, mas que eles também entrem livremente em uma relação pessoal filial com Deus. Em outros termos, há uma dimensão religiosa assim como há uma dimensão ética nesse propósito. Portanto, tendo concedido que seria logicamente possível para Deus fazer os homens de tal modo que eles livremente sempre agissem corretamente uns em relação aos outros, temos de seguir adiante e formular outra questão: é logicamente possível para Deus criar os homens de tal modo que eles respondam livremente ao seu chamado com amor, confiança e fé?

Creio que a resposta seja negativa. As razões para essa resposta podem ser apresentadas por meio de uma analogia com a sugestão pós-hipnótica, que Flew usa a esse respeito.¹⁸ Sob hipnose, um paciente pode receber uma série de instruções que ele deve executar depois de despertar – digamos, ir em um determinado momento até certa biblioteca e tomar de empréstimo certo livro – e ao mesmo tempo ele pode receber a ordem de esquecer o fato de ter recebido essas instruções. Saindo do transe hipnótico, ele obedientemente não se lembrará do que aconteceu com ele, mas apesar disso sentirá no momento certo um desejo imperioso de ir até a biblioteca e tomar de empréstimo o livro, um desejo que os recursos usuais do intelecto educado não terão dificuldade de racionalizar. O paciente cumprirá assim os comandos do hipnotizador, embora pareça a si

¹⁷ “Theism and Utopia”, *Philosophy*, abr. 1962, p. 157.

¹⁸ Flew, “Are Ninian Smart’s Temptations Irresistible?”, *Philosophy*, v. XXXVII, n. 139, jan.1962, p. 161 e seguintes.

mesmo e aos outros estar fazendo isso por sua livre vontade e por suas próprias razões suficientes. Em termos da definição de um ato livre como um ato que não é externamente forçado, mas que se segue do caráter do agente, as ações de alguém realizando sugestões pós-hipnóticas são ações livres e o paciente é um agente livre na realização delas. Apesar disso, levando em consideração uma situação mais ampla, incluindo o transe hipnótico prévio, temos de dizer que o paciente no que diz respeito a essas ações não é livre *em relação ao hipnotizador*. Em relação ao hipnotizador, ele é um tipo de fantoche ou instrumento. E se a sugestão do hipnotizador tivesse sido que o paciente concordasse com ele sobre alguma questão controversa ou, aproximando-se de uma analogia com a relação com Deus, confiasse no hipnotizador, ou o amasse, ou devotamente o servisse, haveria algo inautêntico sobre a confiança, o amor ou o serviço resultantes. Eles seriam inautênticos no sentido de que para o hipnotizador, que sabe que ele mesmo diretamente implantou essas atitudes pessoais por meio de suas técnicas profissionais, haveria uma diferença crucial entre o respeito, a confiança e amizade do paciente e aquela de uma pessoa cuja mente não tenha sido condicionada por sugestão hipnótica. Ele encararia e avaliaria as duas atitudes de maneiras muito diferentes. A amizade e confiança pós-hipnóticas do seu paciente representam um resultado puramente técnico, enquanto a amizade e confiança no outro caso representariam uma resposta às suas próprias qualidades e méritos pessoais. A diferença seria aquela que há entre as atitudes genuínas e espúrias – genuínas e espúrias não em relação às suas qualidades presentes observadas e sentidas, mas em relação aos modos que foram originadas. Pois faz parte da natureza essencial das atitudes pessoais “fiduciárias” como a confiança, o respeito, e a afeição que elas surjam em um ser livre como respostas não forçadas a qualidades pessoais de outros seres. Se a confiança, o amor, a admiração, o respeito, a afeição, são produzidos por algum tipo de manipulação psicológica que coloca de lado o

centro da personalidade consciente responsável, então eles não são confiança e amor, etc. verdadeiros, mas coisas de uma natureza e qualidade completamente diferentes que não têm o mesmo valor nos contextos da vida e das relações pessoais. As atitudes fiduciárias autênticas são tais que é impossível – logicamente impossível – que elas sejam produzidas por uma manipulação miraculosa: “é logicamente impossível para Deus obter de você um amor não forçado por qualquer coisa que venha de fora de você mesmo e ao mesmo tempo forçá-lo a isso”.¹⁹

Pois se Deus tivesse feito o que Mackie e Flew afirmam que ele deveria ter feito, isto é, feito a natureza dos homens de tal modo que eles de forma livre sempre agissem retamente, Ele estaria em uma relação com Suas criaturas humanas comparável àquela do hipnotista e seu paciente. Quer dizer, Ele teria pré-selecionado as respostas aos nossos ambientes, de uns em relação aos outros e em relação a Ele mesmo de tal modo que, embora essas respostas fossem, do nosso ponto de vista, livres e espontâneas, eles não seriam livres do ponto de vista de Deus. Apenas ele saberia que as nossas ações e atitudes, mesmo brotando dos nossos próprios caracteres, foram de fato determinadas por Sua fabricação inicial dessa natureza e do seu ambiente. Enquanto pensarmos acerca do propósito de Deus para o homem, como o faz Mackie, exclusivamente em termos das ações do homem em relação a seus semelhantes, como um agente moral em uma sociedade humana, não há contradição na ideia de Deus criar os seres humanos de tal forma que eles de forma livre sempre ajam retamente. Contudo, se procedemos do ponto de vista cristão segundo o qual Deus busca a resposta livre do homem diante d’Ele mesmo na fé, confiança e obediência, vemos a necessidade de colocar

¹⁹ John Wisdom, “God and Evil”, *Mind*, v. XLIV, Jan. 1935, p. 10. O artigo de Wisdom é uma defesa importante da posição de que “é possível que haja ou que haverá neste mundo algo, digamos, o reino dos céus, de tão grande valor que qualquer mundo sem ela seria pior do que este mundo e que os males presentes são uma condição necessária para tanto”. (p. 4).

a nossa quarta questão e de oferecer uma resposta negativa a ela. Não seria logicamente possível para Deus fazer os homens de tal forma que se pudesse garantir que eles respondessem a Ele mesmo na forma da confiança e do amor genuínos. A natureza dessas atitudes pessoais exclui que elas sejam causadas desse modo. Assim como a confiança no hipnotizador e a devoção a ele careceriam para este último do valor de uma confiança e devoção livremente oferecidas, assim também a nossa adoração e obediência a Deus careceria para Ele do valor de uma adoração e obediência livremente oferecidas. Seríamos, em relação a Deus, meros fantoches, impossibilitados de entrar em uma relação verdadeiramente pessoal com Ele.

De fato, pode haver grande valor em um universo de seres criados que respondam a Deus com um amor, uma confiança e uma adoração livremente concedidos que Ele mesmo tenha causado por meio da formação inicial das suas naturezas. Mas se as analogias humanas nos autorizam a falar de Deus, temos de insistir que um universo desses poderia ser apenas um universo pobre de segunda comparado a um universo em que os seres criados, cujas respostas a Deus não fossem assim “fixadas” previamente, viessem livremente a amar, a confiar e a adorar a Deus. E se atribuímos o fim último e superior a Deus, temos de declarar ser autocontraditória a ideia de Deus criar os homens de tal forma que eles irão inevitavelmente responder positivamente a Ele.²⁰

Resumindo essa réplica proposta contra a crítica de Flew-Mackie: Deus pode sem contradição ser concebido como tendo constituído os homens de tal forma que se poderia garantir que eles sempre livremente agissem corretamente uns em

²⁰ W. D. Hudson argumenta essencialmente a mesma coisa em “An Attempt to Defend Theism”, *Philosophy*, v. XXXIX, n. 147, Jan. 1964, p. 20. Para uma resposta diferente à objeção de Flew-Mackie, afirmando que a noção de seres que são criados de tal modo que eles sempre livremente agirão corretamente é uma noção logicamente incoerente, veja Alvin Plantinga, “The Free Will Defense”, *Philosophy in America*, editado por Max Black, Londres: Allen & Unwin Ltd., 1965.

relação aos outros. Mas Ele não pode sem contradição ser concebido como tendo constituído os homens de tal forma que se poderia garantir que eles livremente respondessem a Ele com fé, amor e adoração autênticos. A contradição envolvida aqui seria uma contradição entre a ideia de A amando e devotando-se a B, B valorizando esse amor como uma resposta genuína e livre a ele e ao mesmo tempo sabendo que ele mesmo construiu ou manipulou a mente de A de tal modo a produzir esse amor e essa devoção. O caso imaginado da hipnose revela essa contradição a respeito das relações entre dois seres humanos e, por analogia, aplicamos a mesma lógica das atitudes pessoais à relação entre Deus e o homem.

13.5 A liberdade como criatividade limitada

O argumento apontou para a necessidade de uma concepção mais forte da liberdade do homem em relação a Deus do que aquela usada por Mackie e Flew. Parece não haver razão para a criação de pessoas finitas a não ser que elas passam a ser dotadas de um grau de genuína liberdade e independência em relação ao Criador. Pois só então elas serão capazes de uma autêntica relação pessoal com Ele.

Mas como deve ser definida essa liberdade responsável da criatura? Não basta dizer que uma ação livre é indeterminada mesmo pela natureza do agente. Pois divorciar a ação do agente seria identificar a liberdade com o comportamento aleatório.²¹ Essa não é a concepção da liberdade geralmente usada nas discussões éticas. Uma ação moralmente responsável não é vista como livre no sentido de que ela é aleatória e indeterminada, mas, pelo contrário, como sendo determinada por princípios éticos ou demandas de valores. E a ação pessoal em

²¹ Veja J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *Mind*, 1955, p. 209, e “Theism and Utopia”, *Philosophy*, Apr. 1962, p. 156-157.

geral é usualmente vista como exprimindo o caráter individual do agente em interação com a sua situação. Com efeito, o fato de que suas ações nascem do seu caráter e exprimem sua personalidade é precisamente o que as tornam as *suas* ações, pelas quais ele é moralmente imputável. É muito difícil ver como conceitos como responsabilidade e obrigação poderiam ter qualquer aplicação se as volições humanas ocorressem aleatoriamente em vez de brotarem da natureza individual do agente. De um ponto de vista ético, o custo de identificar a liberdade com a aleatoriedade volitiva seria tão grande a ponto de ser proibitivo.

Haveria ainda um terceiro conceito de liberdade tal que, por um lado, uma ação livre não seja encarada como a obra inevitável do caráter de um homem e, por outro, não seja uma ocorrência meramente aleatória? Esse conceito de liberdade existe e realmente ele parece intuitivamente mais adequado à nossa experiência comum como agentes morais. Contudo, ele não é fácil de definir. Trata-se de modo geral da noção de liberdade como uma criatividade limitada. Essa noção tem de ser concebida como envolvendo um elemento de imprevisibilidade; porque mesmo que a ação proceda da natureza do agente, a natureza da qual ela procede é a de um “eu atual e vivo no momento de decisão”.²² Assim, mesmo que a ação livre surja do caráter do agente, ela não surge de uma forma totalmente determinada e previsível. Ela é amplamente, mas não totalmente, prefigurada no estado prévio do agente. Pois o caráter é em si mesmo parcialmente formado e algumas vezes parcialmente reformado no próprio momento da decisão livre.

Esse conceito de liberdade parece ser um postulado necessário da perspectiva cristã sobre a relação entre o homem e Deus. O ponto primário em que ele é exigido é aquele em que o homem em sua liberdade está inclinado a se tornar ciente de

²² Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection*, LaSalle, Illinois: Open Court, 1962, p. 20. A exposição plena e a defesa mais adequada dessa concepção de liberdade conhecida por mim é a de C. A. Campbell em *On Selfhood and Godhood*, Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1957, cap. 9.

Deus ou relutante. Pois é a liberdade *cognitiva* do homem em relação ao próprio Criador que se tem de acentuar. E o conceito de liberdade como criatividade tornaria possível falar de Deus como oferecendo às Suas criaturas uma autonomia genuína, mesmo que limitada. Podemos entender que Ele forma os homens por meio de um longo processo evolucionário e deixa-os livres para responder ou não responder a Ele com uma fé não coagida. Porém não sei como a liberdade neste ponto pode ser provada. Contudo, mesmo ao defendê-la de modo filosoficamente questionável, o único modo pelo qual ela pode ser defendida, apontamos para a nossa própria condição imediatamente intuída de seres responsáveis.²³ Conhecemos essa criatividade a partir de dentro em nossos próprios momentos de escolha responsável moral; e podemos inferi-la como uma pressuposição da teologia cristã. Mas talvez ela não possa ser independentemente estabelecida por análise filosófica. Talvez, como diz Kierkegaard, “o fato de que Deus poderia criar seres livres em relação a Ele mesmo é a cruz que a filosofia não pode carregar, mas na qual permanece presa”.²⁴

No entanto, embora a crítica de Flew-Mackie da defesa do livre-arbítrio falhe, e revele ao mesmo tempo a necessidade para a teologia dessa concepção mais forte da liberdade humana, essa liberdade não pode ainda salvar a defesa do livre-arbítrio. Pois embora a teodiceia tradicional possa resistir àquele ataque externo, ela contém no seu interior tensões e pressões que não pode suportar.

13.6 A quase inevitabilidade da queda

Consideremos um ser “não caído” exercendo essa liberdade criativa em um ambiente “não caído”. A escolha básica dada a ele é entre a centralização em Deus

²³ Veja D. M. MacKinnon, *A Study in Ethical Theory*, Londres: A. & C. Black, 1957, cap. 4.

²⁴ *The Journals of Soren Kierkegaard*, Londres: Oxford University Press, 1938, p. 58. Registro de 22 de abril de 1838. (traduzido para o inglês por Alexander Dru).

ou a centralização em si mesmo, obediência ou desobediência. Vamos supor ainda que o próprio fato da sua finitude envolva a possibilidade – junto com a consciência dessa possibilidade – de estar insatisfeito com sua própria condição inferior em relação a Deus e, por isso, uma tentação para renunciar à sua livre aliança com o Criador e usurpar para si mesmo uma autonomia imaginada. Se ele sucumbe a essa tentação, sua queda é um ato de espontaneidade criativa que é permitida, mas em nenhum sentido ordenada por Deus. A partir de então ele será hostil ao seu Criador, um pecado que merece punição ou mesmo aniquilação, cuja única esperança está na misericórdia de Deus.

Essa imagem equivale à tradicional defesa do livre-arbítrio. Porém agora temos de perguntar de que modo e em qual extensão, em seu estado de pré-queda, a criatura livre estava imediatamente consciente de Deus? Duas alternativas se apresentam; contudo, elas geram dificuldades para a tradicional defesa do livre-arbítrio.

1. Poderíamos supor que ela habita na presença imediata de Deus. A dificuldade aqui é que quando pensamos em um ser criado vivendo face a face com a plenitude infinita do ser, vida e poder ilimitadamente dinâmico, bondade e amor inexplicáveis, parece haver uma absurdidade na ideia que ele encare a rebelião como uma possibilidade e até mesmo que esta seja uma tentação para ele. Seguramente, esse estado seria aquele definido por Agostinho como um estado de *non posse peccare* – não ser capaz de pecar. Pois como ele poderia planejar rejeitar a soberania da onipotência divina da qual ele é totalmente consciente?; e por que ele deveria desejar rejeitar a Soberania do amor infinito com a qual, acima de todas as coisas, ele se regozija? Seguramente, para haver aí qualquer impulso ou tentação nessa direção, ele tem de ser estúpido a ponto de ser menos do que humano, ou ele tem de ser possuído anteriormente pelo orgulho que o empurra para a inimizade contra o Todo-Poderoso? Assim, dada a premissa de

que a criatura em seu estado não caído habita conscientemente na supremamente gloriosa e feliz presença de Deus, sua queda não é suficientemente explicada meramente pela atribuição a ela de uma pura liberdade de criatividade espontânea. Se isso deve ser algo diferente da mera aleatoriedade do desvio da criatura, requer-se algum motivo ou razão ou aparente razão; deve haver algum tipo de tentação empurrando-a, mesmo que suavemente, para longe de Deus.

No entanto, pode-se objetar nesse ponto que é um erro fatal procurar por *razões* para a escolha pecadora. Pois pertence à essência de uma volição má ser irracional; destituída de toda razão, incluindo até mesmo o autointeresse; sem uma motivação inteligente, e não guiada por qualquer fim positivo. Segundo Julius Müller, ela tem de ser “inconcebível, isto é, incompreensível, pois ela é realizada pela arbitrariedade, e a arbitrariedade é uma violação da razão racional e da sequência verdadeira”.²⁵ Portanto, não seria de forma alguma impossível, mas, pelo contrário, muito fácil, que um ato pecador ocorra na ausência de qualquer motivo ou razão ou aparente razão. Não podemos, portanto, excluir a possibilidade de anjos finitamente perfeitos e abençoados, vivendo em uma consciência direta desimpedida de Deus, caindo no pecado; na verdade, parece que quanto maior for a absurdidade e impossibilidade racional desse desvio, maior será o pecado.

No entanto, não penso que esse argumento seja sólido. Dizer que um anjo abençoado, habitando a presença imediata de Deus, subitamente torna-se mau e comete a irracionalidade do pecado, é implicar ou que Deus criou-o como um anjo irracional ou que em sua primeira volição pecadora o mal cria a si mesmo *ex nihilo*. A primeira dessas possibilidades é incompatível com a bondade perfeita e a segunda com a ilimitada soberania de Deus. Portanto, parece ainda correto dizer que uma

²⁵ Julius Müller, *The Christian Doctrine of Sin*, 1868, v. II, p. 173. Veja Karl Barth, *Church Dogmatics*, 1961, v. IV/1, p. 410; J. S. Whale, *Christian doctrine*, Cambridge University Press, 1941, p. 49-50; Bernard Lonergan, *Insight*, p. 667.

queda angélica ou humana pressupõe alguma tentação que não é concebível em criaturas finitamente perfeitas existindo plenamente conscientes da presença de Deus.

2. Por outro lado, podemos supor que a criatura não caída não exista em tal proximidade com Deus, mas, antes, em um mundo humano (ou angélico) em que a realidade divina não é manifestada a ela sem ambiguidades. Ao invés de um Criador infinitamente amoroso e poderoso sendo continuamente manifesto às Suas criaturas, suponhamos que é só através de um ato de fé que elas se tornam conscientes Dele. A dificuldade aqui para a perspectiva tradicional é que a situação pesa agora contra a criatura. A sua queda é agora mais do que uma pura possibilidade lógica, pois em vez de ser situada tão firmemente no meio do Reino divino e gozar da *visio Dei*, de tal modo que ela poderia ser removida daí só por um ato titânico, mas imotivado, de insubordinação, ela agora é colocada em um ambiente natural em que algum esforço positivo da sua parte é exigido para ela ser consciente de Deus e corretamente relacionar-se com Ele. Nessas circunstâncias, não haveria uma partilha das responsabilidades pela falha do homem? Se Deus escolheu inicialmente não se tornar manifesto à Sua criatura, ela pode ser responsabilizada se falha em adorar o seu Criador com todo o seu ser?

Eis então o dilema. A queda da criatura é ou impossível ou tão possível a ponto de ser desculpável. Não parece ser viável que a criatura esteja em uma posição perfeitamente neutra: ou ela é tão vivamente consciente de Deus que é mantida na presença e serviço de Deus pelo extremo de realidade e bondade divinas, ou então ela não é assim colocada conscientemente na presença de Deus – e ser centrado em si mesmo em vez de ser centrado em Deus é uma possibilidade muito natural e, quando se percebe isso, dificilmente se pode atribuir à criatura todo o peso quase ilimitado da culpa, tal como o vemos ser atribuído a ela na defesa do livre-arbítrio. Em suma, os homens (ou os anjos) não podem ser concebidos significativamente como criaturas finitas perfeitas que caíram de uma

glória e bem-aventurança plena no Reino de Deus. O pecado – centrar-se em si mesmo em vez de centrar-se em Deus – só pode ocorrer em criaturas colocadas em um ambiente que não o da presença divina direta. Só nesse ambiente elas poderiam ter a liberdade em relação a Deus, que é pressuposta pelo estado de *posse peccare* (ser capaz de pecar) evidenciado por suas quedas efetivas.

13.7 O homem criado como um ser caído

Penso que podemos propriamente deixar os anjos de fora da explicação e seguir essa via considerando o nosso conhecimento humano de Deus, a liberdade e a pecaminosidade humanas. Pois já argumentei que os problemas básicos da vida pessoal finita não seriam alterados pelo fato de transpô-los para os céus e falar de seres angélicos em vez de seres humanos. Além disso, enquanto sabemos bastante sobre o homem e a sua história, não sabemos nada sobre os anjos, de tal forma que derivar a nossa teodiceia de uma suposta pré-história angélica seria construir especulação sobre especulação sem o benefício de quaisquer dados seguros.

Quando comparamos o modo em que o homem surgiu realmente, até onde sabemos, sobre esta cena terrestre, emergindo do reino primata com noções muito vagas e rudimentares do seu Criador, com as condições epistemológicas pressupostas pela condição do homem como agente livre e responsável em relação ao seu Criador, encontramos um acordo notável. Pois a liberdade humana em relação a Deus pressupõe uma separação e um conseqüente grau de independência da parte do homem. Ao criar pessoas finitas para amar e serem amadas por Ele, Deus tem de tê-las dotado de uma autonomia relativa. Porém como pode uma criatura finita, dependente do Criador infinito para a sua própria existência e para cada poder e qualidade em seu ser, possuir autonomia significativa em relação a esse Criador? O único modo que podemos conceber é aquele sugerido por

nossa situação efetiva. Deus tem de colocar o homem em um estado de distância epistêmica. Dele mesmo, estado a partir do qual ele pode então voluntariamente chegar a Deus. Mas como algo pode ser colocado à distância do Uno que é infinito e onipresente? Obviamente, a distância espacial não significa muita coisa nesse caso. O tipo de distância entre Deus e o homem que deixaria espaço para a autonomia humana é a distância epistêmica. Em outros termos, a realidade e a presença de Deus não tem de ser dada aos homens do mesmo modo coercitivo que o seu ambiente natural força sobre si a atenção deles. O mundo tem de ser para o homem, em certo grau pelo menos, *etsi deus non daretur*, “como se não houvesse Deus”. Deus tem de ser uma divindade oculta, velada para a Sua criação. Ele tem de ser conhecível, mas só por um modo de conhecimento que envolva a resposta pessoal livre da parte do homem, essa resposta consistindo na atividade interpretativa não forçada por meio da qual experienciamos o mundo como mediando a presença divina. Essa necessidade de uma resposta humana de fé assegurará para o homem o único tipo de liberdade que é possível para ele em relação a Deus, a saber, a liberdade cognitiva, levando com ela a momentosa possibilidade de ser ou consciente ou inconsciente do seu Criador.

Pode-se esperar de um ambiente humano em que essas condições são realizadas que, dado o seu caráter aparentemente ateuista, a fé religiosa seja exigida para o homem chegar a conhecer Deus; da mesma forma, pode-se esperar que, dada a sua adequação para mediar a presença e a atividade divina, ele seja tal que torne a fé possível. Assim, deveríamos, por um lado, esperar que a realidade de Deus não seja automaticamente e inegavelmente evidente a nós; pelo contrário, deve ser possível que nossas mentes estejam neste mundo sem se moverem além em direção ao Criador. Por outro lado, também devemos esperar que a realidade de Deus se torne evidente aos homens à medida que eles desejem viver como criaturas na presença de um Ser infinitamente perfeito cuja própria existência

coloca-os sob uma demanda soberana de adoração e obediência. Devemos esperar que o mundo seja tal que, dada essa disposição (que é o elemento volitivo na fé religiosa), tornemo-nos capazes de reconhecer tudo à nossa volta como sinais da presença e atividade divinas. Os homens de fé então verão os céus como declarando a glória de Deus e discernirão a Sua mão movendo-se entre os eventos da história humana. Desse modo, o mundo, como ambiente para a vida humana, será religiosamente ambíguo, ao mesmo tempo velando Deus e revelando a Sua presença – velando Deus para assegurar a liberdade do homem e revelando Deus para os homens a fim de que eles exerçam as suas liberdades corretamente.

À medida que deduzimos o caráter básico de um mundo em que o homem possa existir como uma pessoa livre e responsável na presença de Deus, não podemos dizer que a descrição se adequa ao mundo em que vivemos? Pois não somos colocados na presença divina direta e certa, situação em que seríamos incapazes de chegar livremente a Deus por nossa própria escolha de criaturas, mas, em vez disso, somos colocados na situação em que podemos, por meio nossas próprias respostas, permitir que o conhecimento de Deus seja impregnado em nós ou mantê-lo à distância como uma mera hipótese intelectual. Essa liberdade humana básica é mostrada no mito bíblico da criação. Pois o homem não é aí apresentado como um ser angélico habitando os céus e regozijando-se com uma contínua consciência da presença envolvente de Deus, mas como uma criatura frágil e incerta vivendo em seu próprio mundo, que Deus apenas ocasionalmente visita. Podemos exprimir isso hoje em dia dizendo que o homem foi criado à distância epistêmica de Deus na qual o evangelho o encontrou. Isto é, quando fez o homem do pó do processo evolucionário, Deus não o colocou imediatamente na Sua presença, mas antes em uma situação a partir da qual ele poderia, caso quisesse, entrar livremente no Reino de Deus e compartilhar Sua presença. E a criação do homem em seu mundo relativamente autônomo, em que a consciência

de Deus não é forçada sobre ele e ele permanece cognitivamente livre em relação ao seu Criador, é o que a linguagem mitológica chama de “a queda do homem”. A nossa existência terrestre presente é descrita no mito como a vida do homem depois da queda. Contudo, o homem existe distante do fim que Deus visou para ele não porque se separou desse fim, mas porque ainda não foi tão longe.

Tudo isso é consoante com a narrativa bíblica quando ela não é interpretada como uma explicação literal de eventos que ocorreram sobre a terra há milhares de anos. Essa narrativa é com mais frequência considerada na elaborada versão da teologia paulina do que em sua forma original no Gênesis iii. Do ponto de vista da teodiceia, há, no entanto, pontos importantes na versão mais primitiva.

Enquanto no mito teologicamente editado a serpente é identificada com Satanás, o arqui-inimigo de Deus e do homem, não há sugestão disso no texto do Gênesis.²⁶ Pelo contrário, a serpente é aí uma parte da criação animal, destacada apenas como um ser mais sutil do que as outras bestas. Ela não é, como no épico de Milton, o príncipe titânico da escuridão dando um golpe em sua guerra contra o Todo-Poderoso. Por isso, ela não representa, como na tradição posterior, a presença no paraíso de um mal moral explícito anterior ao primeiro pecado do homem. De fato, ela não é de forma alguma descrita como a tentação, no sentido de alguém que deliberadamente solicita o mal. Essa é uma interpretação posterior do material mítico. A serpente é amoral, e o anseio que ela incorpora é eticamente neutro mesmo que leve a más consequências.

A sugestão do mito é que o mal primeiramente surgiu por meio da interação de certo fatores inerentes à situação dada por Deus ao homem e não de uma invasão de uma vontade má totalmente desenvolvida a partir de fora. Essa sugestão

²⁶ Veja Gerhard von Rad, *Genesis*, Philadelphia: Westminster Press, 1961, p. 85 (traduzido para o inglês por John H. Marks).

oferece uma explicação da origem do mal moral, enquanto a teoria satânica meramente adia o problema ao implicar que o mal já existia na pessoa do demônio. Quando essa teoria explica que Satanás caiu por meio do pecado do orgulho, ela não chega nem perto de oferecer uma explicação da origem do mal, visto que a questão agora surge em relação à origem do orgulho pecador. Mas o mito mais primitivo indica como o mal moral surge. Ele sugere ao leitor contemporâneo que, na situação inicial do homem como um ser criado colocado em seu próprio mundo, era quase inevitável que ele direcionasse sua atenção para algum lugar diferente de Deus; e isso não por alguma idiosincrasia individual ou por uma falta culpável, mas genericamente e inevitavelmente em toda a humanidade.

Podemos então perguntar qual seria esse fator fatal representado na narrativa pela serpente. Os comentadores concordam que o “conhecimento do bem e do mal” que Adão e Eva alcançaram quando comeram o fruto proibido não significa uma consciência *moral* do bem e do mal.²⁷ Trata-se antes do conhecimento em geral, e especialmente do conhecimento do que é benéfico e do que é prejudicial. Sugere-se, pois, à luz do que já foi dito, que a serpente, a mais sutil das bestas, representa a inteligência experimental exploradora que é inerente à natureza racional do homem e que é evocada por um ambiente que o desafia a assenhorar-se dele como um campo aparentemente existindo por si mesmo. A serpente é o primeiro cientista; a sua “tentação” é a primeira hipótese; e a queda é o primeiro e mais audacioso experimento. Esse experimento primitivo, em que toda investigação científica futura está implícita, é o experimento de encarar o mundo como uma ordem independente, com sua própria estrutura inerente e com suas próprias leis. A serpente rejeita o significado religioso afixado à árvore do conhecimento pelo tabu divino. Ela declara que não há nada a temer;

²⁷ Veja von Rad, *Genesis*, 1961, p. 79; 86-87.

a árvore é só uma árvore como as outras; a proibição religiosa não significa nada. É essa ideia “sutil” da serpente, tratando a árvore como um objeto natural em vez de um objeto religioso, e não o desvio ininteligível de um arcanjo perfeito, que traz o mal ao mundo. A distância epistêmica de Deus torna possível, e mais do que possível, a própria autorrealização do homem em relação ao mundo e separadamente de Deus. O homem investiga a natureza, tratando-a assim como um fenômeno natural, *etsi deus non daretur*, e ao voltar a sua atenção primária para o mundo como uma ordem que o envolve ele é privado da visão de Deus. Essa é a separação básica da qual a autoalienação e a alienação dos seus pares inevitavelmente se segue.

Assim, o mito antigo parece apontar, mesmo que obscura e ambigualmente, para uma queda (ou, como temos de dizer presentemente, uma “caída”) tornada praticamente inevitável pelas características básicas da situação do homem divinamente determinada. Quando retiramos o mito do seu ambiente usual da teologia paulina, vemos que sua atmosfera é mais trágica do que pecaminosa, e parece ser mais descritiva do que condenatória. Milton captou bem esse espírito nas linhas conclusivas de *Paradise Lost*:

Eles [Adão e Eva] verteram algumas lágrimas, mas logo as enxugaram
 O mundo inteiro à frente, onde escolheriam
 lugar para habitar, com a providência como guia.
 De mãos dadas, com passos errantes e lentos
 tomaram um caminho solitário pelo Éden afora.²⁸

²⁸ *Some natural tear they dropped, but wiped them soon;*

The world was all before them, where to choose

Their place of rest, and Providence their guide:

They hand in hand with wandering steps and slow,

Through Eden took their solitary way .

Livro XII, 645-649. Veja Roland M. Frye, *God, Man and Satan*, Princeton University Press, 1960, p. 91.

O mito bíblico retrata a presente alienação do homem em relação a Deus como o resultado de uma queda temporalmente anterior. O estado do homem, que é como se ele tivesse perdido uma perfeição original, é aí retratado nos termos do drama do paraíso perdido. Mas o conhecimento progressivo que identificou o mito como mito em vez de história ensinou-nos a ver nele principalmente uma análise do estado do homem como ele sempre foi. Por isso, quando como cristãos do século XX usamos o mito bíblico, não para contradizer o que a ciência nos diz sobre as circunstâncias da emergência do homem sobre a terra, mas para exprimir o significado religioso dessas circunstâncias, chegamos ao seguinte quadro. A vida animal foi primeiramente levada a se desenvolver em uma consciência humana primitiva que, longe de ser qualificada para a cidadania no Reino de Deus, foi originalmente direcionada para a tarefa absorvente de se assenhorar de um ambiente muito hostil. O homem viveu em uma relação com o mundo em vez de viver uma relação com Deus. E levando o homem a evoluir desse modo a partir de formas inferiores de vida, Deus colocou a Sua criatura humana afastada da presença divina imediata em um mundo com a sua própria estrutura, com suas próprias leis e no qual ele tem autonomia e liberdade relativas, mas reais, junto ao seu Criador. Ele existe em relação orgânica com o mundo natural tal que este mundo é o primeiro objeto do seu conhecimento e interesse, e ele pode tornar-se consciente da presença de Deus neste e além deste mundo somente à medida que estiver disposto a se ver como subordinado a uma Mente e Vontade pessoais infinitamente superiores a ele mesmo em valor como também em poder. Assim, a liberdade cognitiva básica do homem em relação a Deus é estabelecida, e o drama da salvação, que é a narrativa do oitavo dia da obra criativa divina, começa.

Esse arranjo tem um duplo efeito. Por um lado, a localização espiritual do homem distante epistemicamente de Deus torna quase inevitável que o homem organize sua vida apartada de Deus e em uma competição autocentrada com seus

pares.²⁹ Como esperar que o homem centre a sua vida em torno de um Criador que ainda não é conhecido por ele? Ele tem de centrar sua vida sobre si mesmo, mesmo que ele então comece imediatamente a sentir, em um sentido fraco de demanda moral e excelência espiritual, a pressão em seu espírito do seu Criador não visto. E isso é o que o conhecimento histórico e uma inferência razoável revelam a nós. Não importa quão longe voltemos na história e pré-história, os homens viveram em uma relação diferente da relação filial perfeita com o seu Criador.³⁰ O nosso mito afirma isso a respeito de qualquer um desde Adão e Eva, e a ciência contemporânea apenas completou esse quadro acrescentando que jamais houve um Adão e Eva reais. O homem, imediatamente ao emergir do processo evolucionário, já existia em um estado de distanciamento epistêmico de Deus e de total envolvimento na vida da natureza que constitui a sua “queda”. Ele não cai nesse estado de algum outro estado anterior de santidade, mas começou a existir desse modo como uma criatura capaz de no fim atingir a santidade. Na terminologia de Ireneu, ele foi feito à imagem de Deus, porém não chegou ainda à semelhança com Deus.³¹

²⁹ Essa “quase inevitabilidade” do pecado foi reconhecida por vários teólogos no século XX. Por exemplo, William Temple diz que “Não é totalmente necessário que isso [que o homem seja autocentrado] tenha de ser assim; e, portanto, não é verdade que Deus fez o homem egoísta, ou predestinou-o ao pecado. Mas que ele seja assim era muito “provável de não acontecer”; e é verdade que Deus fez o mundo de tal modo que o homem provavelmente pecaria, e o alvorecer da autoconsciência moral era mais provável de ser uma “queda” do que uma ascensão” (*Nature, Man and God*, p. 366); Reinhold Niebuhr diz que “o homem peca inevitavelmente, mas sem escapar da responsabilidade por seu pecado” (*The Nature and Destiny of Man*, v. I, Londres: Nisbet & Co., p. 1941, p. 266); e Paul Tillich fala do “ponto em que a criação e a queda coincidem” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, v. I., p. 255-256).

³⁰ É possível que armas tenham sido usadas e assassinatos cometidos mesmo por nossos ancestrais pré-humanos. Evidência a favor disso foi apresentada por Robert Ardrey em *African Genesis*, Londres: James Collins, 1961, p. 186 e seguintes.

³¹ Ireneu, *Adversus Haereses*, V, VI, 1. Veja p. 268.

Por outro lado, essa economia divina torna possível para o homem, alcançando a autoconsciência em um estado distante epistemicamente de Deus, aceitar livremente o convite gracioso de Deus e chegar a Ele com uma fé e um amor não forçados. Pois a bondade absoluta do Criador é tal que não pode haver neutralidade em relação a Ele. Aqueles que não são a seu favor são contra; e o paradoxo da liberdade criada é que apenas os que são inicialmente contra Ele podem por meio das suas volições livres escolher ser a favor Dele. O homem pode ser verdadeiramente *a favor* de Deus somente se for moralmente independente Dele, e ele pode ser assim independente somente ao ser primeiramente *contra* Ele! E porque o pecado consiste em uma alienação autocentrada de Deus, somente Deus pode salvar-nos dela, por esse meio tornando-nos livre para Ele mesmo. Desse modo, o homem tem de chegar ao céu por um caminho de redenção do pecado.

Esse ponto é afirmado em concordância tanto com o profundo *insight* medieval do tema “*O felix culpa*”³² quanto com a massiva teologia protestante de Friedrich

³² O tema “*O felix culpa...*” é perene no pensamento cristão e na literatura cristã. Por exemplo, a lírica do século XV foi ultimamente revivida como uma canção popular natalina:

*And all was for an appil,
An appil that he tok...
Ne hadde the appil take ben,
The appil taken ben,
Ne hadde never our lady
A bene havene quene.
Blessed be the time
That appil take was.
Therefore we moun singen
“Deo gracias”.*

(*Early English Lyrics*, editado por E. K. Chambers e F. Sidgwick, Londres: A. H. Bullen, 1907, n. 50).

Schleiermacher no século XIX.³³ E uma vez afirmado e reconhecido esse ponto como uma verdade cristã aceitável, percebemos – como tão frequentemente no curso dessa investigação – que o problema que tem sido assim cercado pelas forças da razão irrompe inesperadamente em outro ponto. Reconhecida a inevitabilidade do pecado como um corolário do distanciamento epistêmico inicial do homem em relação ao seu Criador, temos agora de complicar o nosso quadro novamente a fim de fazê-lo corresponder mais fielmente às realidades complexas, confusas e algumas vezes doentias da vida humana tal como nós a conhecemos. Pois a violência, a traição e a crueldade bestial deixaram as suas marcas de sangue nas páginas da história recente e temos de permitir que elas da mesma forma marquem a nossa teologia. Quando pensamos, por exemplo, em Belsen, Auschwitz e Buchenwald somos forçados a considerar seriamente a ideia do demoníaco no sentido do mal que é totalmente gratuito – o mal simplesmente em função do mal. Encontramos esse mal na pura crueldade sádica sem propósito; na destruição deliberada ou na corrupção da personalidade pela deformação de um ser humano em um ser moralmente insensível ou a sua perversão em um monstro maligno; nas experiências aterrorizantes que

E Milton faz o seu Adão, tendo sido agraciado com a visão do futuro, dizer ao Arcanjo Miguel:

Full of doubt I stand

Whether I should repent me now of sin

By me done and occasioned, or rejoice

Much more that much more good thereof shall spring

To God more glory, more good will to men

From God – and over wrath grace shall abound

(Paradise Lost, XII, 473-478)

[Encontro-me cheio de dúvida/ Se devo arrepende-me agora do pecado/ cometido e ocasionado por mim, ou se me regozijo/ ainda mais porque muito mais bens devem surgir daí / para Deus, mais glória, mais boa vontade aos homens/ de Deus – e a graça deve superar a ira].

Sobre esse tema, tanto em Milton e mais geralmente na literatura, veja Arthur O. Lovejoy, “Milton and the Paradox of the Fortunate Fall” nos *Essays in the History of Ideas*, Nova Iorque: Capricorn books, 1960.

³³ Veja capítulo 10.

retiram a estabilidade da mente; e em outros tipos e formas. Quando encontramos o mal nesses malevolentes e maliciosos atos sem sentido parece que nos encontramos face a face com o que tem sido chamado de “demônio” ou, menos antropomorficamente, de demoníaco. No demoníaco, o mal como um elemento necessário em um universo para a edificação da alma parece ter escapulado das mãos e ter-se livrado do controle de Deus. Ele parece ter desenvolvido as suas próprias potencialidades más muito além de algo que possa ter sido visado no plano divino.

O que diremos sobre esse desenvolvimento do ponto de vista da tese deste capítulo?

No demoníaco, vemos claramente a verdadeira natureza de todo o mal à medida que ele é puramente e não ambigualmente mau. O mal é demoníaco! Há uma continuidade entre o mal suave e o mal demoníaco e um impulso de um para o outro. Mas mesmo o choque desse fato não deve forçar-nos do monoteísmo para o dualismo. Sob o impacto da nossa visão do demoníaco, não temos de endeusar o mal e destronar Deus. Mesmo em suas formas mais virulentas, o mal ainda não é final. Ela não pode ser imprevisível para o Criador e estar além do seu controle. Não temos de supor que Deus planejou o mal como um animal doméstico e então foi surpreendido ao vê-lo crescer em uma besta faminta gigantesca! O criador a quem isso poderia acontecer não é Deus. Mesmo quando reconhecemos as potencialidades e realidades demoníacas do mal, temos ainda de afirmar o mistério que foi revelado por Madre Juliana de Norwich quando se perguntava “por que o começo do pecado não foi impedido pela grande presciente sabedoria de Deus?”. Ela ouviu a voz de Jesus dizendo-lhe: “O pecado é inevitável, mas tudo ficará bem. Tudo ficará bem, e todo tipo de coisa ficará bem”.³⁴ Portanto, no fim temos de reconhecer a natureza essencialmente demoníaca do mal e

³⁴ *The Revelations of Divine Love of Julian of Norwich*, Londres: Burns & Oates, 1961, cap. 27. Veja O. C. Quick, *Doctrines of the Creed*, Londres: Nisbet & Co. Ltd., 1938, p. 210-211.

ao mesmo tempo manter a única soberania última e absoluta responsabilidade de Deus. Esse problema final e mais difícil da teodiceia será assunto do capítulo 16.

Mas antes de concluir o presente capítulo, algo mais deve ser dito sobre a ideia de responsabilidade divina pelo mal.³⁵ Esse conceito é gerado pela crença de que Deus determinou em Sua liberdade absoluta todas as condições da existência criada, incluindo aquelas a partir das quais o pecado e o sofrimento surgem. Dadas essas circunstâncias, como Deus pode não ter a responsabilidade final pela existência da Sua criação em sua realidade concreta, incluindo, como é o caso, o mal como um dos seus elementos?

Se Deus é ou não é o responsável último pela existência do mal depende da nossa definição de responsabilidade. Pois há diferenças e similaridades entre o sentido em que os homens são responsáveis e qualquer sentido em que se poderia dizer que Deus é responsável. A responsabilidade humana ocorre dentro do contexto de uma lei moral existente e uma sociedade existente de seres morais. Mas Deus é ele mesmo a fonte da lei moral e o Criador de todos os seres além de Si mesmo. Assim, em Sua decisão original de criar, Ele não era responsável *sob* qualquer lei moral ou *diante de* qualquer pessoa existente. Apesar disso, há um sentido técnico de “responsável” que pode ser aplicado a Deus como também ao homem. Pode-se dizer acerca de uma pessoa cuja ação, A, é a condição primária e necessária para certa ocorrência, O, todas as outras condições diretas para O dependendo contingencialmente de A, que ela é a responsável por O se realiza A estando ciente da relação da sua ação A com a ocorrência O e se ela é também ciente de que, dado A, as condições subordinadas serão cumpridas. Suponha, por exemplo, que um alcoólatra esteja em processo de recuperação e o álcool seja cuidadosamente

³⁵ Um teólogo contemporâneo que diretamente usa esse conceito é Leonard Hodgson em *For Faith and Freedom*, 1956-1957, II, 57.

mantido fora do seu alcance. Se deliberadamente coloco-o em uma situação na qual ele facilmente tem acesso ao álcool e ele sucumbe a um desejo irresistível de beber, prejudicando a si mesmo e a outras pessoas, eu tenho de ser responsabilizado pelo que acontece, mesmo que a minha responsabilidade não cancele uma responsabilidade que seja apropriadamente atribuída ao próprio alcoólatra. Nesse caso, minha responsabilidade é qualificada por minha ignorância sobre se ele sucumbirá ou não ao intenso desejo de beber; sou culpado somente de *arriscar* um final desastroso para ele. Mas, no caso de Deus, essa qualificação não é possível. A sua decisão de criar o presente universo foi a condição primária e necessária para a ocorrência do mal, todas as outras condições dependendo contingencialmente dela, e Ele tomou essa decisão ciente de tudo o que então se seguiria dela.

No entanto, mesmo essa responsabilidade absoluta final do Criador não retira de cada ser humano individual a responsabilidade por sua própria ação deliberada. A nossa obrigação moral não é diminuída pelo fato de que fomos criados por um Ser superior que carrega a responsabilidade final pela existência das Suas criaturas, com tudo aquilo que isso contingencialmente envolve. As responsabilidades divina e humana operam em níveis diferentes e não são mutuamente incompatíveis. O homem é responsável por sua vida em um mundo criado, enquanto Deus é responsável fundamentalmente pela existência desse mundo criado e pelo fato de que o homem vive responsavelmente no seu interior.³⁶

³⁶ Veja p. 470.

CAPÍTULO 14

A dor

14.1 A dor e o sofrimento

Há uma enorme literatura fisiológica e médica tratando do assunto da dor, e o que se segue, representando a tentativa de um filósofo de relacionar os trabalhos científicos nesse campo com o problema mais amplo do mal, é primariamente baseado nas obras mencionadas na nota de rodapé.¹

Os filósofos, anteriormente ao estudo contemporâneo do assunto, relacionavam a dor e o prazer como *qualia* opostas da alma. A dor e o prazer eram encarados como estados psíquicos e não como sensações físicas e, como tais, eram colocados em lados opostos no que algumas vezes foi chamado de “escala hedonista”. Mas essa polarização dos dois termos é agora vista como um erro.

¹ Ferdinand Sauerbruch e Hans Wenke, *Pain: Its Meaning and Significance*, Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1963 (traduzido por Edward Fitzgerald); C. A. Keele e Robert Smith (Ed.), *The Assessment of Pain in Man and Animals*, Londres: E. & S. Livingstone Ltd., 1962 (Anais de um Simpósio Internacional apoiado pela Federação Universitária pelo Bem-Estar dos Animais); Harold G. Wolff e James D. Hardy, “On the Nature of Pain”, *Physiological Review*, v. XXVII, n. 2, Apr. 1947 (com uma bibliografia exaustiva); Karl M. Dallenbach, “Pain: History and Present Status”, *The American Journal of Psychology*, v. LII, n. 3, Jul. 1939; Thomas Lewis, M. D., F.R.S., *Pain*, Nova Iorque: The Macmillan Co., 1942.

Pois enquanto o prazer é uma condição psíquica, a dor é uma sensação física com sua própria estrutura nervosa. Nesse sentido, a dor não teria um oposto; ela seria simplesmente um modo de sensação único e irreduzível. Por outro lado, o oposto do estado psíquico de prazer é o estado psíquico que é de maneira variada chamado de “desprazer”, “sofrimento”, “desconforto”, “ansiedade”, “angústia”, “tom hedonista negativo”, e que eu proponho chamar de “sofrimento”. A relação entre a dor e o sofrimento é que a primeira normalmente dá origem ao segundo. Mas o sofrimento não é simplesmente a nossa reação à dor física. Ele é a nossa reação também a muitos tipos de eventos e circunstâncias, dos quais a dor física é apenas um exemplo e nem mesmo é o mais temeroso. Por exemplo, podemos sofrer também por medo, por ansiedade, por remorso, por inveja, por humilhação, por um sentimento de injustiça, pela morte de alguém querido, por um afeto não correspondido, por desavença pessoal, por tédio, e por frustrações de todos os tipos. E o sofrimento emocional, quase sem conexão com a dor física, pode nos invadir mais intimamente e alastrar-se mais inexoravelmente sobre o centro do nosso ser pessoal e, desse modo, ser menos suportável do que a própria dor física.

Neste capítulo, consideraremos o nível e o campo do sofrimento que é causado pela dor física, e no próximo capítulo consideraremos as formas de sofrimento que ocorrem independentemente da dor.

A distinção entre a dor como uma sensação física e a reação psicológica a ela aparece, com variações de terminologia, na maioria das discussões médicas sobre a dor. De fato, na obra padrão de referência *The Relief of Pain* afirma-se que “é importante lembrar que há uma grande diferença entre o sofrimento e a dor, cada um desses estados podendo existir sem o outro, embora ambos sejam intimamente associados”.² O fisiologista Henry Head afirmou que

² Harold Balme, *The Relief of Pain: A Handbook of Modern Analgesia*, Londres: J. & A. Churchill Ltd., 2ª ed., 1939, p. 2.

é necessário a princípio distinguir claramente entre “desconforto” e “dor”. A dor é uma qualidade sensória distinta equivalente [comparável] ao calor e ao frio e sua intensidade pode ser grosseiramente colocada em graus de acordo com a força despendida na estimulação. Por outro lado, o desconforto é aquele tom de sentimento que é diretamente oposto ao prazer”.³ No entanto, visto que para grande parte dos propósitos ordinários a palavra “dor” é em geral usada para se referir tanto ao estímulo físico quanto à reação emocional associada, a terminologia sugerida pelo Dr. J. D. Hardy talvez seja menos sujeita a confusões. Ele distingue entre a “sensação de dor” (isto é, a dor física como tal) e a “experiência de dor”, esta última incluindo o estado afetivo de desconforto ou de sofrimento que normalmente é produzido pela dor física.⁴

14.2 A dor física

Como outras sensações primárias (por exemplo, as sensações de cores e sons), a dor não pode ser definida, exceto ostensivamente.⁵ Ela é a sensação que você sente, por exemplo, quando uma agulha espeta em você ou quando um calor acima de quarenta e cinco grau Celsius é aplicado sobre a sua pele.

O estudo científico da dor começou há aproximadamente cem anos e a primeira teoria a tornar-se amplamente aceita foi a de que a dor era um efeito de sobrecarga, causada por uma excessiva estimulação de algum dos órgãos sensoriais – por exemplo, o calor, o frio, a pressão ou o barulho excessivos.⁶ No entanto, essa

³ Henry Head, M. D., F.R.S., *Studies in Neurology*, Londres: Hodder & Stoughton Ltd., 1920, v. II, p. 665.

⁴ J. D. Hardy, “The Pain Threshold and the Nature of Pain Sensation”, In: Keele and Smith, 1962, p. 172.

⁵ Veja Thomas Lewis, *Pain*, 1942, p. V; H. K. Beecher, In: Keele and Smith, op. cit., p. 161.

⁶ No entanto, o estado de fluxo de todo o campo é tal que em 1962 W. D. Keele pôde afirmar acerca da antiga teoria da intensidade que “há razão para pensar que em uma nova forma ela pode reaparecer no futuro”. (“Some Historical Concepts of Pain”, In: Keele e Smith, op. cit., p. 24).

teoria foi abandonada em função da acumulação de evidência a favor da existência de receptores de dor nervosos específicos, distintos daqueles que mediam as sensações do toque, do calor e do frio. Esses nervos da dor existem em quase toda a superfície do corpo, mas ainda em pontos definidos (muito embora em algumas regiões eles se agrupem tão proximamente a ponto de chegarem à proporção de duzentos deles por centímetro quadrado)⁷ que podem ser mapeados pela aplicação de cerdas bem finas ou de pequenos pontos de calor radiante.⁸

Em relação ao mecanismo pelo qual o sistema da dor é excitado, parece que isso pode ocorrer por um impacto direto sobre a membrana dos receptores nervosos disparando a excitação ou indiretamente por meio do efeito de substâncias químicas intermediárias que são produzidas ou liberadas (sob a influência do estímulo causador da dor) pelo tecido celular envolvendo o receptor da dor. É possível que este último mecanismo opere comumente no caso de dor profunda ou visceral, com a sua qualidade imprecisa, não nitidamente localizável, e o seu crescimento e declínio graduais, enquanto o primeiro mecanismo opere comumente no caso das dores superficiais.

Isso é o suficiente sobre o evento puramente físico e neurológico do que se chama de “dor”. Mas isso não é ainda a dor como nós efetivamente a experienciamos, que em geral inclui a reação emocional do sofrimento. O sofrimento, contudo, não é anexado à dor em uma proporção exata e invariável. A intensidade com que uma dada quantidade de sensação de dor causa em nós sofrimento, e vem a determinar a qualidade da nossa consciência, varia enormemente de pessoa para pessoa

⁷ Veja Thomas Lewis, *Pain, Pain*, 1942, p. 11.

⁸ Os textos médicos e fisiológicos descrevem várias outras complicações e questões que aguardam novas pesquisas, que, no entanto, não entram no esboço simples que precisamos para os nossos propósitos. Em particular, há “terminações nervosas livres” (isto é, ramificações terminais finíssimas de uma célula nervosa cujo corpo fica próximo à medula espinhal) que aparentemente podem mediar tanto a dor quanto outras sensações.

e em relação aos diferentes momentos na vida da mesma pessoa.⁹ Vários fatores podem inibir os sentimentos normais de aflição quando ocorre a dor física. Depois de uma operação de leucotomia pré-frontal (ou de lobotomia pré-frontal, como ela era antes chamada), em que as conexões nervosas entre as áreas receptoras do cérebro e o lóbulo frontal são retiradas, a dor é ainda sentida, mas não mais como aflitiva. “Como é bem sabido, os pacientes que foram sujeitos a esse procedimento “sentem” a dor, mas eles não sofrem no sentido comum dessa palavra”.¹⁰ Além disso, essas operações “resultam em uma mudança das respostas emocionais do paciente e em relação à ansiedade e à angústia associadas. A dor não é diminuída, porém o sofrimento, a resposta emocional à dor, é diminuído”.¹¹ Essa evidência enfatiza a distinção entre a sensação de dor e a experiência de dor ao mostrar que “existem caminhos separados anatomicamente para a experiência da dor como uma qualidade sensória e a consciência afetiva do seu caráter desagradável”.¹²

Além disso, trata-se de uma obviedade da experiência comum que “a distração e a emoção podem bloquear a dor”.¹³ Por exemplo, no calor de uma batalha ou em uma competição atlética, soldados e atletas algumas vezes ignoram machucados e ferimentos de forma surpreendente. Dr. H. K. Beecher, relatando as suas observações feitas durante a Segunda Guerra Mundial, diz o seguinte:

⁹ Há também grande variação do limiar da dor (J. D. Hardy, In: Keele e Smith, 1962, p. 177 e seguintes.)

¹⁰ David Bowsher e D. Albe-Fessard, “Patterns of Somatosensory Organization within the Central Nervous System”, In: Keele e Smith, 1962, p. 121.

¹¹ John Hankinson, “Neurosurgical Aspects of Relief of Pain at the Cerebral Level”, In: Keele and Smith, 1962, p. 139 (Hankinson acrescenta que “a maior parte das operações desse tipo, penso que seja justo dizer, têm sucesso em seu propósito em poucos meses somente ao custo de uma série deterioração da personalidade”).

¹² Lord Brain, In: Keele and Smith, 1962, p. 9.

¹³ H. K. Beecher, “An Inspection of our Working Hypothesis in the Study of Pain and other Subjective Responses in Man”, In: Keele e Smith, 1962, p. 163.

Em Anzio, aparentemente, o ferimento era frequentemente tido como uma coisa boa, pois ele significava se ver livre de uma situação intolerável. Ele significava que a guerra chegara ao fim para o indivíduo. Ali, apenas um quarto dos homens severamente feridos (embora mentalmente sadios, não em estado de choque, com pressão normal e sem analgésicos por pelo menos quatro horas e, em muitos casos, sem qualquer analgésico) tinha dor o bastante para querer que algo fosse feito a respeito – e essa afirmação foi feita em resposta a uma questão direta que obviamente era sugestiva.¹⁴

Um fenômeno similar ocorre em relação à morte de mártires.¹⁵ Além disso, o hipnotismo pode ser usado para prevenir a dor;¹⁶ placebos são frequentemente efetivos em minimizar a dor;¹⁷ há um estado da mente anormal masoquista em que a sensação de dor é experienciada como agradável; finalmente, a interpretação consciente da importância da dor que se sente é também relevante, como foi indicado pelo relato de Beecher sobre Anzio. Em seu artigo, Beecher ainda diz:

Difícilmente parece aberto à questão que a reação ao estímulo seja influenciada pelo conceito que o sujeito tem da sensação, por sua significação, sua importância, ou grau de seriedade. (Uma dor sob

¹⁴ Beecher, 1962, p. 162-163.

¹⁵ Veja, por exemplo, o documento do século II *The Martyrdom of Polycarp* que diz sobre certos mártires cristãos daquele tempo que “eles alcançaram tal grau de magnanimidade que nenhum deles deixava escapar qualquer suspiro ou gemido; assim, provando para todos nós que aqueles mártires sagrados de Cristo, ao mesmo tempo que sofriam tais tormentos, estavam ausentes do corpo, ou melhor, que o Senhor então encontrava-se entre eles e comungava com eles”. (cap. 2, traduzido e publicado na *Ante-Nicene Christian Library*, v. I). Para outras indicações da aparente insensibilidade à dor entre os primeiros mártires cristãos, veja H. B. Workman, *Persecution in the Early Church*, Londres: Charles H. Kelly, 1907, cap. 5; por exemplo: p. 318 (Perpétua estava em transe enquanto era golpeada na arena por um touro, e não percebia que estava sendo ferida); p. 324 (“O corpo não sente quando a mente está totalmente devotada a Deus”); p. 327 (Dativus, que foi “mais o espectador da sua própria tortura do que o sofredor”).

¹⁶ Beecher, 1962, p. 162; Sauerbruch and Wenke, 1962, p. 63.

¹⁷ Beecher, 1962, p. 166 e seguintes.

o esterno, se ela conota uma morte súbita, pode ser totalmente perturbadora; uma dor com a mesma intensidade e duração em um dedo pode ser facilmente desprezada). O significado da sensação e a reação a ela dependem de informação (conhecimento das doenças do coração, como no exemplo anterior), de experiências passadas e considerações atuais. O conhecimento, a memória, o significado, a importância, a discriminação, o julgamento, o condicionamento, tudo isso pode entrar no processo de reação.¹⁸

Em suma,

A atitude interna do sofredor pode exercer um poderoso efeito formativo e transformador. Como um sofredor suporta a dor, como ele lida com a experiência da dor, frequentemente depende da sua atitude interna... uma personalidade forte e vital não permitirá, quando em boa saúde, que nem mesmo uma dor física intensa roube muito espaço em sua consciência ou que o espaço para a dor se exprimir seja excessivamente amplo; ele não permitirá que a dor “tome conta dele”.¹⁹

Algumas vezes foi sugerido que o progresso da civilização e o aumento dos confortos corporais nos amoleceram e fizeram de nós mais sensíveis à dor do que eram os nossos ancestrais. Assim, um eminente cirurgião francês escreve que “A sensibilidade física nos homens de hoje é muito diferente daquela dos seus ancestrais”, e também alegou ter encontrado diferenças na sensibilidade física à dor entre diferentes nacionalidades.²⁰ Comentando essa opinião, Sauerbruch

¹⁸ H. K. Beecher, 1962, p. 164-165. Veja Sauerbruch e Wenke, 1962, p. 201-221. Sobre a dissociação entre a percepção da dor e a reação à dor em geral, veja também Wolff e Hardy, “On the Nature of Pain”, p. 192 e seguintes.

¹⁹ Sauerbruch e Wenke, 1962, p. 19-20.

²⁰ René Leriche, *The Surgery of Pain*, Londres: Baillière, Tindall & Cox, 1939, p. 2 e seguintes (traduzido para o inglês por Archibald Young).

e Wenke dizem que “a verdade é provavelmente que há uma indignação maior em relação à dor, e isso é usualmente devido ao conhecimento de que há agora métodos pelos quais a dor pode ser aliviada, unido à crença de que o paciente tem o direito de ser tratado por esses métodos”.²¹

14.3 A dor tem um valor biológico?

Há muito se observou que o sistema receptor da dor é marcadamente menos sensível do que os outros sistemas sensoriais, resultando disso que a dor é gerada apenas por estímulos fortes o bastante para causar danos, ou ameaçar causar danos, ao corpo. A dor, afirma J. D. Hardy, “resulta de uma estimulação nociva que indica o começo do dano à terminação da fibra nervosa da dor”.²²

Sauerbach e Wenke colecionaram algumas das afirmações clássicas sobre essa perspectiva, das quais citarei apenas duas: “A dor é produzida por um estímulo forte; estímulos fortes desorganizam os tecidos e são prejudiciais para as coisas vivas e para as suas funções orgânicas” (Charles Richet); “Os estímulos da dor são tais que, caso eles se intensifiquem, haverá rapidamente efeitos prejudiciais e destrutivos ameaçando o tecido” (A. Goldscheider).²³

Há muito tempo também se observou que, diferentemente dos outros órgãos sensoriais, o sistema receptor de dor reage a uma ampla variedade de formas de estimulação. Por exemplo, enquanto os ouvidos são sensíveis somente aos sons, os nervos da dor são sensíveis a qualquer tipo de influência do meio sobre o organismo violenta o bastante para causar danos a ele.

²¹ Sauerbruch e Wenke, 1962, p. 67.

²² J. D. Hardy, “The Pain Threshold and the Nature of Pain Sensation”, In: Keele e Smith, 1962, p. 195.

²³ Citado por Sauerbruch e Wenke, 1962, p. 30 n. Veja também Sir Charles Sherrington, *Man on his Nature* (Cambridge: The University Press, 2ª ed., 1951, p. 224-225).

Essas considerações sugerem que a dor tem uma função biológica de sinalizar o perigo. Assim, Sir Thomas Lewis diz que “o ajuste muito próximo que existe entre a dor e o ferimento assegura uma resposta adequada ao primeiro, pois a dor cutânea promove a retração, abrupta ou mais deliberada, conforme a medida da ameaça”.²⁴ E um texto médico padrão sobre a dor lista as seguintes três funções protetoras para as quais ela serve:

Em primeiro lugar, a dor serve como meio de alarme, chamando a nossa atenção para o ferimento ou a doença que não teríamos ciência de outro modo... ela é o sintoma que, entre todos os outros, induz o paciente a buscar a opinião especializada de um médico ou cirurgião. As suas demandas são intensas e de natureza tal que não podem comumente ser ignoradas [...] Em segundo lugar, a dor age como um desencorajador valioso, preservando-nos de experiências de uma natureza perigosa ou prejudicial... Em terceiro lugar, o sentimento de dor ajuda a criar a condição de imobilização voluntária de uma parte inflamada ou machucada que os nervos simpáticos periféricos buscam garantir e que é um fator essencial para a realização da cura.²⁵

Sauerbruch e Wenke recolheram algumas afirmações clássicas dessa posição, das quais citarei aqui apenas uma:

A dor, a grande torturadora de todas as coisas vivas, serve, apesar disso, como uma preservadora da vida, e não podemos ir muito longe sem ela. Desse modo, ela tem de ser encarada como uma benfeitora para todas as coisas vivas. A dor é um daqueles sistemas de proteção que existem em todos os organismos, e soa o alarme em momentos de perigo, colocando então o mecanismo de defesa em ação (A. Strümpell).²⁶

²⁴ T. Lewis, 1962, p. 107.

²⁵ Balme, *The Relief of Pain*, p. 5-6.

²⁶ Citado por Sauerbruch e Wenke, 1962, p. 101-102.

Contudo, como outros autores indicaram, esse princípio pode ter sido colocado de forma muito abrupta e precipitada. Embora em geral a dor seja valiosa como sinal de alarme, e a espécie provavelmente não poderia sobreviver sem ela, a severidade da dor não é sempre proporcional à gravidade do perigo ao qual ela se relaciona. Uma dor de dente pode ser violenta; mas a dor de dente não envolve uma ameaça séria e iminente à vida ou a um membro do corpo. Por outro lado, a dor causada por uma desordem muito grave e geralmente fatal – como o câncer, a peritonite, a trombose coronária, e a esclerose dos vasos sanguíneos – somente surge quando a doença está bem avançada e o aviso da sua existência não é muito útil. Considerações desse tipo levam o Dr. René Leriche a protestar contra a doutrina comumente aceita do valor protetor da dor:

Reação de defesa? Advertência favorável? Mas claramente a maioria das doenças, mesmo as mais sérias, atacam-nos sem qualquer advertência. Quase sempre a doença é um drama em dois atos, o primeiro é aquele que é feito secretamente nas profundezas silenciosas dos nossos tecidos, estando toda luz apagada, e nem mesmo uma vela acesa. Quando a dor se desenvolve, quase sempre o segundo ato começa. É muito tarde. A questão já foi decidida e o fim está próximo. A dor somente tornou mais afitiva e triste uma situação já há muito perdida [...]. Se a natureza tivesse qualquer consideração conosco, se ela tivesse os atributos generosos que conferimos a ela, não só quando um cálculo renal não possa mais passar pelos canais naturais que ela nos avisaria, mas, antes disso, no estágio em que ele não fosse mais do que um pequeno fragmento do qual se poderia livrar facilmente. Temos, pois, de rejeitar essa falsa concepção da dor beneficente. De fato, a dor é sempre um presente terrível, que reduz quem a ela é sujeito e torna-o mais doente do que ele seria sem ela.²⁷

²⁷ Leriche, *The Surgery of Pain*, 1939, p. 23-24.

Evidentemente, Leriche considera a dor em sua relação com a doença orgânica. E nesse caso a função da dor parece realmente ser ambivalente. Por um lado, ela algumas vezes constitui um sinal de perigo muito útil. A dor no abdômen pode ser o sinal de uma apendicite; uma dor de estômago pode sinalizar uma indigestão e causar uma abstenção salutar temporária de comida; uma dor de ouvido indica uma infecção do ouvido interno; a dor de dente, um abscesso, e assim por diante. Porém, por outro lado, há muitos casos em que a dor não cumpre qualquer função útil de advertência; além disso, mesmo quando o faz, a maioria das vezes não se era capaz de tirar qualquer proveito dessa advertência antes dos avanços significativos da medicina e da cirurgia, e mesmo hoje em dia a dor é nesses casos útil só naquelas partes do mundo em que esses avanços estão amplamente disponíveis às pessoas. Não havia qualquer uso construtivo, por exemplo, da dor abdominal intensa que nos adverte de uma obstrução do intestino durante todos os séculos de história humana anteriores ao século XX. Em geral, temos então de dizer que o mecanismo da dor, considerado como um sistema de alerta de doenças, é desajeitado e ineficiente. Considerado somente desse ponto de vista, é questionável se a dor faz mais bem do que mal.

Contudo, visto que em geral o organismo humano é bem adaptado para sobreviver, a questão que naturalmente surge é por que razão o nosso sistema de dor é sujeito a essas críticas. E a resposta tem de ser que estamos a formular uma questão errada em relação a esse sistema. Talvez a dor tenha um valor biológico em uma esfera diferente, embora adjacente, e só incidentalmente e, por isso, de um modo um tanto casual, tenha valor em relação à doença. Talvez a função primária da dor se relacione ao estado normal da saúde mais do que ao estado excepcional da doença. Talvez ela tenha primariamente relação não com a condição de um organismo adoentado, mas sim com o direcionamento de si do animal saudável no interior de um ambiente externo. Aqui há circunstâncias que

são tão difundidas e familiares que poderíamos facilmente esquecê-las. Qualquer animal que se movimenta, incluindo o homem, normalmente observa certos procedimentos básicos de autopreservação que foram aprendidos em grande parte com a ajuda da dor. Descobrimos que é doloroso quando os nossos corpos colidem em velocidade com objetos grandes, duros e sólidos, tais como rochas e árvores, ou paredes e portas; ou quando aproximamo-nos muito do fogo; ou quando caímos do alto em uma superfície dura; ou quando deixamos que um membro seja cortado por uma lâmina afiada ou rasgado por uma forte mordida. Tudo isso, e muito mais, é um conhecimento valioso de um tipo disposicional pré-verbal que é comum ao homem e aos animais inferiores. E os dois tutores que em colaboração nos ensinaram isso são a nossa suscetibilidade à dor e a nossa capacidade de formar disposições ou hábitos. O gato evita chegar muito perto do fogo porque foi condicionado pela dor do calor excessivo a ficar em uma distância apropriada. Somos cuidadosos com facas afiadas porque em algum momento fomos cortados por elas e vimos que isso é doloroso. Por meio desses mecanismos elementares e primitivos aprendemos como guiar com sucesso os nossos movimentos em nosso ambiente material.

É nesse nível básico da utilidade que a nossa capacidade de sentir dor é biologicamente defensável. A doença não é um estado normal do organismo, e a dor como um sistema de alarme a seu respeito seria algo como um luxo biológico; mas o movimento sobre o mundo material é uma ocupação diária nossa e a dor, como uma professora da autopreservação no meio desses movimentos, é uma necessidade. O corpo é adaptado pela evolução para sobreviver como um organismo de carne e osso vulnerável habitando um mundo bastante fixo e rígido, e julgamos que esse sistema de dor que foi desenvolvido para enfrentar essa necessidade básica é parcialmente útil, mas parcialmente meramente perturbador quando o corpo está doente. A aleatoriedade da operação do sistema

de dor nessas últimas circunstâncias é devida ao fato de que a sua adaptação primária é a alguma coisa diferente, a saber, o autodirecionamento normal da criatura dentro do ambiente material.

No entanto, essa teoria também tem de ser examinada criticamente à luz da evidência de que os indivíduos são capazes de viver com sucesso sem depender do sinal de perigo da dor. Uma situação assim foi relatada a respeito de um soldado que “era quase completamente insensível à dor”.²⁸ O Dr. Harold G. Wolff, comentando esse caso, disse:

Penso que seja importante... entender que a dor não é essencial à vida ou a um razoável bom ajuste. Aparentemente, o indivíduo pode lançar mão de outros recursos para ajudá-lo a detectar aquelas situação perigosas que seriam indicadas normalmente pelo uso do sistema da dor.²⁹

No entanto, um indivíduo desse tipo é um ponto fora da curva, e parece ser um procedimento sensato interpretar o anormal à luz do normal em vez de fazer o contrário, como também é sensato assumir que esse jovem homem aprendeu com pessoas normais suscetíveis à dor entre as quais ele viveu a reconhecer as fontes de dor para elas e assim os objetos e as situações que seriam nocivas para ele também. Pode ser que um indivíduo que seja atipicamente insensível à dor possa manter-se com sucesso em uma sociedade humana, sendo nesse aspecto dependente dos seus pares, porém se a raça como um todo fosse insensível à dor, ela certamente não seria capaz de sobreviver.

Outra crítica à perspectiva de que a nossa capacidade para a dor tenha um valor biológico positivo foi formulada por David Hume na parte XI dos seus

²⁸ E. Charles Kunkle e William P. Chapman, “Insensitivity to Pain in Man”, *Pain*, Anais da Association for Research in Nervous and Mental Diseases, v. XXIII (1943), p. 105.

²⁹ Kunkle e Chapman, 1943, p. 106.

Diálogos acerca da Religião Natural (1779). Ele aí descreve “quatro circunstâncias das quais dependem todas ou grande parte das aflições que molestam as criaturas sencientes”. Sobre essas quatro maiores imperfeições do mundo, ele diz que “nenhuma delas aparece para a razão humana como possuindo pelo menos o menor grau de necessidade ou inevitabilidade, nem podemos supor que sejam necessárias ou inevitáveis sem a máxima licença da imaginação”. A primeira é a ocorrência da dor e do prazer para motivar a ação das criaturas. Por que nós (e outros animais também) não deveríamos ser movidos por uma diminuição do prazer ao invés de sermos conduzidos pela dor àquelas ações que são necessárias para a nossa sobrevivência e bem-estar?

O prazer apenas, em seus vários graus [ele diz], parece ao entendimento humano suficiente para esse propósito. Todos os animais poderiam permanecer em um estado de regozijo constante; mas quando impelidos por qualquer uma das necessidades da natureza, tais como a sede, a fome, e a fadiga; ao invés de sentir dor, eles poderiam sentir uma diminuição do prazer, em função da qual eles seriam levados a buscar aquele objeto que fosse necessário para as suas subsistências. Os homens buscam o prazer tão avidamente quanto evitam a dor; pelo menos eles poderiam ter sido assim constituídos. Parece, pois, plenamente possível levar adiante a vida sem qualquer dor. Por que então todos os animais são sempre suscetíveis dessa sensação?³⁰

À primeira vista, a sugestão de Hume soa tão prática quanto ela é benevolente. Porém há um defeito nela.

³⁰ David Hume, *Diálogos sobre a Religião Natural* (1779), São Paulo: Martins Fontes, 1992, parte XI, p. 150. A mesma opinião era compartilhada por Pierre Bayle, que, acerca das várias ameaças aos animais, disse que a dor não era necessária para evitá-las, mas que as criaturas “não poderiam evitá-las imediatamente e de modo tão certo somente pela atração dos prazeres, aumentados ou diminuídos de acordo com certas proporções”. *Réponse aux questions d’un provincial*, v. II, Roterdã: Renier Leers, 1706, cap. LXXII, p. 104.

Já distinguimos, à luz da investigação científica contemporânea da dor, entre a sensação física da dor e a experiência psíquica da dor, com a sua qualidade afetiva do sofrimento. Chegamos mais diretamente à raiz do pensamento de Hume se o entendemos, como os seus exemplos sugerem, como objetando a qualquer experiência tendo a qualidade do sofrimento ou o tom hedonista negativo. Mas o defeito surge quando lembramos que o fenômeno psicológico do tom hedonista, a qualidade agradável ou desagradável da experiência, é relativo e variável. Uma dada experiência não tem um lugar absoluto na escala hedonista. A sua posição consiste em sua relação com outras experiências que são mais agradáveis ou menos agradáveis do que ela. Além disso, mesmo essa posição relativa varia com as circunstâncias. Uma experiência pode subir em uma escala hedonista, quando, por exemplo, alguém se torna tão acostumado a uma situação inicialmente desagradável que ela passa a ser menos desagradável do que era a princípio. Ou uma experiência pode cair na escala hedonista, quando, por exemplo, um prazer ansiosamente buscado torna-se insípido depois de um tempo, afundando em nossa escala de deleites sob o peso do tédio.

Se visualizamos a escala hedonista, com o que dá mais prazer no topo, o que causa mais desprazer em baixo e em um ponto intermediário aquilo que é hedonisticamente neutro, a sugestão de Hume é eliminar a parte inferior da escala. Mas o caráter puramente relativo da escala torna isso impossível. Não poderíamos eliminar a parte inferior da escala e deixar a parte superior intacta. Tudo o que então faríamos seria reduzir pela metade o campo de contraste. A parte inferior da escala remanescente seria agora o que causa desprazer, e a parte superior o que daria prazer; mas o que daria prazer não seria mais *tão* prazeroso como anteriormente, nem o que causaria desprazer *tão* contrário ao prazer como dantes. Poderíamos diminuir a escala dos valores hedonistas, mas só poderíamos evitar torná-la uma escala de mais prazer e menos prazer

ao contrai-la a um único ponto de neutralidade hedonista. Exceto por isso, no mundo como Hume sugere que ele poderia ter sido, o prazer menor que tomaria o lugar da dor, por exemplo, da fome, seria para os habitantes desse mundo uma experiência de desprazer. E para cumprir a função do que era inicialmente chamado de dor ou desconforto, ele teria de ser suficientemente desagradável para levá-los a comer. Tem de haver um contraste suficiente entre o maior prazer que eles perderam e o menor prazer remanescente a fim de conduzi-los a tomar medidas para remediar a situação. Mas uma condição da qual queremos nos livrar é precisamente o que queremos dizer quando falamos de um estado de coisas desagradável. A sugestão de Hume de abolir o desagradável equivale assim ou à proposta de reduzir todos os sentimentos a um nível morto de neutralidade hedonista ou trata-se de uma recomendação semântica para descrevermos o desagradável como um grau menor de prazer. Mas em nenhum caso a proposta de Hume é bem-sucedida.

14.4 A dor e a estrutura do mundo

Uma característica geral do mundo é pressuposta nessas discussões, e ela aparece na segunda das quatro queixas de Hume. Ele observa que:

Mas uma capacidade de dor não produziria sozinha a dor se não fosse pela segunda circunstância, a saber, a condução do mundo por leis gerais; e isso não parece de modo algum necessário para um Ser perfeitíssimo [...]. Que tudo no universo seja conduzido por leis gerais, e que os animais sejam suscetíveis à dor, não parece só possível, mas algum dano tem de surgir nos vários choques de matéria e nas várias confluências e oposições das leis gerais.³¹

³¹ David Hume, *Diálogos sobre a Religião Natural* (1779), 1992, parte XI, p. 151-152.

Pois os organismos animais que são partes do mundo material são obviamente sujeitos às suas regularidades causais gerais; e elas envolvem, por exemplo, que dois objetos sólidos não possam ocupar a mesma região no espaço ao mesmo tempo, e que certo grau de calor destrua os tecidos do corpo. Mas em um mundo de estrutura fixa, os animais são passíveis algumas de vezes de colidirem com obstáculos sólidos ou de submergirem em água ou queimarem-se com fogo ou caírem em um solo duro ou se emaranharem em galhos proeminentes e então se machucarem. E se esses organismos animais, para viverem o curso das suas vidas, recebem auxílio de uma protetiva sensibilidade à dor, que os leva a evitar e a fugir de situações perigosas, é inevitável que esse mecanismo seja colocado em atividade e que eles experienciem no curso das suas vidas não só uma dor pequena.

Porém a onipotência presumivelmente poderia ter criado, em vez deste mundo, um tipo diferente de mundo em que a situações produtoras de dor fossem sistematicamente evitadas por ajustes especiais no curso da natureza. Regularidades poderiam ser temporariamente suspensas de tal forma que os mecanismos de dor das criaturas sencientes jamais tivessem ocasião de serem ativados. Nesse mundo, os organismos animais não teriam de aprender a se moverem prudentemente, porque todos os riscos seriam removidos por um sistema complexo de anulação e transformação. O efeito seria como se cada criatura viva fosse individualmente cuidada por um guardião milagroso encarregado de protegê-la da dor. O fogo, cujo calor nos dá um aquecimento vital, mas também nos queima se colocamos a mão nele, perderia subitamente o seu calor sempre que estivesse perto de causar dor. A água, que tem certas propriedades em virtude das quais ela pode sustentar a vida saciando a sede e destruir a vida por sufocamento, perderia subitamente essas propriedades sempre que alguém estivesse em perigo de se afogar. Facas, que podem cortar o pão e a carne, subitamente se tornariam cegas quando pudessem causar danos. A comida, que é agradável ao paladar, mas difícil de digerir, e o álcool,

que aquece e alegra, mas que, em excesso, faz beberrões embriagados e motoristas perigosos, cessaria de ter qualquer efeito indesejado; e nenhuma quantidade de tabaco levaria ao câncer de pulmão. A densidade e a dureza das coisas, que tornam possível andar e construir casas, mas também ser morto ou ferido por uma pedra que foi lançada ou o manuseio de um bastão, seriam continuamente ajustados a fim de evitar a dor. Em suma, a vida não seria mais conduzida em um ambiente estruturado de modo estável cujas leis devêssemos aprender sob pena de dor e de morte, mas se aproximaria de um sonho prolongado em que a nossas experiências são ajustadas de acordo com os nossos próprios desejos.

Entre outras implicações de longo alcance, esse reordenamento da natureza excluiria todo o processo de evolução das formas de vida sob a pressão da luta pela sobrevivência em um ambiente relativamente fixo. Em um mundo que carecesse de um complexo estável de leis naturais que causassem dor nos indivíduos e levassem à extinção das espécies que não fossem adaptadas às suas demandas, muito provavelmente o processo evolucionário não teria progredido além dos primeiros estágios e o mundo ainda seria habitado principalmente por medusas.

Portanto, se queremos manter o homem em nosso relato do mundo, temos de supor que as suspensões da lei natural que evitassem a dor só poderiam ocorrer depois que o homem tivesse emergido de uma longa luta evolucionária. No que diz respeito ao próprio homem, uma das características mais marcantes de tal rearranjo do mundo seria a ausência de qualquer necessidade de compreender a natureza e aprender a prever e a manipular os seus movimentos. Pois, em um mundo de “providências especiais” contínuas, as leis da natureza teriam de ser extremamente flexíveis: algumas vezes a gravidade operaria, outras vezes não; algumas vezes um objeto seria duro e sólido, algumas vezes macio; algumas vezes a água em ebulição seria quente, algumas vezes fria; e assim por diante. Não haveria ciência, pois não haveria uma estrutura estável do mundo para ser

investigada. Portanto, a história humana não incluiria o desenvolvimento das ciências físicas e de tecnologias com tudo o que elas significaram para o exercício da inteligência humana e para prolongar os seus recursos adaptativos.

Além disso, o homem em um mundo sem dor não teria de prover o seu sustento com o seu suor e a engenhosidade do seu cérebro. Pois, ao banir toda a dor, banimos a fome e a sede violentas, e o calor ou o frio excessivos; e ao excluir tudo isso, tornamos desnecessárias todas as atividades – tais como caçar, lavar a terra, construir casas – pelas quais os homens evitam aquelas condições dolorosas. A existência humana não envolveria qualquer necessidade de esforço, nenhum tipo de desafio, nenhum problema a ser resolvido ou dificuldade a ser superada, nenhuma demanda do ambiente por habilidade e inventividade humanas. Não haveria nada a evitar e nada a procurar; nenhuma ocasião para a cooperação ou ajuda mútua; nenhum estímulo para o desenvolvimento da cultura ou a criação da civilização. A raça consistiria de fúteis Adão e Eva, inofensivos e inocentes, mas destituídos de caráter positivo e sem a dignidade das responsabilidades, tarefas e realizações reais. Ao eliminar os problemas e dificuldades de um ambiente objetivo, com suas próprias leis, a vida se tornaria como um sonho em que, prazerosamente, mas sem objetivos, vaguearíamos e seguiríamos ao léu. O poema de Tennyson “The Lotus-Eaters” exprime bem o desejo (analisado por alguns como o desejo de retornar à paz uterina) por uma tal “paz onírica”.

Assim, uma verdade importante se abre para nós quando deciframos as implicações do princípio humano de que o mundo seria melhor se, em vez de operar por meio de leis gerais, fosse especialmente projetado e administrado para evitar todas as dores. Essa verdade é que qualquer alteração radical no caráter do ambiente do homem envolveria uma alteração radical similar na natureza do próprio homem. Um mundo suave, que não fosse desafiador, seria habitado por uma raça de homens fraca e passiva.

Mas perguntemos: por que não? Por que um Deus amoroso não poderia ter criado um mundo desse tipo luxurioso e onírico, e povoado esse mundo com pessoas naturalmente boas que não tivessem a necessidade de serem castigadas e desafiadas “pelas adversidades deste mundo impiedoso”?³² Sob o decreto existente, cada mal na vida pode talvez ser necessário para se prevenir um mal maior, ou para se alcançar um bem que não é (no nosso mundo atual) de outra forma alcançável; porém ainda temos de colocar esta questão mais fundamental: por que Deus deveria permitir uma situação desse tipo, em que os males são necessários? Sem dúvida, a nossa propensão à dor ensina-nos a viver com sucesso em um ambiente material objetivo e, sem dúvida, a nossa vulnerabilidade de criaturas tem sido um estímulo para a cultura e a civilização humanas. Mas defender a existência da dor baseando-se nisso é apenas justificar um mal por outro, notadamente o mal de sermos capazes de alcançar o bem somente por esses meios árduos e inoportunos. Por que tem de haver um ambiente objetivo em primeiro lugar, com todo o sofrimento que ele acarreta para os seus habitantes; e por que o homem não poderia ser criado *ab initio* na condição mais superior da cultura e civilização humanas?

É verdade que levantar essas questões não é meramente propor uma reforma limitada do mundo, mas, antes, reestruturar, na imaginação, completamente esse mundo. Mas por que não, se tivéssemos o poder, “pegar todo esse esquema lamentável das coisas” e “remodelá-lo mais parecido com o que deseja o coração?”³³

Nesse ponto, tenho de lembrar ao leitor da natureza da nossa investigação. Estamos testando a reivindicação cristã de que o mundo em que nos encontramos é a criação de um Ser infinitamente bom e poderoso. Acabamos de supor um objetor a afirmar que esse Criador poderia e deveria ter feito um mundo

³² Shakespeare, *Rei Lear*, v. III.

³³ Edward Fitzgerald, *Rubaiyat of Omar Khayyam*, LXXIII.

melhor. Mas (como vimos no capítulo 12) a questão de saber se um Criador onipotente poderia ter feito algo melhor é uma questão incompleta. Melhor em que sentido? Temos de especificar o fim ou propósito que motivou o ato da criação, e então perguntar se o mundo poderia ter sido melhor em relação a esse propósito. Ao formular a nossa concepção da intenção divina, temos de abandonar a suposição naturalista de Hume de que o mundo tem de oferecer o máximo de prazer e o mínimo de dor, e adotar a perspectiva (desenvolvida especialmente na vertente ireniana do pensamento cristão) de que o propósito divino por trás do mundo é um propósito de edificação da alma.

A respeito da criação de “pessoas naturalmente boas”, defendi, anteriormente,³⁴ que a bondade que, de acordo com a fé cristã, Deus visa para as Suas criaturas não poderia ter sido criada exceto por meio de um longo processo de experiência das criaturas de reagir aos desafios e castigos de vários tipos. Se isso for concedido, acredito que será também concedido que um ambiente humano projetado para esse fim tem de ser similar ao nosso mundo atual pelo menos em relação ao fato de que ele funciona com leis gerais e conseqüentemente envolve pelo menos dores ocasionais das criaturas sencientes.³⁵

No entanto, mesmo se a proposição geral for concedida, segundo a qual a edificação da alma tem de ser um mundo de leis naturais estáveis e no qual as criaturas sencientes algumas vezes sintam dores, a próxima questão será então formulada: para levar adiante um suposto propósito de edificação da alma, o mundo

³⁴ Veja p. 345 e seguintes.

³⁵ Nelson Pike observa claramente em “Hume on Evil” (*Philosophical Review*, 1963, reimpresso em Pike, N. (Ed.) *God and Evil*, 1960) que em sua crítica do teísmo do ponto de vista do problema do mal Hume desconsidera a possibilidade de que Deus permita o mal visando um propósito bom e justificador. No entanto, Pike, da mesma forma, vai longe demais quando conclui que “o problema tradicional do mal se reduz a uma perplexidade não crucial de menor importância”. (*God and Evil*, 1960, p. 102)

tem de conter *tanta* dor como ele de fato contém? O programa pedagógico precisa incluir as formas mais extremas de tortura, sejam elas infligidas pelo homem ou por doenças? Ao lado de dores suportáveis, precisa haver uma agonia interminável prolongada até o ponto em que há a desumanização do sofredor? Essas questões bastante legítimas serão enfrentadas em um capítulo posterior; pois elas são, penso, mais bem entendidas em termos não só da dor física, mas do sofrimento em geral, especialmente em suas formas caracteristicamente humanas.

14.5 A dor dos animais

Para alguns, a dor sofrida no reino animal abaixo do nível humano constitui o aspecto mais desconcertante do problema do mal.³⁶ Pois as considerações que podem iluminar esse problema tal como ele afeta a humanidade – o valor positivo da liberdade moral a despeito dos seus riscos; e a necessidade de que o mundo que seja a cena da edificação da alma contenha desafios, sofrimentos, derrotas e mistérios reais – não se aplica ao caso dos animais inferiores. Eles não têm personalidades morais que poderiam tirar proveito dos riscos da liberdade ou dos desafios de um ambiente hostil. Por que, pois, temos de perguntar, um Criador todo-poderoso e infinitamente amoroso permite a dor e a carnificina na vida animal? “Se há marcas do planejamento especial na criação”, disse John Stuart Mill,

uma das coisas mais evidentemente planejadas é que uma grande parcela dos animais deve passar as suas existências atormentando e devorando outros animais. Eles foram prodigamente dotados com os instrumentos necessários para esse propósito; seus instintos fortes os levam a isso, e muitos deles parecem ter sido feitos

³⁶ Veja, por exemplo, C. C. J. Webb, *Problems in the Relations of God and Man*, Londres: James Nisbet & Co. Ltd., 1911, p. 268.

incapazes de se nutrir com outros alimentos. Se uma décima parte dos esforços que foram gastos buscando adaptações benevolentes na natureza tivesse sido empregada colecionando-se evidências para destruir a imagem do Criador, que campo para comentário não teria sido encontrado na existência dos animais inferiores, divididos, com raras exceções, entre devoradores e devorados, e vítimas de centenas de calamidades contra as quais lhes foram negadas as faculdades para se protegerem!”³⁷

Obviamente, o assunto da dor nos animais tem de permanecer amplamente um campo para a especulação e interpretação teórica. Não podemos entrar na consciência dos animais inferiores, ou mesmo provar demonstrativamente que eles têm consciência. No entanto, há evidência suficiente para a presença de algum grau de consciência e de algum tipo de experiência de dor, pelo menos no reino vertebrado, o bastante para proibir-nos de negar a existência de um problema em relação ao sofrimento dos animais.³⁸ 1) A evidência para a continuidade entre o homem e outras formas de vida dentro de um processo evolucionário comum sugere que o cérebro humano e a consciência humana diferem somente em grau e não absolutamente do cérebro e da consciência dos animais;³⁹ portanto, seria surpreendente se apenas o homem experimentasse a dor. 2) Observamos que, quando um dos mamíferos superiores está na situação em que um humano sentiria uma dor intensa – por exemplo, a situação de ser queimado –, ele se comporta de maneira caracteristicamente similar àquela que um ser humano se comportaria: ele grita e debate-se violentamente para

³⁷ J. S. Mill, *Three Essays on Religion*, “Nature” (1874), p. 58.

³⁸ Essa negação é feita, por exemplo, por Dom Illtyd Trehowan em *An Essay in Cristian Philosophy*, Londres: Longman, Green & Co., 1954, p. 41 e 92.

³⁹ Para a discussão da evidência a favor da consciência dos animais, veja W. H. Thorpe, Sc.D., F.R.S, “Ethology and Consciousness”, In: J. Eccles (Ed.), *Brain and Conscious Experience*, Berlin: Springer Verlag, 1966.

escapar da fonte de calor. Isso sugere que ele passa por uma experiência de dor análoga à nossa. E há evidência de que alguns dos animais superiores não só experimentam a dor física, mas também um grau de sofrimento não físico em formas análogas à solidão, à tristeza, à inveja e mesmo ao luto. 3) A estrutura física – especialmente os sistemas sensoriais e nervosos – dos outros vertebrados é basicamente similar à dos humanos.

Os mamíferos têm todas as estruturas físicas que parecem estar envolvidas na produção de sensações de dor, e, até onde vai a evidência fisiológica, essas estruturas parecem funcionar nos homens do mesmo modo que funciona em outros animais.⁴⁰

4) Os vertebrados superiores podem aprender por meio das suas reações à dicotomia prazer-dor. Em situações experimentais, eles aprendem a realizar ações que trazem recompensas e a evitar aquelas que são respondidas com, por exemplo, choque elétrico. De fato, é a parte que tem a dor no processo de aprendizagem, e assim na adaptação ao ambiente, que constitui a sua justificação biológica. Pois tudo o que foi dito antes sobre o valor de sobrevivência do mecanismo da dor no homem aplica-se aos animais inferiores que têm um sistema nervoso suficientemente desenvolvido para sentirem a dor. O homem e o animal sub-humano não poderiam sobreviver se não aprendessem rapidamente, sob a tutoria da dor, como se guiar como um corpo criado vulnerável movendo-se em um mundo material relativamente duro e rígido. Dado que há organismos animais com um grau de espontaneidade individual e habitando um ambiente comum governado por regularidades causais, estar sujeito a dores tem de ser parte dos seus mecanismos de sobrevivência.

⁴⁰ G. C. Grindley, M. A., B. Sc., *The Sense of Pain in Animals*, Londres: The Universities Federation for Animal Welfare, 1959, p. 6.

No entanto, o que dizer dos vertebrados inferiores como os peixes e os insetos? Eles sentem dores? Repostas diferentes são dadas a essa questão. Em um extremo há a suposição de que:

O pobre besouro que ao passar esmagamos
no sofrimento corporal tem uma aflição tão grande
quanto quando um gigante morre⁴¹

E no outro extremo se diz que o besouro esmagado não sente mais do que sentimos quando as nossas unhas são aparadas ou o nosso cabelo cortado. O naturalista Theodore Wood escreveu:

Quando um caranguejo calmamente continua a sua refeição de um caranguejo menor enquanto ele mesmo é lentamente devorado por um maior e mais forte; quando a lagosta voluntariamente e espontaneamente se livra das suas garras depois que um tiro foi disparado nas águas onde vive; quando uma libélula devorar mosca após mosca imediatamente depois de ter o seu abdômen arrancado do resto do corpo, e uma mosca bebe melado enquanto agoniza – não direi sofre – sob uma mutilação similar; é muito claro que a dor praticamente tem de ser quase ou totalmente desconhecida.⁴²

No entanto, esses casos, embora acurados, podem conduzir ao erro. A lagosta, por exemplo, tem a capacidade de se livrar das suas garras como um mecanismo de fuga; mas não se segue que ela não seja capaz de sentir dor em outras circunstâncias. E os insetos podem ser insensíveis ao que acontece com

⁴¹ *The poor beetle, that we tread upon
In corporal sufferance finds a pang as great
As when a giant dies.*
Shakespeare, *Medida por Medida*, III, I.

⁴² Theodore Wood, citado por C. E. Raven, *The Creator Spirit*, Londres: Martin, Hopkinson and Co., 1927, p. 120.

eles enquanto atentamente realizam alguma tarefa instintiva, e ainda assim talvez possam não ser insensíveis em outras ocasiões. Portanto, não parece ser seguro concluir que mesmo essas criaturas relativamente primitivas não têm sensações de dor, não importando se são vagas ou fugazes. Por outro lado, há invertebrados inferiores, tais como a anêmona do mar, que não têm sistema nervoso central, e é, portanto, muito improvável que eles possam ter experiências conscientes.

Concluo assim que uma resposta realista ao problema da dor em vertebrados inferiores e invertebrados superiores não negará que há aqui um problema, mas afirmará que quando esses animais inferiores sentem algum tipo de dor, isso ocorre em um sistema geral por meio do qual a vida orgânica é capaz de sobreviver reagindo ao seu ambiente por meio de um sistema nervoso que conduz o indivíduo para longe do perigo por meio das sensações de dor.

No entanto, há dois aspectos importantes em que a situação do animal, como um ser que pode sofrer dor, difere daquela do homem. Enquanto a maioria dos seres humanos morre pelo eventual esgotamento das estruturas e funções corporais, a maioria dos animais é violentamente morta e devorada por outras espécies que, na economia da natureza, vivem de caçar e devorar outros animais. O reino animal forma um vasto organismo autossustentável em que cada parte se torna, direta ou indiretamente, comida para a outra parte. E se nos projetamos imaginariamente nesse processo, e vemos cada criatura como um indivíduo autoconsciente, a sua situação tem de ser realmente agonizante. Mas fazer isso é perder de vista o bem próprio do animal ao mesmo tempo em que se sentem os males dos quais ele não é consciente. Cada indivíduo – ou, pelo menos, cada indivíduo saudável – tem a sua própria realização na atividade natural da sua espécie, não complicada pelo conhecimento do futuro ou pelo sentimento da passagem do tempo; e as suas apreciações momentâneas das suas próprias impressões e atividades físicas não são de forma alguma afetadas pelo fato de que

depois desse breve lampejo de consciência ter apagado alguma criatura diferente devorará a carcaça. A morte não é um problema para os animais, como ela é para nós humanos; e aí reside a segunda grande diferença entre a qualidade da experiência humana e animal. Eles não cismam, “naquele sono da morte que os sonhos podem se tornar/ Quando tivermos escapado desse tumulto transitório”,⁴³ ou temem “Ficar rígido e frio e apodrecer/ Esse movimento de calor sensível se tornar/ Um coágulo amassado”.⁴⁴ De fato, podemos dizer a respeito deles que “a morte não é uma injustiça, mas, antes, a vida é que é um privilégio”.⁴⁵

Não só a experiência do animal não é obscurecida por qualquer antecipação da morte ou por qualquer sentimento da sua impressionante finalidade; ela é provavelmente simplificada, em comparação com a consciência humana, por uma cegueira feliz diante dos perigos e das dores que podem residir entre o momento presente a esse término inevitável; e, ainda, por um esquecimento similar do passado. Embora possivelmente não sejam totais em cada nível da vida animal, essas restrições devem tornar todos os animais – exceto os gênios animais ocasionais – imunes às formas caracteristicamente humanas do sofrimento, que dependem da nossa capacidade de imaginativamente antecipar o futuro. Os bens e os males dos animais são exclusivamente aqueles do momento presente, e em geral eles vivem cada instante ou na saúde, e presumivelmente em atividades prazerosas, ou em um agradável estado de torpor. Portanto, a imagem da vida animal como um oceano sombrio de medos agonizantes e dores é totalmente gratuita, e surge do equívoco de projetar a nossa qualidade caracteristicamente humana da experiência em criaturas de uma ordem muito inferior e mais simples.

⁴³ Shakespeare, *Hamlet*, III. I.

⁴⁴ Shakespeare, *Medida por Medida*, III. I.

⁴⁵ Lord Samuel, *Memoirs*, Londres: Cresset Press, 1945, p. 297.

A questão mais frutífera para a teodiceia não é por que os animais são sujeitos a dores assim como o são aos prazeres – pois isso se segue das suas naturezas como criaturas vivas – mas, antes, por que essas formas inferiores de vida devem afinal existir. A teologia cristã nos permite entender, dentro das suas próprias pressuposições, por que a criatura humana existe: ela é um ser racional e moral que pode livremente responder ao amor do seu Criador e então se tornar “um filho de Deus” e “herdeiro da vida eterna”. Mas essa explicação não pode ser estendida até os animais inferiores, que de fato carecem de uma natureza racional e moral. A existência deles permanece um problema.

Como vimos, a teodiceia agostiniana resolve esse problema apelando ao princípio de plenitude.⁴⁶ A natureza divina infinita exprime-se *ab extra* na criação de cada grau de ser dependente, do mais alto ao mais baixo e, por isso, o mundo criado inclui não só o homem, mas também macacos, cães, cobras, lesmas e germes. Cada nível da vida faz a sua própria contribuição para a perfeição do todo; e a devoração da vida pela vida é uma característica própria dos domínios inferiores da criação animal, onde os indivíduos não são mais do que murmúrios momentâneos no curso fluente da vida animal.⁴⁷ Assim, os animais sub-humanos existem porque representam formas possíveis de ser e, portanto, de bondade, e porque as suas existências são, por isso, necessárias para a completude do mundo criado.

Os teólogos contemporâneos são mais preocupados do que foram os antigos com o mal da dor animal e o espetáculo da “natureza, vermelha nos dentes e garras”; e um desenvolvimento comparativamente recente dentro da ampla tradição agostiniana foi a sugestão de que ou a queda do homem ou a queda anterior dos anjos afetou a ordem natural e perverteu os domínios da vida animal, levando

⁴⁶ Veja p. 117 e seguintes.

⁴⁷ Veja p. 137 e seguintes.

as várias espécies a atacar e devorar as outras.⁴⁸ Essa especulação será discutida e criticada em um contexto um pouco diferente no capítulo 16.⁴⁹

Contudo, suponha que julguemos essas teorias como insatisfatórias: há algum modo alternativo de relacionar a vida sub-humana, nas várias formas que ela realmente assume, à atividade criativa de Deus? Se quisermos conduzir o nosso pensamento partindo do que, para o teólogo cristão, são dados seguros, temos de partir do propósito de Deus para o homem revelado na pessoa e vida de Jesus, o Cristo, e proceder a partir desse centro para uma compreensão da vida animal. Como um modo possível de fazer isso, o conceito de distância epistêmica desenvolvido no capítulo anterior sugere que a inclusão do homem em um amplo fluxo da vida orgânica pode ser uma das condições da sua liberdade cognitiva em relação ao Criador infinito. Vendo a si mesmo como relacionado aos animais e, semelhante a eles, como uma criatura efêmera, feita a partir do pó da terra, o homem é colocado em uma situação em que a consciência de Deus não é forçada sobre ele, uma situação em que permanece aberta para ele a possibilidade de oferecer a sua própria resposta livre a esse Criador que ele não vê. A teologia protestante afirmou em geral que os animais existem em função do homem, mas interpretou isso em termos da soberania dos homens sobre a criação inferior.⁵⁰ Possivelmente, contudo, outro modo mais fundamental em que, ainda no interior do propósito divino, a natureza senciente suporta e serve ao seu ápice humano é ajudando a constituir uma ordem natural independente à qual o homem está organicamente relacionado e na qual ele existe em um estado

⁴⁸ Veja, por exemplo, C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, 1940, p. 123. Que “a totalidade da ordem da natureza tenha sido subvertida pelo pecado do homem” foi pregado por Calvino. Veja o seu *Commentary on Genesis*, cap. 3.

⁴⁹ Veja p. 436 e seguintes.

⁵⁰ Veja, por exemplo, o *Commentary on Genesis* de Calvino, p. 96, 179 e 290 (veja também a p. 317 n. 80).

de distância epistêmica e pode livremente chegar a Deus, que assim concedeu ao homem a condição autônoma de uma pessoa.

Outra questão tem de ser colocada: qual é o significado da esperança escatológica, exprimida por São Paulo, de que “a criação ela mesma será libertada da sujeição à decadência e tomará parte na gloriosa liberdade de filhos de Deus”?⁵¹ Em particular, isso pode contribuir para uma teodiceia cristã em relação à dor animal? O tema da escatologia será discutido no capítulo 16. Porém não parece que um céu escatológico novo e uma nova terra, com uma criação animal nova, possam aliviar o problema da dor animal terrestre.⁵² Pois a não ser que postulemos um céu para milhões e milhões de indivíduos animais que pereceram desde que a vida senciente surgiu, nenhum estado futuro do universo será relevante em relação às dores que as criaturas sofreram. E, de fato, é extremamente duvidoso que mesmo um paraíso zoológico, cheio de prazeres e destituído de dor, possa ter qualquer valor compensatório em relação às aflições momentâneas das criaturas que não podem levar com elas em uma memória consciente as suas experiências passadas.

Voltamos assim à nossa sugestão prévia. A justificação da dor dos animais é idêntica à justificação da existência dos animais. E do ponto de vista do propósito divino da edificação da alma, a vida dos animais é ligada à vida como a origem natural e lugar desta última, uma origem e uma localização que contribuem para a “distância epistêmica” em que o homem é capaz de existir como uma criatura livre e responsável na presença do Criador infinito. Portanto, se o reino animal tem uma parte nesse modo indireto de formar o homem como um filho de Deus em seu “oitavo dia da criação”, o processo tem de ser justificado por seu sucesso. O problema da dor dos animais é assim subordinado àquele do pecado

⁵¹ Romanos, 8: 21.

⁵² Por exemplo, como foi sugerido por Charles Gore em *Belief in God*, Londres: John Murray, 1921, p. 161.

e do sofrimento humanos; e argumentarei no capítulo 16 que uma teodiceia a respeito desses males requer para a sua completude uma escatologia cristã positiva.

Obviamente, aceitar que a vida dos animais é, do ponto de vista dos animais, muito melhor do que pior, e que o reino animal pode ser encarado como desempenhando um papel em relação à criação divina contínua do homem, não é entender por que essa ou aquela espécie particular de animal existe. A justificação sugerida não foi em termos de formas específicas da vida animal, mas em termos de um desenvolvimento evolucionário complexo e amplo, com suas próprias contingências internas, que produziu o homem e que o liga ao mundo natural. Pode ser que o universo material, com as variações da vida sub-humana no seu interior, tenha um significado extra para o seu Criador além de simplesmente ser um ambiente para a vida pessoal. Não podemos colocar qualquer limite para a complexidade possivelmente multidimensional do propósito divino. Pode ser que Deus realize muitas intenções diferentes de uma só vez e que as várias linhas da atividade divina se cruzem no universo em que vivemos.⁵³ Mas se há algum desses significados extras do nosso ambiente, eles são desconhecidos por nós. Podemos apenas vislumbrar aquele aspecto do propósito de Deus para o Seu mundo que diretamente diz respeito a nós. E podemos, penso, ver nele uma razão plausível para a existência de toda a natureza senciente em que a nossa própria vida está imersa.

⁵³ Veja p. 349 e seguintes.

CAPÍTULO 15

O sofrimento

15.1 O sofrimento como uma função de sentido

Penso que marcamos uma distinção importante na experiência humana se distinguimos a dor do sofrimento, da miséria e da angústia (que tratarei como sinônimos). Como vimos no capítulo anterior, a dor é uma sensação física específica.¹ Contudo, o sofrimento é um estado mental que pode ser tão complexo quanto a própria vida humana. A duração da dor é algumas vezes, nem sempre ou nem mesmo normalmente, um ingrediente do sofrimento.

A angústia é uma qualidade da experiência cuja natureza não pode ser comunicada só por meio de uma descrição a alguém que jamais passou por ela; e podemos conceber criaturas pessoais que fossem sempre inteiramente livres de angústia. No entanto, nós seremos humanos não somos desse gênero, e não temos grande dificuldade para comunicar uns aos outros as formas de miséria humana. Buscando, pois, definir uma dimensão geral da nossa experiência, sugeria que com “sofrimento” nos referimos àquele estado da mente em que desejamos violentamente ou obsessivamente que a nossa situação fosse diferente. Esse estado

¹ Veja p. 389 e seguintes.

da mente envolve a memória e a antecipação, a capacidade de imaginar alternativas e (no homem) uma consciência moral. Pois os elementos característicos do sofrimento humano são esses modos da consciência relativamente complexos e de nível superior, tais como o arrependimento e o remorso; a ansiedade e o desespero;² a culpa, a vergonha e o embaraço; a perda de um ente querido;³ o sentimento de rejeição, de frustração e de fracasso. Eles diferem da dor física à medida que se referem para além do momento presente. Ser miserável é estar consciente de um contexto de existência mais amplo do que as sensações físicas imediatas, e ser dominado pelo desejo angustiante de que essa situação mais ampla seja diferente daquela que realmente é.

O sofrimento, assim caracterizado, é uma função do pecado. A experiência humana pode tornar-se uma experiência de sofrimento para nós porque nos engajamos nela de forma autocentrada. Mas em si mesmas a nossa finitude, fraqueza e mortalidade não constituem situações das quais deveríamos violentamente desejar escapar; e, fôssemos plenamente conscientes de Deus e do Seu propósito universal do bem, seríamos capazes de aceitar a nossa vida em sua inteireza como uma dádiva de Deus e seríamos livres da angústia por causa dela.

Deve-se acrescentar que o sofrimento pode ser ou egoísta ou altruísta. O meu desejo violento e obsessivo de que a situação em que estou envolvido fosse diferente pode ter em vista o meu próprio interesse ou o interesse de outras pessoas. Ele pode surgir da preocupação consigo mesmo ou da empatia. Essa distinção é relevante para a questão teológica de saber se Cristo, que era alguém sem pecados, pode ter experienciado o sofrimento. A resposta, proponho, é como se segue.

² *Constructive Aspects of Anxiety*, editado por Hiltner e Karl Menninger, Nova Iorque: Abingdon Press, 1963, contém valiosas discussões psicológicas e teológicas sobre a ansiedade.

³ Um diário de meditação sobre a perda profundamente comovedor é *A grief observed* de N. W. Clerk (C. S. Lewis), Londres: Faber & Faber, 1961.

Em geral, os sofrimentos humanos são egoístas; desejamos *em função de nós mesmos* que a nossa situação fosse diferente. O sofrimento de Cristo, por outro lado – como quando chora de tristeza por Jerusalém – foi uma angústia altruísta; ele sofreu, não por sua situação, mas pela situação de outras pessoas. Portanto, não podemos dizer que Cristo, como Deus encarnado, não tenha sofrido, mas sim que ele não sofreu egoisticamente, tal como nós sofremos.

15.2 A dor como uma causa do sofrimento

Como um caso limítrofe, a dor muito intensa pode dominar tanto a consciência a ponto de diminuir o amplo contexto da nossa existência e em si mesmo constituir uma situação de sofrimento – uma situação da qual desejamos violentamente escapar. Mas mais frequentemente a dor ocorre interagindo com outros fatores. Vimos no capítulo anterior que uma situação em que sentimos dor pode algumas vezes ser tal a ponto de tornar a dor em si mesma suportável, ou mesmo tal a ponto de tornar a situação como um todo bem-vinda – como no caso dos soldados em Anzio, para quem um ferimento significava a libertação de uma pressão e de um perigo intoleráveis, e oferecia a perspectiva de “paz com honra”, repouso, conforto e retorno ao lar.⁴ E também o explorador, o membro de uma expedição científica em uma terra selvagem, o alpinista, o iatista, podem resistir a consideráveis quantidades de desconforto e mesmo de dor sem que seja destruída a qualidade positiva da sua situação como um todo, uma situação em que ele é feliz e não miserável. A excitação da aventura, o prazer de novas experiências, a alegria da descoberta e da realização, o orgulho de triunfar sobre dificuldades, podem ser capazes de absorver uma boa quantidade de dor de machucados menores, da fome e da sede, do calor e do frio, dos membros

⁴ Veja p. 392.

cansados e músculos com dor, e de outros obstáculos e dificuldades da escalada, da caça, da viagem ou da expedição. Se não fosse assim, as pessoas aventureiras não escalariam as maiores montanhas do mundo, ou navegariam a sós pelo Atlântico, ou explorariam as regiões polares e os desertos ressecados, ou não emprenderiam qualquer um dos milhares de grandes e pequenos planos que são diariamente feitos em função da pura aventura do intento e da satisfação especial da realização.

Mas a maior parte da miséria humana transcende a dor física. O que torna a doença, por exemplo, uma experiência de sofrimento é com frequência não a dor como tal, mas outros elementos da situação: o medo de debilidade permanente ou da morte; a ansiedade sobre a própria família, as finanças ou a carreira; a frustração dos planos pessoais; a humilhação do desamparo ou da dependência de outras pessoas. E o que com frequência torna miserável a dura existência do camponês retirando a subsistência do solo tem de ser uma ansiedade severa permanente sobre o futuro, que é a sempre eminente ameaça da fome. E o que torna sombria a vida de muitas pessoas nas sociedades ricas dos Estados Unidos e da Europa, e leva-as a serem desesperadamente infelizes em meio à abundância – de tal forma que as nações mais ricas do mundo têm os maiores índices de suicídios, vício em drogas, alcoolismo, divórcio e delinquência juvenil⁵ – não é a falta material, mas o sentimento moralmente paralisante da falta de sentido na vida como um todo. Além disso, normalmente não é a pura dor física insuportável que leva os homens a tirar suas próprias vidas, mas causas espirituais mais complexas como a ansiedade, o medo, o remorso, o fracasso nas relações pessoais ou um vazio íntimo e desespero terríveis. Hume estava certo ao enfatizar os sofrimentos da alma tanto como as ameaças da natureza ao redor.

⁵ Por várias razões, percentuais comparativos precisos de estatísticas indicando a miséria humana são difíceis de conseguir. Apesar disso, uma correlação geral é evidente entre os altos padrões de vida e a alta incidência de sintomas de infelicidade mencionados anteriormente. Por exemplo, os

As desordens da mente, embora mais secretas, talvez não sejam menos sombrias e aflitivas. O remorso, a vergonha, a angústia, a ira, o desapontamento, a ansiedade, o medo, a melancolia e o desespero; quem passou pela vida sem as cruéis invasões desses tormentos? Quantos sentiram apenas um pouco sensações melhores? O trabalho e a pobreza, que causam tanto desgosto a toda a gente, são o fardo certo de um grande número de pessoas: e as poucas pessoas privilegiadas que gozam de conforto e opulência jamais encontram contentamento ou verdadeira felicidade.

Até aqui Hume diz a verdade; mas ele se afasta dela quando continua:

Todos os bens da vida unidos não tornariam o homem mais feliz, mas todas as aflições unidas o tornariam um homem realmente desgraçado; e qualquer uma delas (e quem pode ser livre de cada uma delas?), e frequentemente até a ausência de um bem (e quem pode possuir todos?), é suficiente para tornar a vida indesejável.⁶

Certamente, trata-se de um grande erro subestimar a extensão do sofrimento humano, que, de fato, ultrapassa o largo campo da nossa imaginação. Mas é também um grande erro subestimar a extensão da satisfação, felicidade e esperança humanas. A vida pode ser cinzenta e severa; mas pode também conter grandes e largos bolsões de luz e de felicidade, de beleza e de encanto. Há muitas alegrias no mundo das pessoas – o amor e o galanteio, a paternidade e a maternidade, a graça da

maiores percentuais de divórcio em 1948 (número de divórcios por 1.000 casamentos na década precedente) foram: EUA, 248.1; França 207.2; Dinamarca 193.3; Inglaterra e País de Gales 138.5; Suécia 115.2. (Woytinsky, W. S. E. S., *World Population and Production*, Nova Iorque: The Twentieth Century Fund, 1953, p. 187 e seguintes). Outros percentuais são da mesma forma muito altos para as comunidades mais ricas. Por exemplo, de acordo com a *Encyclopedia Britannica Year Book*, 1963 (p. 671), “o estudo de Benjamin Pasamanick de uma população urbana indicou que uma pessoa em oito em algum momento sofre de uma desordem psiquiátrica”. Em outro campo, o *New York Times* relatou em 30 de novembro de 1964 que um condado em Westchester muito influente no estado de Nova Iorque tinha 23.000 alcoólatras em tratamento.

⁶ David Hume, *Diálogos sobre a Religião Natural* (1779), 1992, parte X.

vida familiar, a amizade e a lealdade, o engajamento em causas humanas excitantes. Há o mundo ao nosso redor, as árvores e nuvens, montanhas e lagos e vales e mares e flores e grama e animais; e o tipo de dia que é tão saturado de calor e beleza que, como escreveu Emerson, “Ter vivido por todas as suas horas ensolaradas, parece longevidade bastante”.⁷ Há a aventura da mente na ciência e na filosofia e a alegria da criatividade nas artes. Há o sentimento da presença e propósito de Deus nessa terra bruta e na vida carnal. Há todos os tipos de satisfações profundas e realizações que podem tornar uma pessoa agradecida por viver em um mundo tal como ele é. Se tivermos de comparar duas infinidades virtuais, podemos apenas dizer que a soma de satisfação e de felicidade é maior do que a soma de miséria, visto que, de outra forma, a humanidade já teria há muito tempo se destruído. Os homens têm de ser realmente miseráveis para rejeitar a vida como não tendo valor, pois mesmo entre a dor e a aflição profundas eles podem usualmente relacionar o momento presente com uma situação mais ampla em que há a esperança por um futuro melhor. Porém o pensamento de que a satisfação humana supera a miséria humana não oferece uma solução ao problema do mal, pois o problema básico da teodiceia surgiria mesmo se a soma dos sofrimentos do homem fosse só a metade ou um quarto do que agora se considera ser o caso.

15.3 Um paraíso sem sofrimento?

Buscando relacionar os tristes fatos da miséria humana ao problema da teodiceia, temos de perguntar a nós mesmos se um mundo do qual o sofrimento fosse excluído serviria ao que supomos ser o propósito divino da edificação da

⁷ “Nature”, *Basic Selection from Emerson*, editado por Eduard C. Lindeman, Nova Iorque: Mentor Books, 1954, p. 11.

alma. Tendo sido criado por um longo processo evolucionário como uma criatura pessoal feita à “imagem” de Deus, seria o homem capaz de crescer em direção à “semelhança” finita de Deus sem passar pelo sofrimento?

No que diz respeito à natureza humana, a questão versa sobre a tendência do homem de causar sofrimento a si mesmo e sobre os seus semelhantes em função do seu próprio egoísmo, orgulho, crueldade e desamor. Esse aspecto da situação humana foi considerado no capítulo 13. Concluimos então que, para o homem ter a liberdade em relação a Deus —que é essencial se ele deve chegar ao seu Criador por meio da fé e do amor não forçados—, ele tem de ser colocado inicialmente a uma “distância epistêmica” desse Criador. Isso acarreta a sua imersão em um ambiente aparentemente autônomo que se apresenta a ele *etsi deus non daretur*, “como se não houvesse Deus”. Vimos ainda que quando o homem é situado nesse ambiente, não é apenas possível para ele centrar a sua vida em si mesmo em vez de centrá-la em Deus, mas é quase inevitável que ele faça isso mesmo. A “queda” do homem é assim o preço pago por sua liberdade como um ser pessoal em relação ao Infinito pessoal. Deus é tão superiormente grande que os filhos em Sua família celestial têm de ser filhos pródigos que voluntariamente chegam ao Pai vindos de um lugar distante, impulsionados por suas próprias necessidades e atraídos por Seu amor. Isso significa que o pecado do qual o homem está sendo redimido e o sofrimento humano que brota desse pecado têm paradoxalmente lugar dentro da providência divina. Mas o lugar que eles ocupam não é o lugar de algo que deveria existir, e sim o lugar de algo que deveria ser abolido. A contribuição do pecado e do sofrimento ao plano de Deus não consiste em qualquer valor intrínseco neles mesmos; essa contribuição está antes nas ações por meio das quais eles são superados: a redenção do pecado e a ajuda mútua dos homens em meio ao sofrimento.

Dado, pois, que o homem tem de ser livre – livre para centrar a sua vida em si mesmo e assim causar o sofrimento para si mesmo e para os outros –, o que isso implica para a natureza do nosso ambiente? Já vimos, ao discutir a possibilidade de um mundo sem dor, que tal existência anestesiada careceria de estímulos para a caça, a agricultura, a construção e a organização social, e para o desenvolvimento das ciências e das tecnologias, que têm sido um foco essencial da civilização e da cultura humanas. Se agora expandimos ainda mais a noção de um mundo sem dor em um mundo em que não há o sofrimento de qualquer tipo, veremos que o caráter integral da ordem presente acarreta que mais seria perdido do que a civilização e a cultura.

Podemos, novamente, seguir David Hume como o nosso guia em um mundo destituído de dor e sofrimento, e continuar a discussão a partir da sua segunda queixa a respeito do universo. Ele faz aqui duas sugestões, uma mais radical, a outra menos. A mais radical é esta:

A Divindade não poderia exterminar todos os males, onde quer que eles se encontrem, e produzir todos os bens, sem qualquer preparação ou uma longa cadeia de causas e efeitos?⁸

Em outros termos, Deus não poderia intervir diretamente no funcionamento da natureza a fim de prevenir qualquer ocasião de sofrimento e produzir um máximo de prazer e felicidade?

A resposta inicial é obviamente que Deus, sendo onipotente, poderia fazer isso. Mas vamos imaginar a diretriz sugerida por Hume sendo colocada em prática, notando em particular suas consequências para a condição humana de um ser moral. Nesse caso, nenhuma ação errada poderia ter qualquer efeito, e nenhuma amostra

⁸ David Hume, *Diálogos sobre a Religião Natural* (1779), 1992, parte XI, p. 151.

de descuido ou mau julgamento ao lidar com o mundo poderia levar a qualquer consequência danosa. Se um ladrão roubasse um milhão de reais de um banco, e em vez de alguém se tornar mais pobre com isso, outro milhão de reais surgiria do nada para recheiar o cofre roubado; e isso aconteceria frequentemente sem causar qualquer consequência inflacionária. Se um homem tentasse matar outro homem, a sua bala derreteria no ar ou a lâmina da sua faca viraria papel. De algum modo, a fraude, o engano, a intriga e a traição deixariam a estrutura da sociedade sem qualquer dano. Qualquer pessoa que, dirigindo em alta velocidade, atingisse um pedestre deixaria a sua vítima miraculosamente sem ferimento; ou se alguém escorregasse e caísse do quinto andar de um prédio, a gravidade seria parcialmente suspensa e ele flutuaria suavemente até o chão. E assim por diante. Podemos pelo menos começar a imaginar um mundo feito para evitar todo sofrimento. Mas o fato temeroso que emerge é que em tal mundo as qualidades morais não mais teriam qualquer propósito ou valor. Não haveria nada de errado em roubar, porque ninguém poderia perder alguma coisa com isso; não haveria crimes como o assassinato, porque ninguém poderia ser morto; e, em suma, nenhum dos termos conotando modos de prejuízo – tais como a crueldade, deslealdade, engano, negligência, violação, injustiça e falsidade – reteriam qualquer significado. Se agir mal significa basicamente causar dano em alguém, não haveria mais ações moralmente más. E pela mesma razão não haveria mais ações moralmente boas. Não só não haveria meios de prejudicar outras pessoas, mas não haveria meios de beneficiar outras pessoas, visto que não haveria a possibilidade de qualquer carência ou perigo. O mundo seria tal que não haveria necessidade das virtudes do autossacrifício, do cuidado com os outros, da devoção ao bem comum, da coragem, da perseverança, da destreza ou da honestidade. Ele seria realmente um mundo em que essas qualidades, não tendo uma função, jamais chegariam a existir. O altruísmo jamais seria despertado em uma situação em que ninguém jamais encarasse necessidades ou perigos reais. A honestidade, a boa-fé

e o comprometimento com a justiça jamais seriam despertados em um ambiente destituído de perigos; a determinação e a persistência jamais seriam despertadas na ausência de qualquer desafio e obstáculo. A autenticidade jamais seria despertada em um mundo em que mentir jamais tivesse qualquer efeito mau. E assim por diante. Talvez o mais importante de tudo, a capacidade de amar jamais teria se desenvolvido, exceto em um sentido muito limitado do termo, em um mundo em que não houvesse o sofrimento. A forma mais amadurecida e valiosa de amor na vida humana é o amor entre o homem e a mulher sobre o qual a família é construída. Esse amor não é meramente o gozo físico ou puramente romântico de um com o outro, embora seja aí que o amor começa e o gozo físico ou puramente romântico devesse ser sempre parte dele. Mas isso pode se desenvolver em algo mais, a saber, uma união diante da tarefa de criar um lar comum e de suportar o peso um do outro por toda a vida. Esse amor talvez se exprima mais plenamente na entrega, ajuda, e solidariedade em tempos de dificuldade.⁹ E é difícil ver como esse amor poderia ser desenvolvido na vida humana, na sua forma mais profunda e valiosa do cuidado e da solidariedade mútuas, exceto em um ambiente que tenha muito em comum com o nosso mundo. Particularmente, é difícil ver como ele poderia se desenvolver de maneira significativa em um paraíso que excluísse todo o sofrimento. Pois esse amor pressupõe uma “vida real” em que há obstáculos a serem superados, tarefas a serem realizadas, fins a serem atingidos, adversidades a serem suportadas, proble-

⁹ Como James Hinton argumentou em sua clássica meditação sobre o mistério da dor: “Jamais poderíamos ter sentido alegria, jamais ter tido a ideia de amor, se o sacrifício fosse para nós impossível”. (*The Mystery of Pain*, 1866, Londres: Hodder & Stoughton, 1911, p. 51). Veja Josiah Royce: “Mesmo o amor só mostra a sua glória na superação das dúvidas e estranhamentos, das ausências e dos desentendimentos, das tristezas e das solidões, que o amor glorifica com a sua luz entre todas as suas tragédias”. (*The World and the Individual*, Nova Iorque: The Macmillan Co., 1901, v. II, p. 409). Royce apresentou neste livro a sua própria teodiceia idealista e também em “The Problem of Job” (*Studies in Good and Evil*, 1898, reimpresso em Walter Kaufmann (Ed.), *Religion From Tolstoy to Camus*, Nova Iorque: Harper & Row, 1961).

mas a serem resolvidos, perigos a serem encarados; e se o mundo não contivesse os obstáculos, dificuldades, problemas e perigos particulares que ele contém, então ele teria de conter outros obstáculos, dificuldades, problemas e perigos. O mesmo vale em relação às virtudes da compaixão, altruísmo, coragem, e determinação – elas pressupõem para as suas manifestações e para os seus desenvolvimentos algo como o mundo em que vivemos. Elas são valores da existência pessoal que não teriam propósito e, portanto, não teriam lugar em uma Utopia completa. Portanto, se o propósito para o qual esse mundo existe (à medida que esse propósito diz respeito à humanidade) é ser uma esfera em que essas qualidades pessoais surjam, purgá-lo de todo o sofrimento seria uma reforma estéril.

Ao mesmo tempo, deve-se notar que temos, em tudo isso, discernido apenas uma conexão muito geral entre o tipo de mundo em que vivemos e o desenvolvimento de muitas das mais desejadas qualidades da personalidade humana. Vimos que, do nosso ponto de vista, este é um mundo em estado grosseiro, um lugar em que o homem deve viver com o seu suor e que continuamente coloca à sua frente desafios, incertezas e perigos; mas, paradoxalmente, seriam exatamente essas características do mundo que parecem estar por trás da emergência de praticamente toda a classe das características humanas mais valiosas.

15.4 O sofrimento excessivo ou sem propósito

Mas temos agora de considerar a questão vital da *quantidade* de sofrimento no mundo. A forma menos radical da segunda sugestão de Hume é que Deus não deveria interferir no funcionamento da natureza a ponto de anular toda a ordem objetiva, mas só deveria interferir secretamente e em ocasiões especiais a fim de prevenir males excepcionais ou excessivos.

Uma esquadra, cujo propósito fosse salutar à humanidade, poderia sempre encontrar ventos favoráveis. Um bom príncipe gozar uma vida saudável e longa: as pessoas nascidas para o poder e a autoridade poderiam ser dotadas com temperamentos bons e disposições virtuosas.¹⁰

Essa sugestão parece ser mais plausível do que a anterior. Apesar disso, ela não é isenta de dificuldade. Pois os males só são excepcionais em relação a outros males que são rotineiros. Portanto, a não ser que Deus eliminasse todos os males, sempre haveria males relativamente notáveis em relação aos quais seria dito que Ele deveria secretamente ter impedido que ocorressem. Por exemplo, se a providência divina tivesse eliminado Hitler em sua infância, poderíamos agora apontar para Mussolini como um exemplo de monstro humano que Deus deveria secretamente ter removido da raça humana; e se não houvesse Mussolini, apontaríamos para outra pessoa. Ou ainda, se Deus secretamente evitasse o bombardeio de Hiroshima, poderíamos lamentar que Ele deveria ter evitado a destruição de Roterdão. Ou ainda, se Ele tivesse secretamente impedido a Segunda Guerra Mundial, o que diríamos sobre a Primeira Guerra Mundial, ou a Guerra Civil Americana, ou as Guerras Napoleônicas, e assim por diante a respeito todas as maiores guerras da história até as guerras secundárias, a respeito das quais exatamente as mesmas questões poderiam ser colocadas? Não haveria um ponto de parada anterior a um paraíso divinamente arranjado em que a liberdade humana seria estreitamente circunscrita, a liberdade moral amplamente eliminada, e em que o drama da história humana fosse reduzido ao nível de uma série de TV. Nós sempre sabemos que o herói vigoroso que defende a lei e a ordem vencerá no final. E sempre que um tirano buscasse acabar com a liberdade humana, poderíamos estar previamente seguros de que algum aparente acidente o removeria providencialmente de cena e não seria mais verdade que o preço

¹⁰ David Hume, *Diálogos sobre a Religião Natural* (1779), 1992, parte XI, p. 154.

da liberdade seja a eterna vigilância; a vigilância e a disposição para fazer sacrifícios pela liberdade humana não seriam de fato virtudes e não seriam despertadas na humanidade. Se soubéssemos antecipadamente que nenhuma ameaça séria a elas pode surgir, a luta por justiça e dignidade humana se tornaria irreal. E novamente somos confrontados com o caráter integral da ordem existente das coisas de tal modo que a ruína e a benção estão intimamente unidas em seu interior de tal forma que nem mesmo uma imaginação totalmente desinibida pode conceber como remover a possibilidade de uma sem ao mesmo tempo anular a possibilidade da outra.

Há mais a ser dito a respeito do sofrimento excessivo no mundo e uma dificuldade mais séria tem de ser enfrentada quando desviarmos a nossa atenção na quarta queixa de Hume dos males sociais para os males naturais. Mas primeiramente temos de considerar a sua terceira queixa, que é a de que o homem é mal dotado de poderes e em particular da capacidade para a perseverança.

Para remediar a maioria dos males na vida humana [ele diz], não exijo que o homem tenha as asas da águia, a destreza do veado, a força do touro, as garras do leão, a pele do crocodilo ou do rinoceronte; muito menos demandando a sagacidade de um anjo ou de um querubim. Estou satisfeito com o aumento de um único poder ou faculdade da mente. Que ele seja então dotado de uma propensão maior ao esforço e ao trabalho; uma motivação e atividade mais vigorosa da mente; uma inclinação mais firme para os negócios e a concentração [...] Quase todos os males morais, assim como os naturais, surgem da preguiça; e se a nossa espécie fosse, por uma constituição original da sua disposição, isenta desse vício ou fraqueza, o cultivo perfeito da terra, o desenvolvimento das artes e manufaturas, a execução exata de cada ofício ou dever, imediatamente se seguiriam; e os homens em uníssono poderiam plenamente alcançar aquele estado da sociedade que é tão imperfeitamente alcançado pelo melhor governo.¹¹

¹¹ *Diálogos sobre a Religião Natural* (1779), 1992, parte XI, p. 154-155.

Novamente, isso parece ser à primeira vista uma proposta esclarecedora e construtiva. No entanto, o seu defeito não é difícil de encontrar. Se todos os homens fossem dotados com, digamos, duas vezes mais de esforço e perseverança como o são no presente, isso significaria que não só os homens bons trabalhariam duas vezes mais para os fins bons, mas também que os homens maus trabalhariam duas vezes mais para os fins maus. E o estado do mundo resultante seria proporcionalmente o mesmo que o atual. Os criminosos seriam duas vezes mais esforçados, mas a polícia duas vezes mais ativa para frustrá-los. Em nossa mitologia política contemporânea, os filhos das trevas – sejam “vermelhos” ou “imperialistas” – se armariam duas vezes mais rápido, enquanto os filhos da luz seguiriam o exemplo; e como resultado o mundo estaria em um estado ainda mais perigoso do que se encontra.

Mas é a quarta e última queixa de Hume que dá origem a problemas realmente insolúveis. Ela diz respeito ao modo como vários elementos da ordem do mundo que são em si mesmos bons, tais como o vento, a chuva, o calor, os “humores do corpo” e as paixões da mente, geralmente ultrapassam, como ele diz, “aqueles limites em que são úteis”. Por exemplo, “os ventos são necessários para fazer circular os vapores pela superfície da terra e para ajudar os homens na navegação: mas quantas vezes, elevando-se em tempestades e furacões, eles se tornam perniciosos? As chuvas são necessárias para nutrir todas as plantas e animais da terra; mas quantas vezes elas escasseiam? Quantas vezes elas são excessivas? O calor é requisitado para toda a vida e vegetação; mas ele nem sempre é encontrado na proporção certa. Da mistura e da secreção dos humores do corpo dependem a saúde e a prosperidade do animal: porém as partes não realizam regularmente as suas funções próprias [...]”.¹² Esse tema pode ser elaborado indefinidamente. Seja então adotada a hipótese de um propósito divino da edificação da alma e

¹² *Diálogos sobre a Religião Natural* (1779), 1992, parte XI, p. 156-157.

também concedido que um ambiente que sirva para esse propósito não pode ser um paraíso permanentemente hedonista, mas tem de oferecer ao homem tarefas, desafios e problemas reais. A questão ainda tem de ser colocada: o mundo tem de conter os males mais extremos e impressionantes que ele contém? Os desafios da vida não são geralmente tão severos a ponto de se autoanularem quando considerados como influências para a edificação da alma? O homem tem (vamos supor) de cultivar a terra a fim de ganhar o seu sustento com o seu suor; mas tem de haver escassez absoluta de alimentos, como, por exemplo, no continente africano, em que milhares de pessoas perecem tão miseravelmente? O homem tem (vamos supor) de trabalhar a superfície da terra para fazer estradas, e perfurar a sua superfície para extrair carvão e minerais; mas tem de haver irrupções vulcânicas que destroem cidades completamente e terremotos que em uma única noite matam milhares de pessoas aterrorizadas? O homem (vamos supor) tem de encarar as consequências corporais cruéis do excesso de prazer; mas tem de haver também doenças terríveis como o tifo, a pólio, o câncer e a angina do peito? Elas vão muito além de qualquer função construtiva do treinamento de caráter. Os seus efeitos parecem ser totalmente sem propósitos e destrutivos. Eles podem quebrar o espírito da vítima e levá-la a amaldiçoar quaisquer deuses que existam. Quando uma criança morre de meningite cerebral, sua pequena personalidade ainda não desenvolvida e a sua vida incompleta, deixando na vida dos seus pais apenas um vazio doloroso que não se pode extinguir; ou quando uma mulher agradável, vivaz e inteligente sofre uma doença cerebral que destrói a sua personalidade, deixando-a em um asilo, totalmente incapaz de reconhecer os seus parentes mais próximos, até que a morte a alcance ainda jovem como se fosse uma benção; ou quando uma criança nasce tão deformada e defeituosa que não pode viver adequadamente uma vida humana, mas tem de ser sempre o objeto da piedade para alguns e repulsa para outros... Quando tais coisas acontecem, não

podemos ver qualquer ganho para a alma, seja da vítima ou de outras pessoas, mas, pelo contrário, apenas um processo destrutivo implacável que é totalmente hostil aos valores humanos. Parece que “somos para os deuses como as moscas são para os meninos travessos, eles nos matam por diversão”.¹³

É verdade que algumas vezes – ninguém pode saber quão frequente ou quão raramente – brota até na mais horrenda calamidade graças de caráter que fazem mesmo essa calamidade valer a pena. Um espírito egoísta pode ser movido por compaixão, uma pessoa superficial pode descobrir profundidades na vida e tornar-se pensativa, um espírito orgulhoso pode aprender a ter paciência e humildade, um caráter fraco e autoindulgente pode se tornar forte nas chamas da adversidade. Tudo isso pode acontecer e de fato aconteceu. Mas pode também não acontecer e ao invés de ganho pode haver pura perda. Em vez de enobrecer, a aflição pode esmagar o caráter e tirar dele qualquer virtude que possua. Algo pode ser dito, do ponto de vista da teodiceia cristã, diante desse tratamento cósmico dado ao homem, que parece implacavelmente malevolente ou, no melhor dos casos, totalmente indiferente?

15.5 A resposta tradicional: a natureza pervertida pelos anjos caídos

A noção de uma queda pré-mundana, seja das almas humanas (como foi defendida por Orígenes e mais recentemente por Julius Müller) ou de uma força vital não individualizada (como sugeriu N. P. Williams), foi rejeitada anteriormente como uma especulação que anula em vez de resolver o problema original do mal moral.¹⁴ Mas há outra concepção relacionada da queda pré-mundana que, diferentemente dessa, tem alguma base, embora restrita, nas Escrituras;

¹³ Shakespeare, *Rei Lear*, IV, I.

¹⁴ Veja p. 338 e seguintes.

e ela foi proposta por alguns autores como uma solução da presente dificuldade a respeito dos aspectos aparentemente malévolos da natureza. Trata-se da ideia de uma queda dos seres angélicos precedendo e explicando tanto a queda do homem quanto as partes desordenadas e sem propósito do mundo natural.¹⁵ Pode-se sugerir que esses anjos seriam responsáveis pelo mundo, talvez diferentes anjos se ocupassem de aspectos diferentes da natureza, como os deuses no antigo panteão grego, e quando caíram do estado de graça suas apostasias se refletiram em distorções da natureza e desenvolvimentos biológicos perversos de vários tipos. Que as espécies animais devorem umas às outras, que existam micróbios e bactérias que causam doenças nos corpos dos animais, que existam pontos fracos na crosta terrestre produzindo vulcões e tornados, que existam extremos violentos de temperatura, climas inabitáveis, secas e pragas, pode ser devido à maldade ou à negligência de seres superiores que receberam a função de guardiões da natureza, mas se tornaram inimigos da natureza de Deus.

Para dar suporte a essa teoria, poder-se-ia afirmar que, nos milagres do Novo Testamento vemos o poder de Deus em ação revertendo o trágico distanciamento da natureza do curso visado para ela no plano divino original. Quando Jesus curou o doente ou acalmou a tempestade, ele estava anulando a obra dos espíritos caídos que ainda exercem o controle sobre este mundo. Pode-se ainda acrescentar que naquela época era justamente essa a compreensão judaica da doença, que parece também ter sido compartilhada pelo próprio Jesus.

¹⁵ Essa proposta pode ser encontrado em vários autores: por exemplo, C. C. J. Webb, *Problems in the relations of God and Man*, 1911, p. 269-271; C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, 1940, p. 122 e seguintes; Dom Bruno Webb, *Why Does God Permit Evil?*, Londres: Burns, Oates & Washbourne, Ltd., 1941, p. 33-35; Leonard Hodgson, *For Faith and Freedom*, 1956-1957, I, p. 213 e seguintes; Dom Illyd Trethowan, *An Essay in Christian Philosophy*, p. 128; E. L. Mascall, *Christian Theology and Natural Science*, Londres: Longmans, Green & Co., 1956, p. 301 e seguintes.

Essa especulação tem alguns atrativos. Ela poderia ajudar-nos a reconhecer sem equívocos o caráter prejudicial da doença, do acidente e da decadência, até mesmo ao ponto de ver uma atividade maligna por trás dela. Mas, por outro lado, ela reviveria a contradição fundamental que reside no coração da teodiceia agostiniana tradicional. Ela remontaria todo o mal a uma fonte comum na incompreensível rebelião de seres finitamente perfeitos que gozavam da plena felicidade na presença de Deus. Isso seria um retorno à noção ininteligível de autocriação do mal *ex nihilo*, contra a qual argumentei anteriormente. Pode-se também objetar que essa especulação levaria à rejeição gnóstica da ordem natural como um mal. Se o mundo é governado por “poderes obscuros, insensíveis e sem amor”, como Sigmund Freud também pensava,¹⁶ deveríamos encará-lo com horror como uma esfera de algo maligno e temeroso. Mas em grande parte a humanidade o viu como sendo diferente, e nossos menestréis, poetas de todos os tempos, celebraram a bondade da terra, a generosidade da natureza, os deleites infinitos e as belezas sempre renovadas das estações do ano. Os poetas judeus e cristãos estão na linha de frente dessas celebrações, dirigindo-as para o alto em gratidão a Deus. Devemos, pois, dividir o manto sem costura da natureza e dizer que os lírios do campo, junto com as colheitas fartas e os belos pores de sol são governados por espíritos bons, enquanto doenças, terremotos e tempestades são produzidos por espíritos maus? Essa seria uma medida desesperada. Pois tudo o que as ciências ensinam sobre o funcionamento da natureza tende a enfatizar sua unidade como um sistema único de causa e efeito exibindo de ponta a ponta as mesmas leis.

¹⁶ *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, Standard Edition of Complete Psychological Works, Londres: Hogarth Press, 1964, p. 167 e 173, v. XXII. [cf. Freud, S. *Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise e Outros Trabalhos* (1932-1936), Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro: Imago, v. XXII]

Há razões, portanto, para percorrermos um caminho diferente que, embora não nos obrigue a rejeitar a doutrina tradicional da queda pré-humana dos anjos, impede-nos fazer uso dela para resolver o problema da teodiceia.

15.6 A edificação da alma e o mistério

O problema do sofrimento permanece, pois, com sua força plena. Se o que for dito neste capítulo e foi dito no capítulo anterior for aceitável, o problema não consiste na ocorrência da dor e do sofrimento como tais; pois podemos ver que um mundo em que eles existem em pelo menos um grau moderado pode bem ser um ambiente melhor para o desenvolvimento das personalidades humanas do que seria uma esfera que tenha sido esterilizada de todos os desafios. O problema consiste antes no fato de que, em vez de servir a um propósito construtivo, a dor e a miséria parecem ser distribuídas de modo aleatório e sem sentido, com o resultado de que o sofrimento é frequentemente desmerecido e frequentemente atinge homens em proporções que excedem qualquer coisa que poderia ser racionalmente pretendida.

Além disso, argumentei que deveríamos rejeitar as teorias tradicionais que racionalizam a incidência da miséria: a teoria de que cada sofrimento do indivíduo represente uma justa punição por seus pecados, sejam eles cometidos nesta vida ou em algum domínio pré-natal; e a teoria de que o mundo está em poder de poderes malignos, de tal forma que o excesso de miséria humana sem propósito é o produto da malevolência demoníaca. Porém, não tenho agora uma teoria alternativa para oferecer que explicasse de algum modo racional ou ético por que os homens tanto sofrem. O único apelo deixado é ao mistério. No entanto, não se trata meramente de um apelo ao fato negativo de que não podemos discernir qualquer razão para o sofrimento humano. Pode ser que a própria condição de mistério desta vida seja um aspecto importante do seu caráter como uma esfera

da edificação da alma. Talvez “seja em si mesmo adequado”, como o platonista de Cambridge Ralph Cudworth pensa, “que exista em alguma parte um estado de coisas duvidoso e nebuloso para o melhor exercício da virtude e da fé”.¹⁷

Para testar essa possibilidade, utilizemos mais uma vez o método da hipótese contrafactual, e tentemos imaginar um mundo que embora não seja inteiramente livre da dor e do sofrimento, não obstante não contenha a miséria injusta e não merecida, ou excessiva e aparentemente sem propósito. Embora houvesse dificuldades, perigos e problemas suficientes para dar tempero à vida, não haveria o mal totalmente destruidor e aparentemente vingativo. Pelo contrário, o sofrimento do homem seria sempre visto como uma punição justamente merecida ou como servindo ao propósito construtivo de treinamento moral.

Nesse mundo, a miséria humana não despertaria uma empatia pessoal profunda ou inspiraria a assistência organizada, a ajuda e o auxílio abnegados. Pois se pressupõe nessas reações piedosas tanto que o sofrimento não seja merecido quanto que ele seja *mau* para o sofredor. Nós não reconhecemos um chamado moral para medidas abnegadas a fim de salvar um criminoso de receber uma punição justa ou um paciente de receber um tratamento doloroso que deve curá-lo. Mas os homens e as mulheres frequentemente agem por compaixão verdadeira, generosidade massiva e altruísmo diante do sofrimento não merecido, especialmente quando ele vem em formas dramáticas como um terremoto ou um desastre em uma mina. Parece, pois, que em um mundo que deva ser a cena do amor que envolva a compaixão e o altruísmo, o sofrimento tem de recair sobre a humanidade com a aleatoriedade e desigualdade que nós agora experienciamos. Ele tem de ser aparentemente não merecido, sem um objetivo, e incapaz de ser moralmente racionalizado. Pois é

¹⁷ *The True Intellectual System of the Universe* (1678), Londres: Thomas Tegg, 1845, v. III., cap. V, seção 5, p. 477 (traduzido por J. Harrison).

precisamente essa característica do nosso fardo humano comum que cria a empatia nos homens e desperta a bondade e a boa vontade altruístas que estão entre os maiores valores da vida pessoal. Nenhuma dificuldade desmerecida significaria nenhuma demonstração não calculada para se opor a essa dificuldade.

Ademais, a eliminação sistemática do sofrimento injusto e a sua consequente repartição do sofrimento conforme o merecimento acarretaria que ninguém mais agiria corretamente *só porque* sua ação seria a correta e sem qualquer expectativa de recompensa. Pois a alternativa à incidência aparentemente aleatória da desgraça seria que a felicidade seria previsível como o resultado da virtude e a miséria um resultado previsível da maldade. Sob esse regime, a ação virtuosa seria imediatamente recompensada com a felicidade, e a ação má com a miséria. O que Kant chamou de boa vontade, que faz o que é correto simplesmente e só porque é o correto a se fazer e da qual ele diz ser a única coisa intrinsecamente boa no mundo ou fora dele,¹⁸ seria eliminada. Pois conquanto a possibilidade da boa vontade não exclua de forma alguma que a ação correta finalmente de fato leve à felicidade, e a ação má à miséria, ela exclui que isso ocorra de modo tão certo, instantâneo e manifesto que a virtude não possa ser separada na experiência e no pensamento da recompensa ou o vício da sua punição. Por isso, um mundo em que o pecador fosse prontamente abatido pela vingança divina e em que os justos fossem os recipientes imediatos da recompensa divina seria incompatível com aquele propósito divino da edificação da alma que supomos estar por trás do arranjo do nosso mundo efetivo.

Portanto, nossa “solução” para esse problema desconcertante do sofrimento excessivo e não merecido é um franco apelo ao valor positivo do mistério.

¹⁸ Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Lisboa: Edições 70, 2009, seção I, *ab init.* Veja *Crítica da Razão Prática* (1788), Rio de Janeiro: Vozes, livro II, cap. II, seção IX, 2016.

Tal sofrimento permanece injusto e inexplicável, acidental e cruelmente excessivo. O mistério do sofrimento sem propósito é um mistério real, impenetrável para mente humana racionalizadora. Ele desafia a fé cristã com sua falta de sentido desconcertante, estranha e destrutiva. Mas ao mesmo tempo, a reflexão teológica desinteressada pode notar que essa própria irracionalidade e essa falta de significado ético contribui para o caráter do mundo como um lugar em que a verdadeira bondade humana pode ocorrer e em que a empatia amorosa e o autossacrifício abnegado podem ter lugar. “Assim, paradoxalmente”, como H. H. Farmer diz, “o fracasso do teísmo em resolver todos os mistérios torna-se parte do caso a seu favor!”.¹⁹

Portanto, a minha conclusão geral é que este mundo, com todo o sofrimento aparentemente injusto e devastador, pode ser o que a linha ireniana do pensamento cristão afirma que ele é: uma esfera divinamente criada da edificação da alma. Mas, se for assim, outras questões difíceis agora surgem. Um vale da edificação da alma que com sucesso desenvolve nas pessoas as qualidades almeçadas pode talvez ser justificado por esse resultado. Mas se o propósito de edificação da alma fracassa, seguramente não pode haver justificação para “o pesado e fatigante fardo de todo esse mundo ininteligível”.²⁰ E ainda, até onde podemos ver, o processo de edificação da alma de fato falha em nosso próprio mundo pelo menos na mesma proporção em que é bem-sucedido.

Nesse ponto, uma dimensão adicional escatológica da crença cristã torna-se muitíssimo importante, e terá de ser colocada em discussão no próximo capítulo.

¹⁹ *Towards Belief in God*, p. 234.

²⁰ Wordsworth, “Lines composed a few miles above Tintern Abbey”, 1798.

CAPÍTULO 16

O reino de Deus e a vontade de Deus

16.1 O bem futuro infinito

É uma obviedade que os modos dominantes de pensamento no nosso mundo ocidental contemporâneo são naturalistas. Isso quer dizer que as categorias das ciências, ao contrário das categorias da religião, são, hoje, vistas como fundamentais. Em consequência disso, é amplamente assumido que Deus pode existir apenas como uma ideia na mente humana. Mesmo no seio das igrejas cristãs essa pressuposição é evidente nas várias formas de naturalismo religioso, ou religião naturalista, conforme as quais as afirmações sobre Deus, ao invés de se referirem a um Ser divino transcendente, são expressões de recomendações éticas,¹ de modos de ver e sentir o mundo,²

¹ R. B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge: Cambridge University Press, 1955; Peter Munz, *Problems of Religious Knowledge*, Londres: The S. C. M. Press, 1959; T. R. Miles, *Religion and the Scientific Outlook*, Londres: George Allen & Unwin, 1959; Paul F. Schmidt, *Religious Knowledge*, Glencoe: The Free Press, 1961.

² John Wisdom, "Gods", publicado nos *Proceedings of Aristotelian Society*, 1944-45. Reimpresso em *Essays on Logic and Language*, I., editado por A. Flew, Oxford: Basil Blackwell, 1951, e em *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, editado por John Hick, Englewood-Cliffs, Nova Jersey: Prentice-Hall Inc., 1964, e "The Modes of Thought and the Logic of God", publicado

pontos de vista de convicção³ (distintas de cognitivos) ou da situação existencial de uma pessoa.⁴ Nem o clima geral naturalista ou positivista da nossa cultura como um todo nem o crescente enclave da religião naturalista dentro do cristianismo oferecem qualquer espaço para a ideia de uma vida após a morte. Do ponto de vista do naturalismo secular, a vida humana depois da morte é uma impossibilidade científica com a qual só os supersticiosos ainda se permitem sonhar. Para o naturalismo religioso, a noção de uma vida eterna permanece como um símbolo do valor da personalidade humana, com sua capacidade de apreciar as verdades e os valores atemporais. No entanto, para a fé cristã histórica, a expectativa de uma vida após a morte é uma parte do organismo completo da crença cristã. Trata-se de um tema recorrente no ensino do nosso Senhor, primariamente na forma de encorajamentos e advertências derivados das consequências no próximo mundo das ações boas ou más realizadas neste mundo. Ele é igualmente proeminente no pensamento de São Paulo e em outros autores do Novo Testamento. Ele é apoiado pela crença na ressurreição de Cristo e pela cláusula *descendit ad infernos* no Credo dos Apóstolos. Além disso, a crença na vida após a morte tem suas raízes no raciocínio religioso como também na revelação bíblica, como um corolário da crença em um Deus pessoal transcendente que criou pessoas finitas para a comunhão consigo mesmo. Não contradiria o amor de Deus pelas criaturas feitas à sua imagem se ele fizesse com que elas deixassem de existir enquanto o Seu propósito para elas ainda estivesse tão incompleto?

A expectativa de uma vida após a morte constitui assim um desacordo importante entre o naturalismo (seja secular ou religioso) e o cristianismo histórico. Na era dominada por pressuposições naturalistas, ela se sobressai como um bolsão

em *The Existence of God*, editado por John Hick, Nova Iorque: The Macmillan Co., 1964; J. H. Randall, Jr., *The Role of Knowledge in Western Religion*, Boston: The Beacon Press, 1958, cap. 4.

³ Willem Zuurdeeg, *An Analytical Philosophy of Religion*, Nashville: Abingdon Press, 1958.

⁴ Paul Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, Londres: S. C. M. Press, 1964.

resoluto de crença no sobrenatural, decisivamente distinguindo a fé direcionada a um Deus eterno e transcendente de uma fé que termina no próprio homem como um animal inteligente, singularmente valioso a seus próprios olhos, mas que, apesar disso, está destinado a perecer com as bestas e as plantas.

A crença em uma vida após a morte não é menos crucial para a teodiceia. Vimos que embora do nosso ponto de vista humano o mal seja equivalente ao que não tem valor e não é bem-vindo, do ponto de vista teológico ele significa o que frustra ou tende a frustrar o propósito de Deus para Sua criação; e, contrariamente, que o bem é o que serve ao propósito divino. À luz dessas definições, a questão de saber se o pecado e o sofrimento humanos são afinal males e hostis ao bem depende das suas eventuais ajuda ou impedimento na realização do plano de Deus para a Sua criação. Se a dor humana e o pecado são revelados no cômputo final, no fim da era humana, como tendo frustrado o propósito de Deus para as Suas criaturas, então nessa perspectiva derradeira eles foram maus. Por outro lado, se eles desempenharam um papel na realização do propósito, então nessa perspectiva derradeira eles contribuíram para o bem. Assim, considerando a natureza do propósito divino para o homem como a referência de acordo com o qual o bem e o mal são definidos, adotamos o ponto de vista ireniano segundo o qual Deus está formando gradualmente membros perfeitos da humanidade cujas naturezas plenas podem ser vislumbradas em Cristo. Até onde podemos ver, esse propósito, no melhor dos casos, apenas começou na vida presente, enquanto, no pior dos casos, há uma acentuada regressão. Algumas vezes vemos o bem sendo criado a partir do mal: vemos o pecado terminando no arrependimento e obstáculos alimentando a força do caráter, os perigos despertando a coragem e o altruísmo, ou calamidades produzindo a paciência e a firmeza moral. Contudo, com frequência vemos o oposto disso na maldade que se multiplica e na desintegração de personalidades sob o impacto do sofrimento: vemos o bem se transformar em mal, a bondade em

crueidade, a esperança em desespero. E das nossas observações, mesmo quando adicionadas ao inteiro pergaminho da história registrada, não somos autorizados a dizer ou que todos os pecados levam à redenção ou que no fim todo sofrimento é usado para o bem. Temos de dizer simplesmente que a incompreensível mistura na experiência humana do bem e do mal, da virtude e do vício, da dor e do prazer, do riso e da lágrima, continua com todas as suas características e ambiguidades desconcertantes no decorrer da vida e só termina com a morte.

Portanto, se o mal na vida humana finalmente revela sua natureza pelo fato de tornar-se ou falhar em tornar-se uma fase na realização do propósito de Deus, temos de concluir, no que diz respeito à vida presente, que há sofrimento bom e também há sofrimento mau, e que há pecadores redimidos e também pecadores não redimidos. Qualquer revisão do veredito tem de depender da ampliação da perspectiva até que se alcance uma conclusão nova e melhor. Se há uma eventual resolução do intercâmbio entre o bem e o mal, qualquer produção decisiva de um bem ou de um mal tem de ocorrer além deste mundo e além do enigma da morte. Portanto, não podemos estabelecer uma teodiceia cristã sem levar a sério a doutrina de uma vida no além-mundo. Essa doutrina não é, obviamente, baseada em qualquer teoria de imortalidade natural, mas sobre a esperança de que no além Deus ressuscitará ou recriará ou reconstituirá a personalidade humana em seus aspectos internos e externos. A reivindicação cristã é que a vida derradeira do homem – e não sabemos depois de quantos cenários de “edificação da alma” ela se seguiria – reside no Reino de Deus que é descrito nos ensinamentos de Jesus como um estado de felicidade exultante e abençoada, simbolizada como um banquete alegre em que todos os convivas, tendo aceitado o convite gracioso de Deus, regozijam-se juntos. E a teodiceia cristã tem de apontar para a essa bem-aventurança final e afirmar que esse bem futuro infinito vale todas as dores, labutas e males que ocorreram no caminho que leva até ele. A teodiceia não pode se satisfazer em olhar para o passado,

buscando uma explicação do mal em suas origens, mas tem de olhar para o futuro, esperando uma resolução triunfante na eventual realização perfeita do propósito bom de Deus. Obviamente, não podemos concretamente pintar um quadro da natureza dessa realização; podemos tão somente dizer que ela representa a melhor dádiva do infinito amor de Deus por seus filhos. Porém nenhuma outra possibilidade aceitável da teodiceia cristã se apresenta além daquela em que o regozijo da participação da criatura humana na completa criação será visto como a justificação para os seus sofrimentos, esforços e fracassos.⁵ Temos assim de afirmar com fé que no final não haverá uma vida pessoal que seja imperfeita e nenhum sofrimento que não se torne finalmente uma fase na realização do propósito bom de Deus. Somente assim, proponho, é possível acreditar em uma bondade perfeita de Deus e em Sua ilimitada capacidade de realizar a Sua vontade. Pois se há no final vidas sem propósito e sofrimentos não redimidos, ou Deus não é perfeito no amor ou Ele não é soberano na regência da Sua criação.

Talvez valha a pena ressaltar aqui a diferença entre essa posição e outra similar a ela: a perspectiva segundo a qual as alegrias prometidas do céu estão relacionadas com as labutas terrenas do homem como uma compensação ou recompensa. Isso sugere um arranjo divino igualmente proporcionando compensação pela injúria, de tal forma que quanto mais um indivíduo tiver sofrido além do que merecia, mais intensa ou mais prolongada será a bem-aventurança celeste que ele experienciará. Assim, aqueles que sofreram mais regozijarão depois mais; e, presumivelmente, se a justa proporção for preservada, ninguém gozará de uma benção infinita, visto que ninguém terá sofrido uma injúria infinita. Diferentemente dessa perspectiva de livro contábil, o que se sugere aqui, no que

⁵ Veja Emil Brunner, *Man in Revolt*, Londres: Lutterworth Press, 1939, p. 454 (traduzido por Olive Wyon).

diz respeito aos sofrimentos dos homens, é que esses sofrimentos – que para algumas pessoas são imensos e para outras relativamente pequenos – conduzirão no fim ao regozijo de um bem comum que será infinito e, portanto, ilimitado, e que será visto por seus participantes como justificando tudo o que suportaram no caminho até ele. O “juízo final bom” não será uma recompensa ou uma compensação proporcional a cada julgamento individual, mas um bem infinito que valerá o sofrimento finito suportado no curso que leva até esse bem.

16.2 Teodiceia *versus* inferno

Isso significa que somos levados à tese do universalismo, entendido aqui como uma crença na salvação última de todas as almas humanas? A rejeição da ideia de uma sentença divina de sofrimento eterno não é em si mesma equivalente ao universalismo, pois há ainda uma terceira possibilidade de aniquilação divina ou a exclusão da existência dos que finalmente foram perdidos. Nesse caso não haveria o sofrimento inútil e não redimido tal como é acarretado pela noção de inferno como tormento eterno; e, ao desenvolver uma teodiceia, talvez fosse possível parar nesse ponto. No entanto, mesmo nessa versão modificada de um “juízo final mau”, o bom propósito de Deus teria falhado no caso de todas aquelas almas cujos destinos sejam a extinção. Nesse sentido, o mal teria prevalecido sobre o bem e teria permanentemente desfigurado e criação de Deus. Por isso, essa é uma doutrina dúbia para o teísmo cristão abraçar e, definitivamente, não uma doutrina com a qual deveríamos concordar, exceto pela falta de uma alternativa viável. Porém, há de fato uma alternativa disponível: que no fim Deus será bem-sucedido em seu propósito de conquistar todos os homens na fé e no amor. Que esse seja de fato o propósito de Deus em relação ao homem é seguramente evidente pela revelação viva desse propósito por meio de Jesus

Cristo. Em sua vida, vemos agindo em nossa história “Deus, o nosso Salvador, que deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem a conhecer da verdade”.⁶ Portanto, a questão é se no fim Deus *pode* fazer pelas criaturas livres que Ele criou o que Ele *quer* fazer por elas. Os teólogos agostinianos e calvinistas jamais duvidaram de que seja o que for que Deus queira em relação à humanidade será no fim realizado. E nisso eles estão corretos; o erro grave deles foi supor que Deus não *quer* salvar a todos os homens, mas que, pelo contrário, ele criou alguns para a salvação e outros para a danação. Hoje poucas pessoas ousariam manter uma concepção de Deus tão diametralmente oposta ao espírito dominante dos Evangelhos. A dificuldade que é mais frequentemente sentida a respeito da ideia de salvação universal diz respeito ao poder de Deus para despertar uma resposta adequada nos seres pessoais que Ele dotou com o dom decisivo da liberdade. Deus pode *causar* neles uma resposta adequada sem com isso torná-los fantoches?

Penso que essa dificuldade seja frequentemente ampliada pela falha em se distinguir entre as questões lógicas e fatuais envolvidas. Haveria uma contradição lógica em ser no sentido estrito *predeterminado* que as criaturas dotadas de livre-arbítrio venham a amar e a obedecer a Deus. Pois os pensamentos e as ações dos seres livres são em princípio desconhecidos até que eles ocorram. Portanto, eles não podem ser transformados em objetos de previsões absolutas. Seria uma violação da natureza da ordem pessoal se pudéssemos afirmar como uma questão de conhecimento assegurado que todos os homens responderão a Deus. É essa exclusão lógica de previsões do tipo científico que pareceu a muitas pessoas excluir a doutrina da salvação universal. Mas tendo insistido que é logicamente possível que em sua liberdade alguns homens, ou mesmo todos eles, rejeitem Deus e eternamente se excluam da Sua presença, podemos seguir adiante, notar

⁶ 1 Timóteo 2: 3-4.

as forças efetivas em jogo e considerar qual resultado deve ser esperado e com qual grau de confiança.

Seguramente, o mínimo que temos de dizer é que Deus jamais cessará de desejar a salvação de cada pessoa criada e de agir em prol dessa salvação. Ele jamais abandonará uma pessoa como irremediavelmente má. Independente de quanto tempo um indivíduo possa rejeitar o seu Criador, a salvação permanecerá uma porta aberta pela qual Deus estará sempre buscando conduzi-lo.

Podemos ir além disso e afirmar que de algum modo, cedo ou tarde, Deus será bem-sucedido em seu propósito amoroso? Parece-me que podemos, e que a necessidade da teodiceia nos força a fazer isso. Deus nos fez para Ele mesmo, e todo o nosso ser busca a sua realização em uma relação com Deus. Ele pode nos influenciar tanto por meio do mundo quanto pela atividade do Seu Espírito Santo dentro de nós, embora sempre de modo a preservar a integridade e a liberdade do espírito humano. Parece moralmente (embora não o seja logicamente) impossível que a fonte infinita de amor operando em um tempo ilimitado deva ser eternamente frustrada, e a criatura rejeite o seu próprio bem, apresentado a ela em um infundável conjunto de modos. Não podemos dizer previamente *como* Deus irá no fim livrar todas as almas criadas das suas sujeições ao pecado e levá-las ao amor e à obediência a Ele; mas, a despeito da possibilidade lógica de fracasso, a probabilidade do Seu sucesso chega, como me parece ser o caso, a uma certeza prática.

William James uma vez usou a analogia de dois jogadores de xadrez, um novato e um mestre mundial, para ilustrar a compatibilidade entre a providência divina e a liberdade humana.⁷ Mesmo que o novato seja livre a cada momento para fazer o seu próprio lance, podemos prever com certeza prática absoluta

⁷ William James, *The Will to Believe and Other Essays*, Londres: Longmans, Green & Co., 1897, p. 181-182. [cf. James, W. *A vontade de crer*, São Paulo: Loyola, 2001].

que o mestre irá no fim ganhar a partida. Embora não possamos prever o curso detalhado do jogo, sabemos que, sejam quais forem os lances que faça o novato, o mestre pode responder de tal forma que cedo ou tarde levará o jogo à conclusão que ele mesmo deseja. Essa analogia, obviamente, falha, como o fazem todas as analogias, se a levamos além de certo ponto. Ela ilustra o modo que, em um processo que envolve o livre-arbítrio e assim exclui previsões logicamente certas, há, não obstante, certeza prática em relação ao resultado. Mas, por outro lado, o drama da salvação humana não é uma competição de vontades ou de capacidades entre Deus e os homens. Deus criou a pessoa humana livre com uma natureza que pode encontrar sua perfeita realização e felicidade somente no regozijo ativo do infinito bem do Criador. Ele não está, portanto, tentando forçar ou induzir as criaturas contra o cerne das suas naturezas, mas torná-las livres para seguir os seus próprios desejos íntimos, que só podem conduzi-las a Deus. Pois Ele as fez para Ele mesmo, e os seus corações ficarão agitados até que encontrem sossego em Deus. Ele não busca subjugar-las, mas libertá-las a fim de que elas possam encontrar Nele suas próprias realizações e felicidades mais profundas. Talvez, portanto, uma analogia menos inadequada poderia ser a do psicoterapeuta tentando capacitar o seu paciente a ser ele mesmo e a cessar de frustrar seus próprios desejos, encarando a realidade e aceitando o seu próprio lugar nos afetos e no respeito aos outros. O terapeuta divino tem um conhecimento perfeito de cada coração humano, é infinitamente sábio na cura dos seus males, tem um amor ilimitado pelo paciente e um tempo ilimitado para dedicar-se a ele. Permanece teoricamente possível que Ele falhe; mas Ele jamais cessará de tentar, e podemos (como me parece ser o caso) ter uma certeza prática de que cedo ou tarde Ele será bem-sucedido.

Na linguagem tradicional da teologia, essa certeza prática é um aspecto da esperança cristã. Pois como cristãos não esperamos simplesmente pela nossa

salvação final, mas, igualmente, pela salvação de qualquer homem e, portanto, de todos os homens. Não temos uma base para diferenciar nesse aspecto entre os objetos da graça de Deus; a nossa esperança cristã tem de ser então pela salvação de toda a raça. E quando falamos de uma esperança cristã, não estamos falando meramente de algo que é desejado e almejado. A esperança cristã não é paralela à esperança secular, ela é a extrapolação da fé cristã no futuro. Ela não é separável da fé-consciência cristã da realidade e do amor de Deus, sendo uma consciência dessa realidade como fundamental e desse amor como se consumando no tempo. Assim, a esperança cristã compartilha da segurança da fé cristã; e na fé e na esperança podemos confiantemente afirmar a salvação final dos filhos de Deus.

16.3 O estado intermediário

No entanto, há certas objeções à crença na salvação última universal que são bem conhecidas, e elas devem ser agora enfrentadas.

A objeção mais séria é que o Novo Testamento, e em particular no ensinamento do nosso Senhor, parece proclamar uma punição eterna para os pecadores, em que há “choro e ranger dos dentes”⁸ e onde “os vermes não morrem e o fogo nunca se apaga”.⁹ Acredito que essas declarações e outras do mesmo tipo devem ser consideradas com a máxima seriedade. Uma escatologia que meramente as ignore, ou as exclua *a priori* como inautênticas, não estaria lidando de maneira responsável com a Bíblia. Contudo, é possível dar o devido peso e importância às declarações de Jesus sobre o sofrimento além desta vida sem ser levado por isso a uma noção dualista de um inferno eterno.

⁸ Mateus, 25: 30.

⁹ Marcos, 9: 48.

Que Jesus tenha falado de um sofrimento e de uma miséria reais, que devem de fato ser temidos e que serão lançados sobre os homens algum dia como uma consequência divinamente ordenada do egoísmo e das ações cruéis realizadas nesta vida, não deve ser duvidado. Nem deve se duvidar que ele tenha querido que seus ouvintes se tornassem cientes dessa reação inevitável da ordem moral em relação à maldade humana. Porém, que o nosso Senhor tenha ensinado que essa miséria deva continuar durante tempos infindáveis em uma tortura perpétua infligida por Deus não pode ser seguramente afirmado. Entre nós e o significado original das palavras de Jesus há a ambiguidade no Novo Testamento da expressão αἰώνις; a incerteza sobre como, se for esse o caso, a noção de uma duração infinita poderia ter sido exprimida no aramaico que Jesus presumivelmente falou; e a evidência das intrusões de temas apocalípticos judaicos no desenvolvimento da tradição evangélica. A evidência textual tem por isso de ser interpretada à luz de considerações mais amplas retiradas dos ensinamentos de Jesus como um todo. Se vemos como o núcleo desses ensinamentos a mensagem de um amor divino ativo e soberano, julgaremos que é inacreditável e até mesmo blasfema a ideia de que Deus planeja infligir uma tortura perpétua sobre os seus filhos. Assim, se assumimos que esses sofrimentos não são eternos e moralmente sem propósito, mas, antes, que eles têm um propósito temporal e redentor, somos levados a postular uma existência ou existências além-mundo em que a estrutura moral da realidade é apreendida pelo indivíduo e em que o egoísmo é gradualmente abolido por meio da “tristeza de Deus”¹⁰ que representa a irrupção da realidade. Obviamente, essa ideia não é distante da noção tradicional da Igreja Católica Romana das experiências do purgatório (para aqueles que morrem em um estado de graça) entre a morte e a entrada no Reino celestial em que Deus

¹⁰ 2 Coríntios 7: 10.

estará todo em todos.¹¹ Por causa dos graves abusos que ajudaram a provocar a Reforma no século dezesseis, a palavra “purgatório” soa mal a vários ouvidos; e alguns dos teólogos protestantes que assumiram uma ideia essencialmente similar preferiram usar ao invés desse termo a expressão “santificação progressiva depois da morte”.¹² O pensamento por trás dessa frase é que, como a santificação (ou o aperfeiçoamento) nesta vida vem parcialmente por meio do sofrimento, o mesmo é presumivelmente verdadeiro em relação ao estado intermediário em que o processo de santificação, começado na terra, continua em direção a sua complementação, sua extensão e duração sendo determinadas pelo grau de não santificação restante a ser superado no momento da morte. Porque então a nossa santificação – quer dizer, nosso aperfeiçoamento como pessoas – é ainda radicalmente incompleta. Ainda não somos plenamente humanos no momento da morte. Assim, se o propósito de Deus do aperfeiçoamento dos seres humanos é alguma vez realizado, ele tem de ser completado instantaneamente por um ato divino, talvez no momento da morte, ou, em vez disso, ter lugar durante um desenvolvimento contínuo dentro de algum outro ambiente em que Deus nos coloca. A dificuldade associada à primeira alternativa é que está longe de ser claro que um indivíduo que tenha sido instantaneamente aperfeiçoado seria em algum sentido moralmente significativo a mesma pessoa que o fraco e pecador mortal que viveu e morreu. Pareceria mais adequado dizer não que essa pessoa previamente muito imperfeita tenha agora se tornado perfeita, porém que ela cessou de existir e que um indivíduo perfeito foi criado em seu lugar. Contudo,

¹¹ Para uma apresentação das razões morais e racionais para essa crença por um sofisticado pensador ecumênico católico romano, veja Baron von Hügel, *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, Londres: J. M. Dent & Sons, Ltd., 1922, v. I, p. 201-203.

¹² Por exemplo, Charles A. Briggs, “Inaugural Address”, In: *The Edward Robinson Chair of Biblical Theology*, Nova Iorque: Union Theological Seminary, 1891, p. 54. Veja I. A. Dorner, *Dorner on the Future State*, Nova Iorque: Charles Scribner’s Sons, 1883, p. 106-108.

se somos assim transmutados no piscar dos olhos em criaturas perfeitas, todo o trabalho terreno da fé e do esforço moral é tornado inútil. Pois Deus poderia pelo exercício da sua onipotência ter-nos criado como ou ter-nos transmutado em criaturas perfeitas em primeiro lugar. Que Ele não tenha feito isso, sugere que a natureza da vida finita pessoal requer que a santificação se dê a cada estágio por meio das suas próprias respostas, e que o processo da livre interação com a graça divina não pode ser ignorado. E isso por sua vez aponta para a concepção de uma vida continuada em um estágio intermediário.

Para que essa noção de purgatório ou de santificação progressiva depois da morte não soe ofensivamente romana para alguns ouvidos protestantes, deixe-me citar um distinto filósofo e teólogo anglicano recente, A. E. Taylor. Em suas Gifford Lectures, *The Faith of a Moralist*, ele afirma que “o pensamento central da doutrina do Purgatório” é “realmente assumido, de uma forma ou de outra, pela pessoa pensativa, mesmo em comunidades que nominalmente o repudiam”. E continua:

Não posso conceber que a maioria de nós, com o nosso campo restrito de entendimento e empatias, as nossas antipatias e indiferenças sem sentido, a nossa perspectiva moral convencional, possamos nos tornar adequados pelo mero fato de escaparmos das limitações físicas do corpo para entrar de uma só vez na vida eterna das almas simplesmente amorosas. Penso que é mais provável – sempre com consideração aos julgamentos mais sábios – que a morte nos deixa, assim como nos encontra, ainda muito receptores e muito pouco doadores, e que o processo de purificação, começado nesta vida por todos os que fizeram algum progresso no bem, precisa, para todos, com exceção de muitos poucos, ser continuado e intensificado, e que para a maior parte de nós isso significa um castigo severo. Pode ser bom termos nos livrado da crua imaginação do “fogo do purgatório” como um “tormento”, e ainda melhor ter perdido a crença de que precisamos comprar a remissão do tormento com pagamento em dinheiro ao tesouro

eclesiástico, mas o principal pensamento de que a parte mais difícil do trabalho de se despir da temporalidade pode, para a maioria de nós, estar no outro lado da mudança física chamada de morte, parece-me ser bastante sólido.¹³

A outra principal objeção comumente oferecida contra o tipo de escatologia que parece ser exigida para uma teodiceia cristã viável é que, supondo a salvação final de todos os homens, ela mina o empreendimento missionário da Igreja e o sentimento individual de uma escolha solene e irrevogável que o confronta aqui e agora, nesta vida. Quanto ao primeiro ponto, tudo depende da natureza do motivo missionário verdadeiro. Se ele é salvar os homens do tormento eterno no inferno que recairá sobre eles se não escutarem e aceitarem o Evangelho, então não acreditar nesse inferno claramente tem de ser fatal para o zelo missionário. Mas seguramente esse não é o motivo que atravessa como “a fúria de um vento poderoso”¹⁴ os Atos dos Apóstolos. O motivo missionário no início da Igreja era positivo e duplo: havia o comando divino de pregar o Evangelho a todas as criaturas e também o impulso espontâneo de compartilhar com o mundo a alegria e o poder transformador das boas novas. Foi esse duplo motivo que enviou São Paulo e os outros primeiros missionários para as suas grandes jornadas de evangelização. Esse sempre foi e sempre será o motivo positivo subjacente à atividade de testemunho da Igreja. E ele não pode ser prejudicado pelo abandono da crença no tormento eterno. Pelo contrário, as boas novas que devem ser compartilhadas com o mundo são mais radiantes quando não são obscurecidas pela fantasia horrível de um tormento sem fim infligido por Deus.¹⁵

¹³ *The Faith of a Moralista*, Londres: Macmillan & Co. Ltd., 1930, I, p. 317-318.

¹⁴ Atos 2: 2.

¹⁵ Pode-se ver um poderoso efeito antiapologético na doutrina tradicional do inferno, por exemplo, em J. S. Mill, *Three Essays on Religion* (1874) p. 113-114.

Penso que a outra dificuldade, que apresenta a crença em uma danação eterna como o fundamento de seriedade moral e espiritual nesta vida já tenha sido enfrentada no princípio pela sugestão de que as ações certas e erradas na vida presente conduzem a experiências diferentes apropriadas além deste mundo. Embora o “inferno” – usando esse termo agora como um nome para o fato das experiências do purgatório serem tornadas necessárias em função das nossas imperfeições e pecados desta vida – não seja eterno, ele é real e terrível e deve ser racionalmente temido. Há ainda um lugar na pregação cristã para o tema da vida virtuosa como um modo de “escapar da ira que virá” – embora seguramente somente como uma tática de choque para levar as mentes grosseiramente egoístas a olhar além de suas gratificações imediatas. Mas penso que afirmar que os sofrimentos causados pelas más ações terrenas são eternos é ir além de qualquer coisa garantida pela revelação ou pela razão e cair em uma séria perversão do Evangelho cristão.

16.4 Alguns problemas residuais

A teodiceia cristã afirma que o fim ao qual Deus nos conduz é bom e tão grandioso que justifica todos as falhas e sofrimentos e lamentações que foram suportados no caminho que leva até ele. A vida do Reino de Deus será infinita, porque eterna, boa, superando os males temporais e, portanto, finitos. Não podemos visualizar a vida da criação redimida e aperfeiçoada, pois todos os elementos da imaginação são retirados do nosso mundo “caído” presente. Podemos pensar somente em termos muito gerais da abertura de novas dimensões da realidade “que o olho ainda não tenha visto, que o ouvido não tenha escutado, e nem tenham sido concebidas no coração do homem”;¹⁶ uma nova intensidade e vivacidade da

¹⁶ 1 Coríntios 2: 9.

experiência; capacidades expandidas para o desempenho em relações pessoais, nas artes e em outras formas de criatividade, conhecimento, admiração e o prazer da beleza, e ainda outros bens e tipos de bens que agora estão fora do nosso alcance.

Contudo, tendo dito isso, as questões e as dificuldades aparecem de imediato. Mesmo uma alegria celeste sem fim poderia curar as cicatrizes do sofrimento humano profundo? Foi dito (por Leon Bloy) que “sofrer passa; ter sofrido não passa jamais”. A dor física é rapidamente esquecida; mas a memória e os efeitos da angústia mental e emocional podem permanecer por toda a vida e presumivelmente além desta vida, pelo menos enquanto houver continuidade da identidade pessoal. Portanto, a recordação das misérias, vergonhas, crimes, injustiças, ódios e agonias passadas – incluindo a recordação do testemunho do sofrimento de outras pessoas – destrói a felicidade do céu?

É realmente difícil resolver essa questão; pois não sabemos o que é possível, muito menos o que é provável, nos reinos do ser além da nossa experiência presente. Só podemos pensar em termos do que Platão chamou de “narrativas verossímeis”. Pode ser que as cicatrizes e memórias do mal permaneçam para sempre, mas sejam então transfiguradas à luz do perdão mútuo e da reconciliação universal em que a vida no céu é baseada. Ou pode ser que a jornada ao Reino celestial seja tão longa e atravesse tantas variedades de esferas da existência, envolvendo tantas experiências novas e transformadoras, que no fim a memória da nossa vida terrena é diminuída ao ponto de extinção. Não há uma base evidente ou necessidade de decidir entre essas possibilidades e só as menciono para sugerir que o enigma que foi levantado, embora não solucionável agora, não é tal que arruíne a teodiceia que desenvolvemos.

Uma dificuldade diferente e mais fundamental poderia ser formulada como se segue: não há uma contradição fatal nesse uso da escatologia para completar a teodiceia? Afirma-se – reduzindo o argumento ao essencial – que os males desta

vida são necessários para preparar-nos como personalidades morais para a vida no futuro Reino celestial, e que eles são justificados pelo fato de que nesse Reino todo o mal será deixado para trás e um bem inimaginável preencherá nossas vidas. Mas se só os desafios, os obstáculos e os sofrimentos podem despertar em nós as qualidades morais mais elevadas, esses males não seriam ainda necessários no céu? Por exemplo, se a coragem pressupõe o perigo sobre a terra, por que ela também não pressupõe o perigo no céu? Se o amor se apresenta com toda a sua força e profundidade em meio a provações e dificuldades, não tem de haver provações e dificuldades também no céu? E assim com todas as outras virtudes.

Essa é novamente uma questão extremamente difícil de responder; apesar disso, acredito que seu efeito lógico é antes o de nos lembrar da nossa ignorância a respeito da vida do céu do que o de nos impedir de acreditar em uma vida celeste. Pois de novo há várias possibilidades entre as quais no momento não estamos capacitados para escolher. Talvez essas virtudes terrenas se tornem qualidade celestes análogas à coragem, perseverança, veracidade, etc. Esses análogos não mais pressuporiam males a serem superados e tentações a serem resistidas, mas, apesar disso, eles só poderiam ser atingidos por meio de suas virtudes terrenas correspondentes. Ou talvez a coragem, a lealdade, etc., possam ser vistas como modos de uma relação com Deus (mesmo quando não se acredita explicitamente em Deus), que toma outras formas no ambiente celeste. Ou ainda, talvez haja desafios e tarefas, problemas e dores no céu. Pois a concepção cristã do céu não é basicamente a de um paraíso livre da dor, mas sim de uma vida vivida em uma relação totalmente correta com Deus. Não poderia haver infelicidade nessa relação; mas poderia (por tudo o que agora sabemos) haver tarefas difíceis, que não poderiam ser realizadas sem se passar por grandes sofrimentos e dores, e problemas imensos e desafiadores, que seriam resolvidos apenas por meio de um intenso esforço. Arthur Schopenhauer acreditava que “depois que

o homem transferiu todos os tormentos para o inferno, não restou nada para o céu exceto o tédio”;¹⁷ mas de fato a noção de que a existência celeste tem de ser vazia e entediante é ela mesma gratuita e sem imaginação. A criação de Deus é virtualmente infinita em seu alcance e complexidade, suas profundezas e encantamentos, e pode haver um espaço sem fim para mais descobertas e explorações, mais aventuras em novas dimensões da realidade, mais experimentos em novas ciências e experiências em novas artes, mais desenvolvimento espiritual em relação à plenitude e à atividade divinas infinitas. Mas nossos recursos imaginativos são tão inadequados em relação ao que o poder e a sabedoria de Deus possam ter em estoque para “homens justos tornados perfeitos” que essas provavelmente não são nada além de conjecturas infantis. Talvez seja melhor meramente insistir que o problema levantado não se baseia em qualquer alegada contradição lógica, mas sobre a dificuldade de conceber o caráter concreto da melhor realização da existência humana possível; e que essa dificuldade não torna a teodiceia impossível.¹⁸

16.5 O paradoxo bíblico do mal

Voltamos em conclusão ao problema central da teodiceia cristã. Esse problema foi colocado na parte I,¹⁹ e deve ter se desenvolvido mais agudamente na mente do leitor a cada capítulo que então se sucedeu: notadamente, como reconciliar uma oposição séria do mal *como mau* com o pleno reconhecimento da soberania absoluta e por isso com a responsabilidade última e absoluta de Deus? No curso desta parte

¹⁷ *The World as Will and Idea*, Londres: Trubner & Co., 1883, v. I., p. 402 (tradução de R. B. Haldane e J. Kemp) [cf. Schopenhauer, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, São Paulo: Unesp, 2005].

¹⁸ Um dos tratamentos construtivos mais valiosos do caráter positivo da vida celeste é o que Baron von Hügel em *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, 1922, I, p. 218-219.

¹⁹ Veja p. 49.

final, sugeri que o mal moral é o resultado inevitável da “distância” epistêmica de Deus acarretada pela criação do homem como um ser moralmente independente habitando este nosso mundo.²⁰ Mas se o mal moral é assim o resultado “inevitável” da própria obra criativa de Deus, como ele pode ser genuinamente odioso para Ele, estar genuinamente em inimizade com Ele, ser genuinamente divergente dos Seus propósitos e hostil a todo o bem? Sugeri ainda que a dor e o sofrimento são características necessárias de um mundo que deve ser a cena de uma processo de edificação da alma; e que mesmo a distribuição casual e injusta e o efeito frequentemente destrutivo e sem propósito do sofrimento têm uma significação positiva à medida que eles despertam a empatia humana e o autossacrifício e criam uma situação humana em que se deve agir corretamente apenas em função da correção da ação e não em função de alguma recompensa.²¹ No entanto, se a angústia do homem é desse modo usada para um fim construtivo, como ela pode ser genuinamente má e verdadeiramente contrária ao que Deus quer para nós?

O problema não é um problema gratuito criado por uma teodiceia que desnecessariamente afirma o paradoxo de que Deus é no fim responsável pela existência do mal e que o mal é genuinamente mau e genuinamente objeto da Sua condenação e rejeição. Pelo contrário, esse paradoxo surge inevitavelmente na revelação das escrituras como uma reflexão racional sobre o problema da teodiceia. Tanto a perspectiva monista (ou, mais propriamente, monoteísta) quanto a perspectiva dualista do mal estão presentes na Bíblia. Mas a concorrência delas não deveria ser tão nitidamente esquematizada (como é algumas vezes)²²

²⁰ Veja p. 375 e seguintes.

²¹ Veja p. 439 e seguintes (nota 21).

²² Veja, por exemplo, Kurt Lüthi, *Gott und das Böse*, 1961, p. 258, 261. No entanto, há, indubitavelmente, um desenvolvimento na concepção bíblica de Satanás que é indicada, por exemplo, em *Principalities and Powers* de George B. Caird, Oxford: Clarendon Press, 1956, cap. 2.

em um contraste entre os testamentos, como se o mal fosse descrito no Antigo Testamento primariamente como um instrumento e servo de Deus (como no prólogo do livro de Jó) e no Novo Testamento primariamente como o Seu inimigo (como na expulsão dos demônios dos doentes que Jesus realizou). As duas concepções do mal são de fato entrelaçadas por toda a Bíblia, trançando um padrão que é tão complexo como as reações complexas e aparentemente contraditórias do espírito humano diante da experiência do bem e do mal. Ao traçar esse padrão, podemos encontrar nele uma chave para a solução do nosso problema.

Há no Antigo Testamento várias passagens em que o mal está diretamente relacionado à vontade de Deus. Não há apenas a imagem no livro de Jó de Satanás como um funcionário da corte divina.²³ Também há as palavras do Altíssimo: “Eu sou o Criador da luz e da escuridão, e mando as bênçãos e as maldições, eu, o Senhor, faço tudo isso”,²⁴ e as questões retóricas do profeta, “A desgraça cai sobre alguma cidade sem que o Senhor Deus a tenha feito acontecer?”²⁵ e da Sabedoria, “Não é da boca do Altíssimo que vêm o bem e o mal?”²⁶ Além disso, na interpretação profética da história do Antigo Testamento, Deus emprega as crueldades dos pagãos caldeus e assírios para castigar e punir Seu povo escolhido.²⁷ Em outros lugares, Deus é também descrito como usando o sofrimento para o treinamento moral e espiritual dos Seus filhos.²⁸ Mas, por outro lado, há também no Antigo Testamento várias passagens exprimindo, por meio dos

²³ Jó, 1: 6-12. Veja 1 Reis 22: 19-22.

²⁴ Isaías 45: 7.

²⁵ Amós 3: 6.

²⁶ Lamentações 3: 38.

²⁷ Jeremias 1: 15; 7: 14; L: 25; e Isaías 10: 5; 28: 21. Veja Lamentações 2.

²⁸ Por exemplo, Deuteronômio 7: 25; Provérbios 3: 11-12; Jó 5: 17; Salmos 94: 12. Sobre a concepção disciplinar do sofrimento no antigo testamento em geral, veja J. Alvin Sanders, *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism*, Colgate-Rochester Divinity School Bulletin, 1955.

profetas, a aversão de Deus ao mal. Ditos como “Eu castigarei por causa das suas maldades, e as pessoas perversas por causa dos seus pecados”,²⁹ ocorrem em quase todos os livros, e não há necessidade de citá-las detalhadamente.

No Novo Testamento, a linha dualista de pensamento é mais evidente nos Evangelhos. O mal – nas formas do pecado e do sofrimento – é descrito aqui como o inimigo de Deus e do homem. Assim, Jesus estava ciente da tentação como obra do diabo;³⁰ ele temeu a morte como um homem mortal;³¹ e ele viu a doença como uma sujeição a Satanás,³² e pessoas que praticam o mal como inspiradas por Satanás.³³ Mas a outra linha contrastante do pensamento bíblico, em que o mal é mais positivamente relacionado à vontade de Deus, é também abundantemente presente no Novo Testamento. Cristo enfrenta a cruz como um sacrifício que o seu Pai celestial deseja que ele faça. “O Filho do Homem terá de sofrer muito. Ele será rejeitado pelos líderes judeus, pelos chefes dos sacerdotes e pelos mestres da Lei. Será morto e, no terceiro dia, será ressuscitado”.³⁴ Um propósito divino cobre todos os eventos da Paixão de Cristo. “Você não tem autoridade sobre mim”, diz Jesus a Pilatos, “a não ser que ela tenha sido dada a você do alto”.³⁵ E ao final, quando ele expira na cruz, pronuncia, “Tudo está completado”.³⁶ Como o Servo Sofredor de Isaías 53, ele viu o fruto do trabalho da sua alma e ficou satisfeito. Inicialmente, a Igreja ecoou essa convicção de que a crucificação teria lugar no

²⁹ Isaías 13: 11. Veja, por exemplo, 56: 2; Deuteronômio 19: 19-20; Jeremias 4: 4; Miqueias 2: 1; Malaquias 2: 17, etc.

³⁰ Marcos 4: 1-11; Lucas 4: 1-13.

³¹ Marcos 14: 33-35; Mateus 26: 38-39; Lucas 22: 42-46.

³² Lucas 13: 16.

³³ Mateus 13: 24-30.

³⁴ Lucas 9: 22; Marcos 9: 31; Mateus 17: 22-23.

³⁵ João 19: 11.

³⁶ João 19: 30. O obscurecimento do propósito divino é evidenciado ainda mais explicitamente no quarto evangelho do que nos sinóticos.

propósito divino universal quando falou de Jesus como tendo sido “abandonado de acordo com o plano definido e com a presciência de Deus”.³⁷

Portanto, na atitude de Cristo para com o seu próprio sofrimento e quando esse sofrimento é compartilhado pela Igreja, o mal é relacionado de um modo duplo à vontade divina. Por um lado, a morte de Jesus foi uma experiência de dor e sofrimento agonizantes que decididamente não fora desejada por Deus como tal, mas que foi causada pela maldade humana e pela falha moral. A avareza de Judas; o desejo de sangue da multidão em Jerusalém; a covardia de Pilatos; a brutalidade dos soldados, tudo isso contribuiu para ela: e tudo foi contrário à vontade de Deus. Mas, por outro lado, ao suportar essa experiência, Jesus era o agente de Deus derrotando o mal com o bem. A malícia que o assaltou era parte de uma solidariedade do mal do homem, provocada pela presença de Deus em uma carne humana vulnerável, a esse ato violento de rejeição. Tudo isso foi divinamente previsto, e ao suportar “dos pecadores tal hostilidade contra si”³⁸ para o bem da humanidade, Cristo realizou o padrão do sofrimento redentor. Pois a Igreja sempre acreditou como uma das suas doutrinas cardinais que o assassinato judicial de Cristo foi o foco da obra redentora de Deus e o ponto de virada na salvação do homem. Eis aqui o paradigma do mal se tornando um bem pela resignação voluntária à dor e ao sofrimento como servo e agente de Deus. Jesus viu a sua execução pelos romanos como uma experiência que seu Pai celestial desejara que ele aceitasse, e que deveria por isso ser colocada dentro da esfera do propósito divino e posta a serviço dos fins divinos.

Essa perspectiva sobre o sofrimento que permite fazer dele um uso construtivo continua no restante dos documentos do Novo Testamento, exprimindo

³⁷ Atos 2: 23. Veja 3: 18; 1 Coríntios 15:3; 1 Pedro 1: 20.

³⁸ Hebreus 12: 3.

a atitude dos membros das primeiras comunidades cristãs. Existem três temas principais. Primeiramente, há o regozijo nos apuros e perseguições do apostolado cristão como um compartilhamento dos sofrimentos de Cristo e da alegria da obra redentora. Pois “Cristo sofreu por você, deixando a você um exemplo que você deveria seguir as pegadas”;³⁹ e “como tomamos parte em muitos dos sofrimentos de Cristo, assim também, por meio dele, tomamos parte também no seu conforto”.⁴⁰ Além disso, Paulo escreve aos cristãos de Colossos, “Regozijo em meu sofrimento pelo bem de vocês, e em minha carne completo do que falta nas aflições de Cristo pelo bem do seu corpo, quer dizer, a igreja...”.⁴¹

Intimamente relacionado a esse tema, há em segundo lugar a vívida expectativa de compartilhar a alegria de Cristo no Reino celestial. “Por isso nunca ficamos desanimados. Mesmo que nosso corpo vá se desgastando, nosso espírito vai se renovando dia a dia. E essa pequena e passageira aflição que sofremos vai nos trazer uma glória muito maior do que o sofrimento”.⁴²

E em terceiro lugar, há um sentido de relevância do sofrimento para a “edificação da alma”. Mesmo nosso Senhor foi tornado perfeito desse modo. “Pois Deus, que cria e sustenta todas as coisas, ao conduzir muitos filhos à glória, fez o que era apropriado tornando o pioneiro das suas salvações perfeito por meio do sofrimento”.⁴³ E o mesmo tem de valer para nós. “É por castigo que vocês devem suportar. Deus trata-os como filhos; pois que filho há que o seu pai não o castiga?... Quando somos castigados, isso no momento nos parece motivo de tristeza e não de alegria. Porém, mais tarde, os que foram castigados

³⁹ 1 Pedro 2: 21.

⁴⁰ 2 Coríntios 1: 5.

⁴¹ Colossenses 1: 24.

⁴² 2 Coríntios 4: 16-17. Veja 1 Pedro 3: 14 e 4: 13.

⁴³ Hebreus 2: 10. As possibilidades redentoras do sofrimento são também reconhecidas na parábola de Jesus do filho pródigo (Lucas 15: 11 e seguintes).

recebem como recompensa uma vida correta e de paz”.⁴⁴ Portanto, nas palavras de São Paulo, “nos alegamos no sofrimento, pois sabemos que o sofrimento produz a resistência, a resistência produz o caráter e o caráter produz a esperança...”.⁴⁵

16.6 A sua fonte na dualidade da vida cristã

Portanto, há duas atitudes frente ao mal na Bíblia, uma baseada na perspectiva dualista do mal como um inimigo irreconciliável de Deus e do homem, e a outra sobre uma profunda percepção da soberania e da responsabilidade únicas e definitivas de Deus. Essas duas atitudes refletem, acredito, a dualidade característica da vida religiosa e especialmente da vida cristã, vivida em uma relação consciente tanto com este mundo não paradisíaco, com sua constante luta entre o bem e o mal, quanto com o propósito divino transcendente, que sustenta e governa o inteiro processo temporal. Por meio de nossa imersão nas tensões e pressões, terrores, dores e angústias da nossa vida humana frágil e pecadora, vemos o mal como uma ameaça mortal não só ao nosso próprio bem-estar, mas ao próprio significado da existência humana; e Deus compartilhou em Cristo esse ponto de vista temporal, lutando conosco e por nós contra os poderes das trevas. Nessa perspectiva, encaramos um futuro incerto e ameaçador em que os males da vida podem em algum momento nos derrotar e em que somos condenados a uma extinção inevitável. Mas, ao mesmo tempo, por meio da fé também estamos conscientes do ser eterno e do amor de Deus, mantendo nós mesmos e toda a Sua criação seguramente em suas mãos e exercendo Sua soberania sobre o inteiro curso do tempo e da história.

⁴⁴ Hebreus 12: 7, 11.

⁴⁵ Romanos 5: 3-4. Veja 2 Coríntios 12: 7-10.

Essas duas perspectivas chegam simultaneamente ao clímax no Novo Testamento na imagem de Cristo. Por um lado, ele compartilhou o nosso medo humano da morte;⁴⁶ ele engajou-se em um combate espiritual com o inimigo;⁴⁷ e ele falou do caminho da destruição que se abria frente aos homens,⁴⁸ e de Satanás como buscando a queda dos homens⁴⁹ e levando a verdade salvadora de Deus para longe deles;⁵⁰ e ele exigiu dos homens uma decisão de importância decisiva e eterna.⁵¹ Contudo, por outro lado, ele estava totalmente confiante do governo efetivo de Deus sobre o Seu mundo⁵² e viu em um futuro iminente a derrota do mal e o pleno estabelecimento do Reino de Deus.⁵³ Em sua própria pessoa e nas suas ações, ele harmonizou essas duas dimensões da verdade ao inaugurar aquela transformação da nossa situação humana que é a solução de Deus para o problema do mal. Em relação ao mal moral, sua obra foi a de reconciliar os homens com Deus em meio aos seus pecados e sofrimentos; em relação ao mal “natural”, o poder divino de compaixão e altruísmo em resposta às necessidades humanas, que ao final deve banir toda a doença e toda a dor, estava em Jesus com tal força impactante que em sua presença os doentes eram imediatamente curados. O fim da história foi manifestado com um efeito surpreendente no meio da história, pois com Cristo veio o Reino ou a Regra de Deus e com a sua chegada foi visto que “os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são curados e os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e os pobres têm boas novas pregadas a eles”.⁵⁴

⁴⁶ Marcos 14: 36; Lucas 21: 42; Mateus 26: 39.

⁴⁷ Mateus 4; Lucas 4.

⁴⁸ Mateus 7: 13.

⁴⁹ Lucas 22: 31-32.

⁵⁰ Marcos 4: 15.

⁵¹ Mateus 7: 21-27; Lucas 6: 46-49.

⁵² Mateus 5: 45; 6: 25-32; 7:7-11.

⁵³ Marcos 4: 30-32; Lucas 21:27.

⁵⁴ Mateus 11:5; Lucas 7:22. Veja Mateus 15: 31.

Proponho então que essas duas atitudes bíblicas contrastantes diante do mal refletem, por um lado, nosso envolvimento existencial no longo, lento, difícil e doloroso processo de “edificação da alma” e, por outro lado, nossa fé de que esse processo é um fato tendo lugar em nós e ao nosso redor; e que as duas atitudes são admissíveis. A proeminência da perspectiva monoteísta instrumental do mal em vários pontos do Antigo Testamento é devida ao fato de que a fé dos profetas foi mais além do que a nossa cena humana, e eles olharam para cima em direção a Deus, participando com fé da Sua perspectiva do drama da história humana como realizando o Seu próprio propósito soberano. E a forte perspectiva dualista do mal é tão vivamente presente em vários pontos do Novo Testamento porque isso reflete o ponto de vista de Deus encarnado sobre o mundo e a vida humana no seu interior. Experimentado de dentro do esforço da existência humana, o mal é uma realidade completamente malévola, hostil a Deus e à Sua criação. Ele é uma ameaça a ser temida, uma tentação a ser resistida, um inimigo a ser enfrentado. Essa é a indelével qualidade do mal como ele é visto através dos olhos humanos bem no meio do tempo, e sentido no poder terrível da maldade, na angústia, no remorso ou ansiedade da perda, na fraqueza e dores agudas das doenças corporais. Por outro lado, visto na perspectiva de uma fé viva na realidade do grande e progressivo propósito divino, que envolve todo o tempo e toda a história, o mal não tem um *status* em função do qual ele poderia ameaçar até mesmo Deus. Ele está em um estado interino e não permanente que o priva da finalidade que de outro modo constituiria tanto do seu terror. Nem o seu começo, obviamente, nem o seu fim, estão fora do controle final de Deus.

Em uma coalescência dessas duas perspectivas, ou uma penetração da nossa contínua consciência natural por nossa ocasional consciência religiosa – uma coalescência cujo caráter intermitente e instável reflete a qualidade precária da nossa própria fé –, estamos conscientes do amor divino, que ordenou nossa

ambígua existência humana, como também ativamente apresenta-se no seu interior. Essa consciência da presença divina não nega a nossa agonizante experiência humana do mal, mas coloca-a no contexto do propósito bom de Deus e sob a certeza do triunfo final desse propósito. Em virtude desse contexto amplo de significado, pode haver uma transformação parcial, mas significativa, do nosso encontro com o mal. Descrever essa transformação é uma tarefa difícil e delicada, cercada pelo perigo de todos os tipos de erro. No entanto, tentarei fazer essa descrição tanto em relação a nossos próprios pecados e sofrimentos quanto em relação a nossa reação aos pecados e sofrimentos alheios.

Primeiramente, em relação aos nossos pecados, a responsabilidade divina final pela existência de uma humanidade “caída” não cancela ou diminui nossa responsabilidade humana moral, pois esta última depende do fato de que as nossas ações se originam das nossas escolhas responsáveis. Elas são as *nossas* ações e temos de ser julgados por elas. A responsabilidade divina final pelo universo do qual somos parte e a nossa responsabilidade por nossas próprias ações não entram em conflito. Portanto, não há mitigação da “pecaminosidade excessiva” do nosso pecado humano. O pecador não pode transferir qualquer uma das suas culpas para o Criador. Permanecemos responsáveis por nossos pecados e sujeitos à condenação e à aversão de Deus. Porém, nossa consciência pela fé no propósito e atividade divina universal, que é o contexto final da nossa vida, faz uma diferença vital. Nossa pecaminosidade não é mais um motivo para desespero final: o propósito salvador de Deus continuamente coloca à nossa frente a possibilidade de arrependimento e de uma nova vida. Pois o amor divino, encontrado como aquilo que é fundamentalmente real, é capaz de reconciliar-nos com o fato de que podemos renunciar a nossos pequenos círculos autofechados de significado e receber um lugar no reino universal de Deus. A nossa confrontação com a morte de Cristo é assim o ponto em que temos de escolher se viveremos em um

mundo privado de significação, controlado por nós mesmos, dentro do qual há lugar para Deus somente na cruz feita pelos homens, ou no universo ilimitado do qual Deus é o centro eterno e em que existimos como Suas criaturas, totalmente dependentes Dele e, ao mesmo tempo, filhos amados em nossa casa paterna.

Além disso, nossos próprios sofrimentos podem ser matizados e alterados pela convicção de que “nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem as coisas presentes, nem as coisas que virão, nem os poderes, nem as alturas, nem as profundidades, nem qualquer coisa em toda a criação, será capaz de separar-nos do amor de Deus em Jesus Cristo, o Nosso Senhor”,⁵⁵ e que “em tudo Deus age pelo bem com aqueles que o amam”.⁵⁶ Não sabemos de que modos ou em que escala de tempo Deus realizará o bem futuro a partir do nosso mal presente; mas que Ele está a fazer isso, e que podemos, portanto, comprometer-nos totalmente com Sua providência, é o resultado prático da fé no amor e na soberania de Deus visto na vida, morte e ressurreição de Cristo. Mesmo a morte, essa lembrança abominável da nossa total vulnerabilidade como criaturas feitas do pó da terra, perde o seu aguilhão. Para os crentes, como Martinho Lutero escreveu, a morte

já está morta, e não tem nada de terrível por trás da sua máscara horrível. Como uma serpente morta, ela tem de fato a sua primeira aparência terrível, mas é só aparência; na verdade ela é um mal morto e suficientemente inofensivo.⁵⁷

No entanto, o que dizer sobre os pecados e os sofrimentos alheios? Hoje em dia, quando colocamos essa questão, quase inevitavelmente pensamos no programa nazista de extermínio do povo judeu, com toda sua brutalidade e crueldade

⁵⁵ Romanos 8:38-39.

⁵⁶ Romanos 8: 28.

⁵⁷ “The Fourteen of Consolation”, In: *Works of Martin Luther*, v. I (1943), parte II, cap. 2, p. 148 (traduzido por A. T. W. Steinheuser).

bestial que envolveu e despertou. O que o contexto final do propósito e da atividade divina significam para Auschwitz e Belsen e os outros campos em que, entre os anos de 1942 e 1945, entre quatro a seis milhões de homens, mulheres e crianças judias foram deliberadamente e metodicamente mortos? Isso teria sido de algum modo desejado por Deus? A resposta é obviamente não. Esses eventos foram totalmente maus, perversos, diabólicos e, até onde a mente humana pode alcançar, imperdoáveis; eles são erros que jamais podem ser restaurados, horrores que desfigurarão o universo até o fim dos tempos, e em relação aos quais nenhuma condenação pode ser forte o suficiente, nenhuma aversão adequada. Teria sido melhor – muito, muito melhor – que eles jamais tivessem acontecido. Certamente, Deus não quis que aqueles que cometeram esses crimes temerosos contra a humanidade agissem como agiram. O seu propósito para o mundo foi adiado por eles e o poder do mal foi aumentado. Sem dúvida, Ele viu com angústia e pesar os sofrimentos tão ardentemente infligidos sobre o povo da Sua antiga escolha, em meio ao qual o Messias veio ao mundo.

No entanto, nossa consciência cristã do propósito e da atividade divina afeta nossa reação até mesmo a esses eventos. Em primeiro lugar, em relação aos milhares de homens, mulheres e crianças que pereceram no programa de extermínio, ela nos dá a certeza de que o propósito bom de Deus para cada indivíduo não foi destruído pelos esforços de homens maus. Nos domínios além do nosso mundo, aqueles homens, mulheres e crianças estão vivos e terão o seu lugar na realização final da criação de Deus. A importância transformadora da esperança cristã da vida eterna – não só para o indivíduo, mas para todos os homens – já foi ressaltada anteriormente, e ela é vitalmente importante aqui. Em segundo lugar, o exemplo de Cristo de entregar-se pelos outros deve ter levado os cristãos a desejar arriscar suas próprias vidas para ajudar na fuga das vítimas ameaçadas; e aqui o registro é parcialmente bom, mas também, infelizmente, em grande

parte mau. E em terceiro lugar, uma fé cristã deveria neutralizar o impulso para opor ao ódio e à crueldade uma resposta de ódio e crueldade. Pois o ódio gera ódio e a crueldade gera crueldade em uma espiral descendente que só pode ser interrompida pelo tipo de amor sacrificial supremamente presente na morte do Cristo. Essa renúncia da satisfação da vingança pode se tornar possível para nossos corações pecadores pelo conhecimento de que uma inevitável reação do universo moral à crueldade será encontrada, dentro dessa vida ou além dela, com ou sem nossa ajuda. “A vingança é minha, eu acertarei as contas com eles, diz o Senhor”.⁵⁸

16.7 A sua resolução escatológica

As perspectivas dualista e instrumental do mal na Bíblia são assim derivadas de duas perspectivas sobre a vida religiosa, imersas no processo histórico com suas incertezas e ameaças e participando por meio da fé no contínuo propósito criativo de Deus, seguras no conhecimento do seu triunfo final. No entanto, a questão ainda permanece: qual é a relação entre esses dois pontos de vista? Um deles descreve a realidade e o outro, meras aparências? O mal é *realmente* bom, mas só *parece* ser mau do nosso ponto de vista humano finito? Ou o mal é *realmente* mau, mas é a teoria especulativa que o faz *parecer* bom? Nenhuma das duas sugestões pode ser aceita no momento. Temos de insistir que o mal é realmente mau e também que Deus, visando um propósito bom, realmente quis um mundo em que ocorresse o mal com toda a sua qualidade demoníaca. Pois é um produto inevitável da nossa consciência moral, que nada é capaz de retirar de nós, que o mal em todas as suas formas deva ser abominado, recusado e temido. E como argumento nos capítulos desta parte IV, trata-se de uma inferência teológica inevitável, para a

⁵⁸ Romanos, 12: 19.

qual não devemos fechar os olhos, que o universo efetivo, com todos os seus bens e males, existe com base na vontade de Deus e recebe o seu significado do Seu propósito. Contudo, essas duas conclusões não estão em uma contradição simples uma com a outra. Uma diz que o mal é mau, danoso, destrutivo, temeroso, e deve ser combatido como uma questão de vida ou morte. Mas a outra não nega isso. Ela não diz que o mal não seja algo temeroso e ameaçador, hostil a tudo o que é bom, algo que se deva absolutamente recusar. Ela diz que Deus ordenou o mundo que contém o mal – o mal real – como um meio para a criação de um bem infinito de um Reino Celestial em que Suas criaturas tornar-se-ão pessoas perfeitas para amá-lo e servi-lo por meio de um processo em que os seus próprios *insights* e respostas livres sejam elementos essenciais.

A ponte entre os dois pontos de vista é dada pela esperança cristã de um Reino de Deus. A compatibilidade entre a perspectiva “existencial” do mal como totalmente malevolente e danoso e a perspectiva teológica do mal como divinamente permitido e rejeitado é uma forma de compatibilismo entre o processo temporal que conhecemos por nossa imersão no seu interior e sua completude e transformação futuras que afirmamos pela fé. Vimos que o mal tem de ser definido essencialmente como o que se opõe ao propósito de Deus para Sua criação. Isso quer dizer que, se o propósito de Deus do bem universal é no final realmente alcançado, então, em relação a essa realização, nada terá sido no final pura e irremediavelmente mal. Pois tudo receberá uma nova significação à luz do fim que conduz.⁵⁹ O que agora nos ameaça como um mal derradeiro se mostrará como sendo um mal interino a partir do qual o bem surgirá no final. Isso quer dizer que terão existido estados do processo temporal que poderiam ter

⁵⁹ Sobre o modo como os futuros desenvolvimento podem alterar a significação do passado, veja William Temple, *Mens Creatrix*, p. 172-174.

levado – e por eles mesmos teriam de fato inevitavelmente levado – à oposição ao propósito de Deus, e que teriam sido, pois, irreparavelmente maus; mas de fato serão vistos, no retrospecto da obra completa de Deus, como tendo sido usados como estágios na realização triunfante do propósito divino do bem. Podemos verdadeiramente dizer sobre esses momentos – que conhecemos como atos de pecado e momentos de sofrimentos – que eles são realmente maus e que permanecerão assim até que sejam forçados a servir ao propósito criativo de Deus. Eles são genuína e inequivocamente maus, opostos a Deus e a Suas criaturas, a não ser que e até o momento em que sejam voltados para um fim estranho ao próprio caráter deles. Eles não só parecem ameaçar-nos com a destruição final; eles realmente constituem essas ameaças. E ainda assim, precisamente porque eles realmente ameaçam nosso bem mais profundo, podemos com a graça de Deus nos arrepender dos nossos pecados e carregar nossos sofrimentos de tal modo que eles se tornem elementos de algo mais, nomeadamente da nossa reconciliação com Deus e nosso desenvolvimento até a “semelhança” com o nosso Criador. Temos então de dizer, com base em nossa experiência presente, que o mal é realmente mau, realmente malevolente e mortal e também, com base na fé, que ele irá no final ser derrotado e tornado servo do propósito bom de Deus. Do ponto de vista dessa futura completude, ele não terá sido meramente mau, pois terá sido usado na criação de um bem infinito. Essa dualidade e esse paradoxo são expressidos na frase que a Igreja Cristã sempre estimou, mesmo quando foi incapaz de assimilá-la na estrutura teológica prevalecente: “*O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem*” (Ó culpa feliz que mereceu um tal e tão grande redentor). Em suas implicações de longo alcance, essas palavras estão no coração da teodiceia cristã.

CAPÍTULO 17

A investigação recente sobre o problema do mal

Desde que esse livro foi primeiramente publicado, 11 anos atrás, o problema do mal continuou a ser um dos tópicos mais ativamente discutidos na filosofia da religião. Não penso que tenha havido qualquer novidade surpreendente ou contribuições transformadoras durante essa década. No entanto, houve uma clarificação muito útil da situação puramente lógica quando Alvin Plantinga, Nelson Pike e outros mostraram que a afirmação de alguns filósofos de que a realidade do mal torna possível contraprovar de maneira estritamente lógica a existência de Deus é um erro: pois permanece logicamente possível que uma divindade boa infinita e poderosa permita o mal visando um propósito bom. Porém essa possibilidade lógica tendo sido estabelecida, o problema do mal, como ele efetivamente influencia a consciência racional e moral contra a crença em Deus, permanece tão desafiador como sempre foi.

Portanto, começarei essas reflexões 11 anos depois da publicação do *O mal e o Deus do amor* 1) considerando a clarificação lógica de Plantinga e Pike; e movendo para uma questão mais substancial; 2) respondendo então a algumas críticas que foram feitas à abordagem ireniana defendida neste livro; e finalmente 3) buscando focar o que me parece surgir como a questão mais central e difícil em todo o problema da teodiceia.

Em seu tratamento do problema do mal, Alvin Plantinga confina seu raciocínio ao campo da lógica formal. Ele busca determinar o que pode e o que não pode ser estritamente provado ou contraprovado nesse campo. Esse procedimento limita sua investigação a uma questão restrita, mas precisamente definida: saber se (como tem sido alegado por alguns filósofos)¹ há uma contradição lógica entre a proposição de que “um Deus onipotente, onisciente e totalmente bom existe” e a proposição de que “o mal existe”. Se há essa contradição lógica, ela geraria uma refutação estrita da existência de Deus, pelo menos como ele é concebido no cristianismo. E os argumentos tecnicamente majestosos de Plantinga são majoritariamente confinados a mostrar que essa refutação estrita não é possível porque a alegada contradição lógica sobre a qual ela se baseia não existe.

Plantinga oferece tanto um argumento mais geral² quanto um mais específico.³ O argumento mais geral é intrincado e é apresentado a cada passo com um rigor lógico impressionante. Apesar do argumento ser bastante prolixo, ele não pode ser colocado mais brevemente exceto se o transpomos para uma linguagem informal comum. No entanto, isso pode ser feito facilmente; pois o ponto central do raciocínio é essencialmente bem simples, especificamente, que não se mostrou ser logicamente impossível que Deus permita o mal em função de um propósito bom e justificador. Para sustentar essa posição não é preciso reivindicar saber qual é o propósito divino, mas somente que se pode

¹ J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *Mind*, v. 64 (1955), reimpresso em *God and Evil*, editado por Pike; H. D. Aiken, “God and Evil”, *Ethics*, v. 68 (1958); H. J. McCloskey, “God and evil”, *Philosophical Quarterly*, v. 10 (1960), reimpresso em *God and Evil*, editado por Pike (Veja também McCloskey, *God and evil*, The Hague: Martinus Hijhoff, 1974).

² Alvin Plantinga, *God and Other Minds* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), cap. 5.

³ Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, 1967, cap. 6; *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1974, cap. 9; *God, Freedom and Evil*, Londres: Allen & Unwin, 1975, Parte I, a. [cf. Plantinga, *Deus, a Liberdade e o mal*, Editora Vida Nova, 2012].

conceber um fim bom a longo prazo em função do qual o mal é temporariamente permitido. O argumento geral de Plantinga é assim muito similar ao de Nelson Pike, que argumenta que

se a proposição “há uma boa razão para o mal no universo teísta” (isto é, “há motivos ou outras condições fatuais que, se *conhecidas*, tornariam inapropriado culpar a Deus pelo mal”) *pode* ser verdadeira, então a lógica da frase “uma pessoa perfeitamente boa” permite que as proposições “Deus é uma pessoa perfeitamente boa” e “Deus permite o mal no mundo mesmo que ele possa impedi-lo” possam ser verdadeiras ao mesmo tempo.⁴

No nível da generalidade extrema em que os argumentos de Plantinga e de Pike são colocados, penso que eles constituem uma resposta boa e suficiente à afirmação um pouco apressada de que dada a realidade do mal, a existência de Deus é logicamente impossível. Voltarei daqui a pouco a esse ponto para acentuar quão modesto é um resultado desses e o quanto ele deixa ainda por ser feito. Porém primeiramente consideremos o argumento mais específico de Plantinga, que é uma defesa do que ficou conhecido como a “defesa do livre-arbítrio”. Ela se ocupa com o mal moral ou o pecado, e é a afirmação de que Deus criou seres livres (intrinsecamente mais valiosos do que os seres não livres) e que, visto que eles são *livres* para escolher entre o bem e o mal, Deus não é responsável pelas ações más dos que de fato escolheram o mal. A questão então é se era possível para Deus ter criado um mundo contendo seres livres que jamais errassem. Sabemos que, pelo menos no mundo efetivo, alguns seres livres cometem erros.

⁴ “God and Evil: a Reconsideration”, *Ethics*, v. 68, 1957-1958, p. 119. Veja “Hume on Evil”, *The Philosophical Review*, v. 72 (1963), reimpresso em *God and Evil*, editado por Pike; e Keith E. Yandell, “Ethics, Evils and Theism”, *Sophia*, v. 8 (1969), “The Greater Good Defense”, *Sophia*, v. 13 (1974), e *Basic Issues in the Philosophy of Religion*, Boston: Allyn and Bacon, Inc., 1971, cap. 2.

Mas não pode haver outros mundos possíveis nos quais esses mesmos seres livres não errem; e Deus não poderia ter criado esse mundo em vez do mundo existente? É verdade, Plantinga concede, que *pode* haver mundos possíveis em que as pessoas que cometeram erros no mundo efetivo não cometam erros. Mas por outro lado, ele então insiste, pode *não* haver tais mundos possíveis. Pois pode ser que os seres (ou alguns deles) que livremente erram no mundo efetivo também livremente errem em qualquer outro mundo possível. Eles então exibiriam o que Plantinga chama de “depravação transmundial”. Visto que isso é *possível*, também é possível que Deus não pudesse ter criado qualquer mundo em que nenhum desses seres jamais cometessem livremente o erro. E se sugerimos que nesse caso Deus poderia ter criado seres livres *diferentes*, que não sofressem da depravação transmundial, Plantinga replica que *pode* não haver tais seres possíveis para serem efetivados. Pois *pode* ser que *todos* os seres livres possíveis sejam depravados transmundialmente; e, se isso é assim, depende deles e não de Deus. Portanto, torna-se *possível* que não seja possível para Deus criar um mundo contendo seres livres que nunca cometam erros.

Em suma, o argumento é que nem mesmo Deus pode assegurar que um ser *livre* jamais cometa o erro; de tal forma que é *possível* que Deus não possa criar um mundo que ao mesmo tempo contenha seres livre e seja destituído do mal.

Além disso, não só pode não ser possível para Deus criar um mundo incluindo a liberdade sem o mal, mas também pode não ser possível para Ele criar um mundo contendo a liberdade e contendo *menos* mal do que o que há no mundo efetivo.

Essa é a versão de Plantinga da defesa do livre-arbítrio, o núcleo da qual, ele acentua, “é a afirmação de que é possível que Deus não pudesse ter criado

um universo contendo o bem moral (ou tanto bem moral quanto este universo contém) sem criar um universo contendo o mal moral”.⁵

A versão de Plantinga responde aos contra-argumentos de Flew e Mackie que discuti no capítulo 13? A questão centra-se sobre a natureza da liberdade humana. Plantinga a define como se segue:

Se uma pessoa S é livre em relação a uma dada ação, então ela é livre para efetuar essa ação e livre para se abster da ação; nenhuma lei causal ou condição antecedente determina ou que ela efetuará a ação ou se absterá. Está em seu poder, naquele momento, efetuar a ação, e está em seu poder se abster da ação.⁶

Mas a liberdade humana, definida desse modo, não ocorre em um vácuo; ela é sempre a liberdade de uma pessoa particular dotada de uma natureza particular. E Flew e Mackie argumentam que Deus poderia ter criado pessoas que, embora sempre fossem livres para agir mal (isto é, isso sempre estaria no poder delas), ainda assim, sendo totalmente boas por natureza, sempre de fato escolhessem corretamente. Sendo totalmente boas por natureza, elas jamais se tornariam depravadas e, portanto, não sofreriam da depravação transmundial. Contra isso, Plantinga aparentemente assume que, se uma pessoa é livre, a maneira como ela livremente se comporta é imprevisível, de tal forma que é possível que todo ser livre em algum momento faça uma escolha moralmente má; do que se seguiria que pode não ser possível para Deus ter criado um mundo em que houvesse seres livres, mas não o mal. Mas a maneira como uma pessoa totalmente boa agirá livremente, mesmo que imprevisível em relação à forma efetiva que o seu comportamento assumirá, é seguramente previsível em um aspecto central

⁵ Plantinga, *The Nature of Necessity*, 1974, p. 167.

⁶ Plantinga, *The Nature of Necessity*, 1974, p. 165-166.

relevante que ela sempre fará as escolhas moralmente certas ao invés das erradas. Portanto, parece-me que Plantinga não foi bem-sucedido ao proteger a sua defesa do livre-arbítrio contra as críticas de Flew e de Mackie. A resposta correta aos argumentos desses dois autores, eu gostaria de propor, é a que foi oferecida na abordagem ireniana, que encara o mal moral como um resultado inevitável da criação do homem por Deus como uma criatura imatura, no começo de um longo processo de desenvolvimento moral e espiritual. Essa abordagem ireniana também tem o mérito de que, com base em uma única hipótese abrangente e coerente, oferece uma teodiceia a respeito tanto do mal natural quanto do mal moral. Pois as características severas do mundo, que chamamos de mal natural, são integrais ao fato de ele ser um ambiente em que uma criatura moral e espiritualmente imatura pode começar a crescer em direção à perfeição. Plantinga, por outro lado, quando considera o problema do mal natural, é obrigado a apelar para a ideia do demônio: “Diferentemente da maioria dos seus colegas”, ele diz, “Satanás rebelou-se contra Deus e desde então cria tanta destruição quanto pode; o resultado, obviamente, é o mal físico.”⁷ É perturbador ver que para Plantinga mesmo a possibilidade lógica de que Deus exista parece depender da existência do demônio. Que ele deva tão prontamente preencher um buraco em sua teodiceia apelando para uma ideia mitológica, com base no fato de que ela é logicamente possível, enfatiza novamente o distanciamento da reflexão de Plantinga de todas as questões de plausibilidade e probabilidade.

De fato, é a restrição dos argumentos de Plantinga e de Pike às questões de possibilidade lógica que desejo ressaltar. Eles refutaram uma suposta prova da não existência de Deus. Ao fazer isso, eles removeram um erro filosófico.

⁷ *God and Other Minds*, 1967, p. 150. Veja *The Nature of Necessity*, 1974, p. 191-193 e *God, Freedom and Evil*, 1975 p. 57-59.

Contudo, seria igualmente um grande erro, de um tipo diferente, supor que o problema do mal que desafia a crença racional em Deus consista em um erro filosófico. Mesmo se ninguém tivesse algum dia sugerido que os fatos da maldade e do sofrimento geram uma refutação lógica da existência de Deus, o problema do mal ainda apresentaria sua objeção plena à fé teísta. Porque, concedido que a existência divina é logicamente possível, a questão é se ela é razoavelmente crível em face da pavorosa realidade e extensão do mal em suas várias formas. Mas nesse ponto Plantinga e Pike, depois de realizarem um trabalho definitivo sobre a questão lógica, terminam a sua ocupação com o assunto e não têm nada a dizer sobre o problema substancial. De fato, eles até mesmo procuram nos persuadir de que nenhum problema substancial de qualquer monta permanece. Plantinga parece ser levado tão longe por suas conclusões de que o fato do mal não oferece uma prova contrária à existência de Deus que ele prossegue negando que o mal até mesmo afete a *probabilidade* de que Deus exista. O seu raciocínio – que, como todos os seus outros raciocínios, é rigorosamente detalhado – é que nenhuma quantidade de mal pode constituir uma evidência contra a existência de Deus, visto que se mostrou ser *possível* que Deus não pudesse ter criado um mundo com uma quantidade menor de mal. Mas nesse caso a proposição de que qualquer quantidade dada de mal existe não é incompatível com a proposição de que Deus existe e, por isso, não pode contar como evidência contra ela. Assim, “a existência de Deus não é excluída ou tornada improvável pela existência do mal”.⁸

Penso que esse seja um mau argumento. O princípio sobre o qual ele é baseado é que a verdade de *p* não conta contra, ou constitui uma contraevidência para, a verdade de *q* se for logicamente possível para *p* e *q* serem ambas verdadeiras. Em outros termos, nada menos do que uma prova do contrário deve

⁸ Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 1975, p. 63.

ser admitida como evidência contrária. Porém, a noção de evidência, distinta da noção de prova, é precisamente a noção de circunstâncias que “contam a favor” ou “contam contra” sem conduzirem a uma certificação lógica. De acordo com o princípio de Plantinga, que Jones tenha sido visto correndo da cena do assassinato de Smith, carregando um revólver fumegante, não é uma evidência contra a inocência de Jones, pois é logicamente possível que ele tenha sido visto nessas circunstâncias e, apesar disso, seja inocente. Mas conforme o uso ordinário de “evidência”, que Jones tenha sido visto assim é uma evidência de que ele é o assassino, embora não prova que ele seja realmente o assassino, permanecendo ainda possível que ele não tenha cometido o crime. E, da mesma forma, que “o mal existe” não seja logicamente incompatível com “Deus existe” não impede que “o mal existe” conte contra “Deus existe”. “O mal existe” é contra a existência de Deus do seguinte modo: o mal, sendo o oposto do bem, por si mesmo não sugere a existência de um criador bom. Se o mundo fosse totalmente mau, seria natural inferir dessa circunstância que o mundo não foi criado por um Deus infinitamente bom e poderoso. Em outros termos, os fatos que dão origem ao “problema do mal”, se tomados em si mesmos, apontam na direção contrária à existência de Deus. Por isso, as teodiceias procedem introduzindo outros fatos e teorias na explicação a fim de construir um quadro mais amplo que inclua o fato do mal, mas que seja tal que não seja mais natural inferir desse fato que não há Deus do que inferir que há Deus. Mas esse próprio procedimento reconhece que o mal, por si mesmo, conta contra haver um Criador infinitamente bom e poderoso. Ele conta contra essa existência a despeito do fato de ainda permanecer logicamente possível que haja um tal Criador. E meramente estabelecer essa possibilidade lógica é deixar o problema substancial intocado.

Da mesma forma, Nelson Pike não se mostra inclinado a tentar resolver o problema substancial. Ele ressalta que, se a existência de Deus (seja conhecida

pelos argumentos da teologia natural ou da revelação da experiência religiosa) é tomada como um item de conhecimento firme ou de fé que não é aberto ao questionamento, então o “problema do mal” não pode ser uma ameaça real, pois

quando a existência de Deus é admitida antes de qualquer consideração racional do status do mal no mundo, o problema tradicional do mal se reduz a uma perplexidade não crucial de importância relativamente menor.⁹

Obviamente, se a premissa teísta for realmente assumida como incapaz de ser questionada, ela jamais pode ser perturbada pelo fato desafiador do mal – ou por qualquer outra coisa. Mas a maioria dos crentes religiosos de hoje vê sua crença como uma que poderia concebivelmente estar errada, e que é portanto genuinamente colocada em questão pela realidade do mal em suas várias formas. Para a maioria dos crentes religiosos, o problema do mal é um problema substancial.

2

O tipo “ireniano” de teodiceia apresentado na parte IV deste livro foi atacado de duas frentes diferentes – pelos teólogos agostinianos, tanto católicos quanto protestantes, afirmando que esse tipo de teodiceia é teologicamente insatisfatório, e pelos filósofos céticos ou ateus, afirmando que ele é filosoficamente insatisfatório. Já respondi a algumas dessas críticas detalhadamente e agora meramente listarei essas discussões em uma nota de rodapé.¹⁰

⁹ Nelson Pike, *God and Evil*, 1960, p. 102.

¹⁰ Roland Puccetti, “The Loving God – Some Observations on John Hick’s Evil and the God of Love”, *Religious Studies*, Apr. 1967, e John Hick, “God, Evil and Mystery”, *Religious Studies*, Apr. 1968, reimpresso em *God and the Universe of Faiths*, Londres: Macmillan, e Nova Iorque:

Agora, antes de tentar responder a algumas críticas adicionais, pode ser útil resumir as principais características da teodiceia ireniana defendida neste livro. O termo “ireniano” não visa atribuir essa hipótese, em sua forma sistematicamente desenvolvida, ao próprio Ireneu, embora a ideia central da criação do homem em dois estágios, com a liberdade como um fator vital no segundo estágio, remonte aos primeiros patriarcas gregos da Igreja Cristã, dos quais Ireneu foi o mais interessante e original. Ireneu é assim uma “figura paterna” apropriada para uma resposta, ou para uma família de respostas, ao problema do mal que contrasta com certos pontos importantes de uma tradição agostiniana da teodiceia mais central.

Sobre a origem e a significação do mal moral, a sugestão ireniana é, brevemente, como se segue. Vamos supor que o Deus infinito pessoal cria pessoas finitas para compartilhar a vida que Ele dá a elas. Se Ele as criasse em Sua presença imediata, de tal forma que elas não poderiam ficar sem ter consciência desde o início do ser divino infinito e da glória, da bondade e do amor, da sabedoria, do poder e do conhecimento, na presença dos quais elas se encontrariam, elas não teriam uma independência de criaturas em relação ao Criador. Elas não seriam capazes de *escolher* livremente, como espíritos valiosos respondendo a um Valor infinito, entre adorar a Deus ou voltar as costas para Ele. Assim, para dar a elas a liberdade de chegar até Ele, Deus cria essas pessoas afastadas Dele mesmo –

St Martin's Press, 1973, cap. 4. Dom Illtyd Trethowan, “Dr. Hick and the Problem of Evil”, *Journal of Theological Studies*, Oct. 1967, e John Hick, “The Problem of Evil in the First and Last Things”, J. T. S., Oct. 1968, reimpresso em *God and the Universe of Faiths*, cap. 5. Keith Ward, “Freedom and the Irenaean Theodicy”, J. T. S., v. 20, 1969, e John Hick, “Freedom and Irenaean Theodicy Again”, J.T.S., v. 21, 1970. John M. Rist, “Coherence and the God of Love”, J.T.S., v. 22, 1972, e John Hick, “Coherence and the God of Love again”, J.T.S., v. 24 (1973), do qual um parágrafo é incluído neste capítulo com a permissão dos editores do *Journal of Theological Studies* (Clarendon Press).

não espacialmente, mas epistemicamente. Ele faz com que elas venham a existir em uma situação em que Ele não é imediata e massivamente evidente a elas. Por isso, elas se tornam autoconscientes como partes de um universo que tem as suas próprias estrutura e “leis” autônomas. Em uma frase que Bonhoeffer tornou familiar, o mundo é *etsi deus non daretur*, como se Deus não existisse. Quer dizer, ele é sistematicamente ambíguo, podendo ser compreendido tanto teístico quanto naturalisticamente. Nesse mundo, a consciência de Deus toma a forma de uma escolha cognitiva que nós chamamos de fé.

O homem emergiu nesse mundo por meio da evolução de formas de vida como um ser singularmente complexo que é um animal, com instintos e pulsões ajustadas para a sobrevivência; mas ao mesmo tempo como um ser social e, portanto, ético, consciente das necessidades das outras pessoas; e, ao mesmo tempo ainda, como um ser religioso, com uma tendência inata a interpretar a experiência em termos do sobrenatural e assim capaz de responder à revelação divina. Até onde podemos falar do homem na pré-história, falamos de uma criatura com esses três aspectos da sua natureza. Se ele fosse plenamente consciente de Deus – como no final ele deve ser –, sua consciência do amor divino iria verter no amor de seus semelhantes, superando sua condição natural de ser autocentrado. Contudo, o homem, encontrando-se afastado epistemicamente de Deus, que é a condição inicial da sua liberdade em relação ao seu Criador e na qual ele tem apenas uma consciência rudimentar e obscura do divino, exprimida em tabus primitivos e na adoração de espíritos, torna-se, pelas pressões da vida em um mundo severo, mais autocentrado do que amoroso. Desse modo, assim como o homem é uma criatura em evolução, ele é um pecador, experienciando uma tensão entre sua animalidade egoísta e sua natureza social altruísta ou ética. Por isso, sua pecaminosidade é uma consequência da sua criação afastada epistemicamente de Deus em um ambiente não paradisíaco. Se usamos a linguagem mitológica do Gênesis, temos de dizer

que o homem foi criado em um estado caído. Ele não foi criado como um ser reto e santo que depois caiu no egoísmo animal na luta pela sobrevivência em um ambiente severo, mas, antes, ele foi criado nessas condições, e ainda com uma potencialidade para transcendê-la. Ele foi engendrado como uma criatura imatura, no começo de uma longa peregrinação espiritual; e a realização das possibilidades da sua natureza dadas por Deus, longe de terem sido desfrutadas e perdidas em um passado distante, reside à sua frente em um futuro ainda a ser atingido.

Se então perguntamos que tipo de ambiente é necessário para o homem como uma criatura moral e espiritualmente imatura crescer em direção à plena estatura da sua humanidade, rapidamente vemos que ele não poderia ser um paraíso sem dor. Um mundo sem problemas, dificuldades, perigos, e aflições seria moralmente estático. Pois o crescimento moral e espiritual ocorre por meio de respostas a desafios; e em um paraíso não haveria desafios. Por isso, um ambiente para formar uma pessoa não pode ser amoldável em conformidade com os desejos humanos, mas tem de ter a sua própria estrutura em termos da qual o homem tem de aprender a viver – e ignorá-la deve ser perigoso. Para ser um ambiente em que os homens possam crescer como pessoas morais e espirituais, o mundo não tem obviamente de conter o conjunto particular de riscos e desafios que ele contém. Mas ele teria de conter este ou algum outro conjunto; e seja qual for o conjunto que contenha, ele parecerá ser arbitrário e excessivo àqueles que têm de viver nesse mundo.

Outro aspecto essencial do tipo ireniano de teodiceia é a escatologia. O processo de edificação pessoal começa para cada indivíduo no seu nascimento, fazendo caso a caso muito ou pouco progresso nesta vida, continuando em outra vida ou vidas em outro mundo ou mundos – talvez tal como propus em *Death and Eternal Life*¹¹ – até que alcance finalmente a sua completude no bem infinito

¹¹ Londres: Collins, 1976 e Nova Iorque: Harper & Row, 1977.

de uma vida comum da humanidade dentro da vida de Deus. É esse infinito, porque eterno, futuro bom que justifica e redime todas as dores e sofrimentos, pecados e lamentações que ocorreram no caminho até ele.

Em um livro recente que faz uma importante contribuição para a discussão filosófica do problema do mal, Madden e Hare listam cinco dificuldades relacionadas a essa concepção ireniana do mundo como um lugar para a edificação da alma ou tornar-se uma pessoa; e essas dificuldades, dizem, “são simples, claras e totalmente destruidoras”.¹² As primeiras duas são que “essa solução é simplesmente inaplicável a alguns males físicos, a insanidade sendo talvez o melhor exemplo”, e que

no melhor dos casos, ela poderia explicar apenas uma pequena quantidade de mal e não pode explicar a deformação do caráter que produz frequentemente males excessivos (considere o caso da lavagem cerebral) ou a aniquilação do caráter em massa (lembre-se dos deslizamentos de terras no Peru). (MADDEN; HARE, 1968, p. 70).

É desnecessário dizer que a insanidade (seja ou não propriamente caracterizada como física) é um grande e terrível mal. Porém não me parece claro por que ela deveria ser ressaltada como especialmente incompatível com a hipótese de que o mundo é um ambiente para a edificação da alma. A possibilidade de colapso mental e físico sob um peso excessivo parece ser parte da situação do homem como uma criatura vulnerável colocada em um ambiente perigoso e desafiador. O mesmo é verdade para a deformação do caráter pelo mal moral da lavagem cerebral e, ainda, das mortes em massa nos desastres naturais, como deslizamentos de terras. A afirmação ireniana não é que cada mal que ocorra

¹² Edward H. Madden e Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God*, Springfield, Illinois: Charles C. Thomas, 1968, p. 69-70.

seja especificamente necessário para se atingir um estado final de humanidade aperfeiçoada no Reino divino. (Portanto temos de rejeitar a afirmação posterior de Madden e Hare (1968, p. 86) de que “Hick tem ainda de mostrar-nos como todo o sofrimento neste mundo é o modo mais eficiente de alcançar o objetivo de Deus”). O necessário seria um mundo que contivesse contingências reais, perigos reais, problemas e tarefas reais e possibilidades de fracasso e tragédia assim como de triunfo e sucesso, porque somente em um mundo com esse caráter geral os animais humanos começariam seu livre desenvolvimento em “filhos de Deus”. Mas as formas concretas que a história deste mundo, e do homem no seu interior, tomou são contingentes e poderiam ter sido diferentes. É também importante para o tipo ireniano de teodiceia, e relevante neste ponto, que o processo de se tornar uma pessoa continua além desta vida terrena. Portanto, não se deve fazer uma objeção a ela de que a criação dos “filhos de Deus” usualmente ocorra em número pequeno no estágio atual da nossa existência.

A terceira objeção de Madden e Hare (1968, p. 70) de que “o preço que é pago pelo crescimento espiritual, mesmo quando ocorre, é frequentemente muito alto para ser justamente cobrado”, é a sua alegação mais fundamental, à qual voltarei na seção 3. A sua quarta objeção é que “não é claro por que Deus, se ele é todo-poderoso, não poderia ter criado pessoas suficientemente espirituais em primeiro lugar” (1968, p. 70). Aqui a resposta ireniana (apresentada mais detidamente no capítulo 13) é a hipótese de que Deus está criando não um autômato perfeito, mas “filhos” que no fim terão de chegar até Ele por suas próprias respostas livres de fé e amor. A quinta objeção de Madden e Hare (1968, p. 70) é que a teodiceia ireniana acarreta que “se a coragem, a tolerância, a caridade, a empatia, e similares são espiritualmente tão significativas, então as más condições que as alimentam não deveriam ser mitigadas”. Esse tipo de teodiceia de fato envolve o paradoxo de que o crescimento moral e espiritual ocorre por meio da

superação do mal e que o mal, portanto, contribui para o bem ao ser superado por ele. Mas disso não se segue que não deveríamos lutar para superar o mal no mundo: pelo contrário, nós estamos aqui justamente para isso mesmo!

Em dois artigos recentes, G. Stanley Kane ofereceu uma crítica cuidadosa e extensa a algumas das características centrais da teodiceia ireniana ou, como ele a chama, teodiceia da edificação da alma.

Em “The Failure of Soul-Making Theodicy”,¹³ ele desenvolve cinco críticas, a primeira das quais é que

o desenvolvimento dos traços de caráter que [a teodiceia da edificação da alma] valoriza tanto não requer necessariamente a existência de perigos como dores, doenças, desastres naturais, etc., e mesmo se o fizesse, isso não justificaria a existência deles. (KANE, 1975, p. 2).

Pois características como a firmeza, a coragem e a compaixão poderiam ser desenvolvidas em um mundo que não contivesse o mal:

É difícil ver por que um homem ou uma mulher não poderia desenvolver a paciência, a coragem e a força de caráter ao ajudar o seu parceiro ou a sua parceira a terminar uma tese de doutorado tanto quanto o podem ao cuidar de uma criança doente durante uma longa e séria doença. É difícil ver por que as pessoas não podem desenvolver o espírito de ajuda e cooperação juntando as forças para ganhar uma competição atlética tanto quanto o podem ao se unirem para socorrer uma cidade arrasada por um tornado ou inundada por uma enchente. (KANE, 1975, p. 2-3).

Esses são certamente apenas exemplos imaginados; mas se olhamos mais de perto essas aparentemente inócuas situações de edificação da alma, penso que

¹³ *International Journal for Philosophy of Religion*, v. VI, n. 1, 1975.

encontraremos aspectos que Kane não considerou suficientemente. Escrever uma tese acadêmica para a obtenção do grau de doutorado não é uma atividade isolada, mas tem o seu significado em relação a formas mais amplas de vida das quais ela é apenas uma parte. Somos familiarizados na sociedade americana e europeia atual com a situação de uma jovem esposa ajudando o marido a terminar a tese de doutorado, em função da qual ambos aceitam uma relativa pobreza e muito trabalho penoso, e de seus desenvolvimentos como pessoas por meio dos seus sacrifícios para esse propósito importante que eles voluntariamente aceitaram. Mas a ampla situação em que essa dedicação e sacrifício tem a sua razão de ser e o seu significado é uma em que o marido irá procurar um emprego competindo com outras pessoas, a alternativa sendo ficar desempregado ou buscar um emprego diferente daquele que seus estudos o qualificam e que pode muito bem ser frustrantemente enfadonho. E, como pano de fundo dessa situação competitiva e algumas vezes angustiante, há a circunstância mais ampla e mais básica de que a inteira economia em que ele vive existe para prevenir a fome e o caos que, sem o esforço humano bem-sucedido, são possibilidades reais e terríveis. Assim, essas pressões, que ajudam a fazer do caso da ajuda para terminar a tese de doutorado imaginado por Kane uma situação de vida real em que há um desenvolvimento real do caráter em resposta a desafios reais, pressupõe que haja casos de fracasso e de sucesso acadêmico, que algumas vezes se consiga um emprego e em outras não, que haja pessoas em empregos totalmente desagradáveis com má remuneração como também em empregos satisfatórios, que haja pobreza assim como riqueza, e que a subnutrição e a fome sejam possibilidades reais neste mundo. Se excluirmos o contexto de possibilidades e realidades tanto boas quanto más que tornam o caso de Kane uma situação de edificação do caráter, não poderemos mais presumir que haverá uma edificação da alma significativa nela.

Kane considera ainda os esportes competitivos como exemplos de potencialidades de formação do caráter. Se eliminarmos as possibilidades de um ferimento grave e de dor, e de acidentes tragicamente fatais, teremos de banir do nosso mundo imaginado quase todos os esportes físicos: pois o futebol, o críquete e o *baseball*, o nado e o mergulho, a corrida e o salto, o montanhismo e a exploração de cavernas, o boxe e a luta livre, a esgrima e o karatê, as corridas de carro e de moto, o esquí e o tobogã, o paraquedismo e o voo de planador, o arco e flecha e o lançamento de dardo, o levantamento de peso e o salto de trampolim, todos eles envolvem a possibilidade de ferimentos graves e mesmo de morte. As habilidades que eles exigem envolvem o julgamento do que é e o que não é praticável e seguro; eles envolvem a disposição para assumir riscos no momento certo; despertam a coragem, a firmeza, uma forte iniciativa e autocontrole que pressupõem uma situação de risco real à vida e aos membros. Normalmente, esses perigos são – exceto naqueles esportes mais obviamente perigosos – apenas possibilidades de fundo; porém, se as leis da natureza forem alteradas para cancelar essas possibilidades, não poderíamos mais presumir que as atividades que ainda restassem teriam qualquer eficácia de “edificação da alma”.

Portanto, não me parece que há uma possibilidade viável de um mundo de “edificação da alma” do qual excluamos todos os riscos de sofrimento e de ferimentos graves, com a miséria desesperadora e mesmo suicida como o ponto extremo de um contínuo, e a morte como o extremo ponto do outro. O mundo, como um ambiente para a formação de pessoas, não tem de incluir os perigos *particulares* que ele contém, mas ele tem de conter alguns perigos e desafios particulares que sejam reais e que inevitavelmente tenham, para nós, um caráter arbitrário e algumas vezes ameaçador, além do nosso controle.

A segunda e a quinta objeções de Kane podem ser colocadas juntas, visto que se baseiam sobre a mesma incompreensão do que é que a teodiceia da edi-

ficação da alma (pelo menos como eu a entendo) afirma. A segunda objeção é que “a distância epistêmica não requer a existência do mal como uma condição logicamente necessária para sua existência” (KANE, 1975, p. 2) – claramente assumindo que a teodiceia da edificação da alma afirma que a distância epistêmica de fato requer logicamente a existência do mal. Baseando-se na mesma suposição, a quinta objeção é:

Parece que o mal pode servir a essa função de ajudar a estabelecer a distância *epistêmica* somente se a sua existência pudesse constituir uma evidência contra a existência de Deus. Porém a teodiceia é um esforço para mostrar que na realidade o mal não é uma evidência contra a existência de Deus. Hick parece assim cair nas garras de um paradoxo. Se a teodiceia é bem-sucedida como teodiceia, a existência do mal não é uma evidência contra a existência de Deus. Mas visto que um dos pilares da sua teodiceia é a noção de distância epistêmica, a *sua* teodiceia não pode ser bem-sucedida a não ser que a existência do mal *seja* uma evidência contra a existência de Deus. (KANE, 1975, p. 15).

Porém os dois argumentos são baseados em uma má compreensão. Kane (1975, p. 4) assume que “a teodiceia da edificação da alma busca justificar a existência do mal” sustentando que a existência do mal é logicamente necessária para o estabelecimento de uma distância epistêmica entre os homens e Deus e segue adiante oferecendo argumentos (que eu endossaria) contra essa posição. Ele reconhece que “Hick jamais afirma explicitamente que a existência do mal é logicamente necessária para o estabelecimento da distância epistêmica”, mas acrescenta que “isso é claramente parte da sua teodiceia” (KANE, 1975, p. 4). Mas esse é realmente o caso? Certamente, pode-se facilmente conceber seres colocados a certa distância epistêmica de Deus – quer dizer, feitos e condicionados de tal modo a não terem involuntariamente consciência de Deus – em um mundo paradisíaco

cuja estrutura não envolva o mal. O mal não é assim uma implicação lógica da distância epistêmica de Deus; nem é o caso que “Hick mantém que os males físicos são logicamente necessários como um meio de colocar o homem afastado epistemicamente de Deus” (KANE, 1975, p. 5). Porém, tanto os males morais quanto os naturais podem, contingentemente, reforçar a distância epistêmica do homem em relação a Deus mesmo que ela não seja necessária para esse distanciamento. A contribuição que a noção de distância epistêmica faz para a teodiceia ireniana, assim como eu a entendo, é a seguinte. A distância epistêmica é exigida para estabelecer a liberdade do homem em relação ao Criador infinito. O próprio Kane (1975, p. 5) expõe essa ideia de uma forma à qual não se pode objetar:

De acordo com Hick, se os homens tivessem de viver na presença direta e imediata do Criador, eles não seriam cognitivamente livres em relação à crença em Deus. Portanto, para que os homens tenham liberdade cognitiva, eles têm de ser colocados em um estado de distância epistêmica que seja grande o bastante para assegurar essa liberdade.

No entanto, até onde vai essa consideração, o homem poderia ser criado no estado de distância epistêmica de Deus em um mundo que não contivesse desafios ou perigos físicos de qualquer tipo. E um mundo assim poderia concebivelmente ser um ambiente material, exibindo regularidades de leis, mas formado pelo costume de evitar todo sofrimento por intervenções divinas secretas. No entanto, esse não é o tipo de mundo que Deus criou; pois algumas formas de desafios e perigos ambientais são necessárias se o mundo deve funcionar como um lugar para o processo de tornar-se uma pessoa de criaturas moral e espiritualmente imaturas. Novamente, o próprio Kane (1975, p. 7) coloca esse ponto de maneira não objetável: “A razão mais importante no pensamento de Hick para se pensar que os males físicos devam existir no mundo é que sem eles a edificação da alma não ocorreria”.

A terceira objeção de Kane questiona a asserção de que o estado de distância epistêmica de Deus é necessário para estabelecer a liberdade do homem em relação a Deus. Ele concede que essa noção pode explicar como os homens podem pecar, pois a forma particular que tomaram suas criações distanciadas epistemicamente de Deus envolve o fato de que eles são engendrados como seres moralmente imaturos – na imagem teológica tradicional, como seres “caídos” –naturalmente autocentrados; e seus pecados são uma expressão natural do fato de serem autocentrados. Mas Kane (1975, p. 7) afirma que essa hipótese “torna difícil ver como os homens poderiam agir retamente ou encontrar a vontade de Deus para eles, pelo menos de um modo inteligente e responsável”. Aqui eu simplesmente apelaria para os fatos conhecidos. O homem de fato é engendrado por meio de um processo evolucionário como uma criatura moralmente imatura, e (de um ponto de vista religioso) com concepções obscuras e inadequadas de Deus. E ele de fato desenvolveu valores morais mais elevados e compreensões da divindade mais elevadas. A hipótese da criação do homem no estado de distância epistêmica de Deus é simplesmente uma interpretação teológica desses fatos. Pode ser difícil determinar os estágios desse desenvolvimento humano; mas visto que todos nós concordamos que esse desenvolvimento de fato ocorreu, dificilmente pode ser uma afirmação plausível dizer que nenhuma sequência dessas ocorreu. E se essa não for uma afirmação plausível, ela não pode sustentar uma boa objeção a uma hipótese teológica (ou a qualquer outra).

Kane (1975, p. 7-8) critica ainda que

é um erro manter que as pessoas são responsáveis por fazer o que é correto quando elas são ignorantes do que é correto, pois é errado manter que as pessoas são responsáveis por algo que é impossível para elas fazer... Deus deliberadamente colocou os homens distantes epistemicamente dele mesmo. Portanto, é bizarro que ele deva tomar

os homens por culpados e censuráveis quando eles pecam, como, obviamente, eles inevitavelmente fazem sob essas circunstâncias.

Aqui concordo com Kane, e argumentei no capítulo 13,¹⁴ contra a teodiceia tradicional agostiniana, que temos de afirmar a responsabilidade última de Deus pela existência tanto do mal moral quanto do mal natural. Contudo, eu gostaria de acrescentar que mesmo essa responsabilidade absoluta final do Criador não retira a responsabilidade individual humana por suas próprias ações deliberadas. A nossa obrigação moral não é diminuída pelo fato de que fomos criados por um Ser superior que tem a responsabilidade final pela existência das suas criaturas, com tudo aquilo que isso contingencialmente engloba. As responsabilidades divina e humana operam em níveis diferentes e não são mutualmente incompatíveis. O homem é responsável por sua vida no mundo criado, enquanto Deus é o responsável último pela existência desse mundo criado e pelo fato de que o homem vive responsabilmente no seu interior.

A quarta objeção de Kane (1975, p. 8) é uma à qual ele atribui importância especial, pois ele diz que “mesmo se abrirmos mão de todas as objeções colocadas até aqui contra a teodiceia da edificação da alma, há uma quarta objeção que, se for sólida, é totalmente devastadora”. Segundo ela,

todo o esquema da edificação da alma, envolvendo a aquisição de certo tipo de caráter moral em uma luta feroz e frustrante contra os males, é um absurdo sem propósito quando colocado no contexto total da visão de mundo de Hick”. (KANE, 1975, p. 8).

O que ele tem em mente é que as qualidades de caráter pensosamente adquiridas durante o processo de edificação da alma não são mais necessárias no estado final celestial. Assim,

¹⁴ Veja p. 170, 385-387 e 470.

é como se os homens fossem escarnecidos e tivessem se tornado alvo de uma piada muito cruel. Pede-se a eles que suportem as penas mais terríveis, sofram grandes aflições e privações, e algumas vezes sofram mortes prematuras, cruéis e dolorosas. Pede-se a eles que suportem tudo isso valentemente e firmemente em uma luta amarga que é frequentemente debilitante, desmoralizadora e frustrante [...] Então quando eles finalmente têm sucesso em adquirir e aperfeiçoar essas qualidades, eles são admitidos em um estado em que não há necessidade e nem oportunidade de colocá-las em prática. (KANE, 1975, p. 10).

Esse problema é colocado e discutido nas páginas 459-461; porém há espaço para outra resposta à formulação particular de Kane da objeção. Ele assume, assim me parece, um ponto de vista moralista da “edificação da alma” muito restrito. Não se trata aí primariamente de uma questão de aquisição de certas virtudes morais específicas, tais como a coragem e a compaixão, mas de entrar em uma certa relação com Deus. O caminho para esse estado final tem a vida moral como um dos seus aspectos indispensáveis; mas não é necessário assumir que as várias qualidades morais particulares que se relacionam à peregrinação do homem no decorrer do tempo continuem como tais na eternidade. A obra central do crescimento moral e espiritual é superar o egoísmo, a transcendência do autointeresse individual em uma vida humana comum em uma relação com Deus. Como a essência de todo pecado é o egoísmo, assim o seu oposto é a negação do eu autocentrado. O crescimento nessa “negação do eu”, ou liberação do eu, mostra-se no crescimento do amor pelos outros, que é a essência da moralidade. Superar o egoísmo natural tão plenamente que se possa valorizar os outros como se valoriza a si mesmo é o coração da vida moral, como entendida pelo cristianismo. Esse amor prático assume várias formas nas contingências da vida: ele pode ser empatia e compaixão com os outros, coragem e fortaleza ao fazer sacrifícios necessários para eles, honestidade e integridade ao lidar

com os outros, paciência e firmeza ao servi-los. Assim, neste mundo de tensão e conflito, o amor altruísta exprime-se como um conjunto de virtudes morais. Mas o estado espiritual central da transcendência do egoísmo pode continuar além dessa expressão nas diferentes virtudes. Em *Death and Eternal Life*, tentei considerar as indicações convergentes em algumas das maiores tradições religiosas de um estado que se encontra além da existência de egos mutuamente exclusivos e assim além das virtudes morais, ainda que seja somente atingível por meio delas.

Já me referi à quinta objeção de Kane, e ressaltai que ela se baseia em uma má compreensão da noção de distância epistêmica invocada na teodiceia ireniana como a causa de que necessita o mal, enquanto, na verdade, ela é invocada como o correlato da liberdade do homem em relação a Deus e poderia concebermente funcionar como tal em um mundo destituído de mal positivo. Mas no curso da discussão baseada nessa má compreensão, Kane levanta outra questão sobre a verificação ou falsificação da teodiceia ireniana:

É perda de tempo se alguém afirmar que o estado de coisas empírico atual tende a confirmar uma teoria se todos os estados de coisas possíveis forem compatíveis com ela. A teodiceia de Hick apresenta nesse sentido um problema. Ela é estabelecida de tal modo que, aparentemente, nenhum estado de coisas possível seria evidência contra ela. (KANE, 1975, p. 20)

No entanto, o próprio Kane (1975) sugere um bom exemplo de um estado de coisas que, se ocorresse, contaria contra a teodiceia ireniana, quando ele se pergunta como essa teodiceia seria afetada se novas evidências científicas

indicassem esmagadoramente que os primeiros homens existiram em condições semelhantes a um paraíso, em que todas as maiores necessidades físicas fossem mais ou menos automaticamente supridas, e em que as pessoas fossem capazes de gastar seu tempo

buscando prazeres mentais e físicos em vez de gastar esse tempo em uma luta amarga para manter a vida contra forças naturais hostis e implacáveis. (KANE, 1975, p. 21).

A resposta, penso, é simplesmente que isso fortemente refutaria a hipótese ireniana, um aspecto da qual é que o homem foi criado por Deus por um processo de evolução natural como uma criatura imatura em um ambiente severo e desafiador em que seria possível para ele desenvolver-se moralmente e espiritualmente. Além desses refutadores possíveis deste mundo, o “quadro” ireniano do que acontece na e por meio da experiência humana como nós a conhecemos, se for verdadeiro, é positivamente confirmável escatologicamente: notadamente na experiência de participar no estado final celestial, e de ver desse ponto de vista privilegiado que o caminho pelo qual se chegou até ele, embora longo e difícil, é justificado pelo valor supremo do próprio estado final.

Em outro artigo, “Soul-making Theodicy and Eschatology”,¹⁵ Kane (1975) volta a sua atenção para esse aspecto do problema, dizendo corretamente que

para Hick... a doutrina da consumação escatológica é o ponto crucial da teodiceia. A sua objeção a ele – desenvolvida hábil e detalhadamente – é: Se alguém afirma, como o faz Hick, que é certo que o propósito de Deus será no final realizado para cada pessoa, então não seria inconsistente manter que cada resposta eventual de cada homem a Deus será uma que é feita livremente? (KANE, 1975, p. 27).

Essa objeção foi também feita por Keith Ward e John M. Rist em artigos que eu também já respondi.¹⁶ O tópico é central e importante, não só para a teodiceia ireniana, mas, mais geralmente, para qualquer teologia cristã viável, e

¹⁵ *Sophia*, v. 14, n. 2, 1975.

¹⁶ Veja nota 10 na p. 500.

escrevi recentemente sobre ele e mais detalhadamente. Espero que não seja uma evasiva ou prepotência se eu aqui remeter o leitor interessado a *Death and Eternal Life*, cap. 13, em vez de repetir aquela longa discussão.

3

Parece-me, portanto, possível aceitar, pelo menos como hipóteses admissíveis, as principais características da teodiceia ireniana – a criação do homem, por meio do processo de evolução natural, em um estado de distância epistêmica de Deus, dando-lhe uma liberdade básica em relação ao seu Criador; e a consequente condição de ser autocentrado como um organismo animal buscando a sobrevivência um mundo severo e desafiador que, no entanto, é um ambiente em que ele, sendo uma criatura moralmente e espiritualmente imatura, pode se desenvolver em direção à sua perfeição final; e esse desenvolvimento começa na vida presente e continua além dela. Tal teodiceia vê o mal moral e o mal natural como características necessárias do presente estágio da criação por Deus de pessoas perfeitas finitas, embora as formas precisas que eles devam tomar sejam obviamente contingentes. Assim, a responsabilidade última pela existência do mal pertence ao Criador; e o cristianismo também acredita que, em Sua plena consciência de toda a história da Sua criação, Deus suporta conosco as dores do processo criativo.

Qual é a maior dificuldade no caminho dessa teodiceia? Penso que ela seja a forte questão se podemos acreditar que o fim postulado possa justificar os meios conhecidos. Todas as dores e sofrimentos, crueldades e maldades da vida humana podem ser vistos como aceitáveis em função do estado final, não importando quão bom ele possa ser? Madden e Hare oferecem uma resposta negativa para essa questão: “O preço que é pago pelo crescimento espiritual... é frequentemente

muito alto para ser justamente cobrado”.¹⁷ E Dostoiévski inesquecivelmente apresenta essa resposta negativa nos *Irmãos Karamazov*:

Diga-me você mesmo [Ivan pergunta ao seu irmão Aliéksiei no fim de uma longa e agnionizante discussão sobre o mal], eu o desafio – responda. Imagine que você crie uma fábrica do destino humano com o objetivo de fazer os homens felizes ao final, dando-lhes paz e tranquilidade no final, mas que seja essencial e inevitável torturar até a morte uma pequenina criatura – aquele bebê batendo no peito com o punho, por exemplo – e fundar esse edifício sobre as suas lágrimas não vingadas, você aceitaria ser o arquiteto sob essas condições? Diga-me, e diga-me a verdade”. “Não, eu não aceitaria”, disse Aliéksiei suavemente.¹⁸

A implicação obviamente é que, se há um Deus, no sentido de alguém que é responsável pelo mundo e, portanto, ao final responsável pela existência do mal em seu interior, então esse Deus não pode ser bom e não pode propriamente ser adorado como tal. Stendhal tirou essa conclusão final quando disse que “A única desculpa para Deus é que ele não existe”.

Diante dessa que é a mais séria das objeções à fé cristã em Deus, posso bem entender e simpatizar com a resposta negativa que Dostoiévski articulou tão fortemente. E se tivesse eu mesmo experienciado alguma tragédia pessoal profunda e avassaladora, que me lançasse em um desespero terrível e uma rejeição horrorosa da vida, eu poderia muito bem compartilhar dessa resposta negativa. Mas em última instância nós acreditamos ou não a partir da nossa própria experiência e temos de ser fiéis ao testemunho dessa experiência; e juntamente com muitas

¹⁷ *Evil and the Concept of God*, 1968, p. 70.

¹⁸ *The Brothers Karamazov*, parte II, livro V, cap. 4 (tradução de Constance Garnett) [cf. *Os Irmãos Karamázov*, São Paulo: Ed. 34, 2008].

outras, penso que as realidades da bondade humana e da felicidade humana tornam uma possibilidade digna de crédito que esta vida, com sua mistura desconcertante de bem e de mal, incluindo tanto suas misérias sombrias quanto suas alegrias radiantes, tanto a malevolência do homem quanto o seu amor altruísta, seja de fato uma parte de um longo e lento progresso do peregrino em direção à Cidade Celestial. Se for assim, a jornada tem de ter muito estágios além da vida presente; e o fim tem de ser bom além da nossa imaginação atual – e tem de ser muito mais positivo do que a mera “paz e repouso ao final” do qual fala Dostoiévski. E nesse meio tempo o fato de que o processo não declare sua própria natureza, mas permaneça misteriosamente ambíguo é, do ponto de vista da teodiceia ireniana, um aspecto necessário da história da edificação da alma ou do processo de tornar-se uma pessoa.

Termino, pois, com a formulação desta questão final que reside no coração do problema da teodiceia: pode haver um bem futuro tão grande que torne aceitável, em retrospecto, toda a experiência humana, com todo o seu mal e sofrimento, assim como com toda a sua santidade e felicidade? Penso que talvez possa, e de fato que haja esse bem.

Índice de assuntos

- A** Adão e Eva 16, 109, 145, 225, 279, 284, 290, 298, 343, 379, 382
Addison, Joseph 216
Agostinho 36, 46, 62, 75, 117, 141, 173, 181, 211, 242, 253, 284,
301, 325, 343, 372
Aiken, H. D. 478
Albe-Fessard, D. 393
albigenses 37, 62
amor 59, 99, 108, 125, 161, 165, 171, 186, 213, 234, 269, 275, 311,
324, 347, 353, 367, 383, 427, 430, 447, 469, 487, 498
anjos 84, 90, 102, 106, 109, 126, 164, 176, 229, 246, 265, 280, 324,
350, 375, 384, 436
Anselmo 127, 342
Aquino, Tomás de 36, 75, 141, 145, 151, 213, 230, 244, 265, 270,
327, 357
Ardrey, R. 382
Aristóteles, 63
Atanásio 87

Aulén, Gustav 289

Aurélio, Marco 133, 175

- B** Balme, Harold 390
- Barth, Karl 41, 81, 126, 175, 188, 190, 196, 199, 201, 222, 242, 257,
262, 305, 311, 318, 373
- Battles, Ford Lewis 176, 179, 339
- Bayle, Pierre 212, 402
- Beecher, H. K. 391, 393
- Berdyaev, Nicholas 256, 299
- Berkouwer, G. C. 200
- Billicsich, Friedrich 39, 131
- Boécio 44
- Boman, Thorlief 198
- Bonhoeffer, Dietrich 487
- Bowsher, David 393
- Bradley, F. H. 67
- Brain, Lord 393
- Braithwaite, R. B. 443
- Brastsiotis, P. 291, 299
- Brightman, E. S. 68
- Brockes, B. H. 212
- Brunner, Emil 447
- Buren, Paul Van 444

- C** Cadier, Jean 271
Caird, G. B. 462
Calvino, João 107, 173, 176, 181, 272, 326, 339, 350, 360, 417
Campbell, C. A. 370
Céu 40, 105, 120, 167, 178, 214, 337, 348, 418, 447
Chapman, W. P. 401
Ciência Cristã 60
Clarke, John 212
Clemente de Alexandria 286
Clerk, W. N. 422
Connellan, Colm 149
- D** Dallenbach, Karl 390
Dor 61, 102, 134, 389, 391, 396, 404, 410, 423
Dorner, I. A. 455
Dostoiévski, Fyodor 501
Dowey, E. A. 184
- E** Eddy, Mary Baker 60
Edwards, Jonathan 144
Ehrenfeld, Christian 66
Emerson, Ralph Waldo 426
Epicuro 37
Epiteto 133
Evdokimov, Paul 299

- F** Farmer, H. H. 442
Farrell, P. M. 266
Felicidade 137, 161, 182, 425, 438, 441, 459, 502
Fitzgerald, Edward 390, 408
Flew, Anthony 113, 357, 360, 367, 443, 481
Floyd, W. E. 297
Formby, C. 343
Freud, Sigmund 438
Frye, Roland 380
- G** Gênesis, Livro do 102, 177, 188, 197, 202, 242, 247, 280, 289, 310,
344, 378, 487
Gnosticismo 260, 290
Goebbels, Dr. Josef 99
Gore, Charles 418
Grave, S. A. 357
Green, Peter 343
Greene, William Chase 63, 64
Gregório de Nazianzo 298
Gregório de Nissa 87
Grindley, G. C. 412
Grote, George 64
- H** Hagedorn, F. 212
Haller, A. von 212
Hankinson, John 393

- Hardy, James D. 389
- Hare, Peter H. 489, 490, 501
- Harnack, Adolf von 131
- Hartshorne, Charles 68, 370
- Head, Henry 390
- Heidegger, Martin 257
- Hiltner, Seward 422
- Hinton, James 430
- Hitchcock, F. R. M. 296
- Hitler, Adolf 432
- Hodgson, Leonard 255, 386, 437
- Hudson, W. D. 368
- Hugo de São Vitor 141, 142, 143, 239
- Hume, David 212, 239, 333, 347, 348, 401, 404, 409, 424, 428, 431
- Huxley, Aldous 171
- Huxley, T. H. 358
- I** Inferno 111, 131, 137, 162, 195, 214, 250, 325, 448, 453, 457, 460
- Inge, W. R. 83, 99
- Ireneu, Santo 288, 290, 291, 297, 309, 317, 320, 343, 382, 486
- J** James, William 451
- Jenyns, Soame 212
- Jesus Cristo 126, 161, 171, 183, 193, 196, 198, 206, 272, 275, 284,
285, 320, 331, 336, 352, 385, 417, 437, 446, 453, 464, 468
- Johnson, Samuel 212

Jolivet, Régis 79
Jones, G. Vaughan 189
Journet, Charles 151, 162, 230, 247, 249
Juliana, Madre 325, 385
Jung, Carl 99
Justino Mártir 288

K Kane, G. Stanley 491
Kant, Immanuel 441
Keats, John 350
Keele, C. A. 390
Kendrick, T. D. 213
Kierkegaard, Soren 257, 371
King, William 174, 214, 260, 263
Kunkle, E. Charles 401

L Lactâncio 37
Law, Edmund 211, 214, 263
Leibniz, G. W. 39, 47, 127, 130, 160, 203, 212, 222, 230, 238, 327
Lerich, René 395
Lewis, C. S. 337, 417
Lewis, Edwin 66
Lewis, Thomas 389, 391
Lisboa, terremoto de 213
livre-arbítrio 47, 101, 163, 220, 356, 359, 450, 479
Loewenich, W. von 173

- Lonergan, Bernard 373
Lossky, Vladimir 300
Lovejoy, Arthur 56, 119, 121, 126, 212, 237, 332, 384
Lutero, Martinho 173, 471
Luthi, Kurt 207
- M** MacGregor, Geddes 43
Mackie, J. L. 357, 360, 364, 369, 478, 481
MacKinnon, D. M. 371
Mackintosh, H. R. 302, 318
Madden, Edward H. 489, 501
maniqueísmo 77, 102
Mansel, H. L. 39
Marcel, Gabriel 42
Maritain, Jacques 150
McCloskey, H. J. 255, 478
McLarney, J. 72
McTaggart, J. M. E. 61, 66
Menninger, Karl 422
Metódio 298
Miles, T. R. 443
Mill, John Stuart 64, 236, 410, 457
Milton, John 99, 378, 380, 384
mistério 40, 43, 104, 111, 246, 352, 385, 410, 439
Mozley, J. B. 114
Munz, Peter 443
Mussolini, Benito 432

- N** não ser 61, 79, 81, 253, 261, 271
nazismo 99, 471
neoplatonismo 76, 90, 119, 123, 174, 243, 260, 267
Niebuhr, Reinhold 382
Nygren, Anders 39
- O** Oman, John 271, 303
Orígenes 87, 340, 436
- P** Paulo 75, 280, 284, 289, 336, 344, 418, 444, 457, 466
pecado 56, 100, 106, 109, 162, 194, 245, 270, 279, 305, 310, 312,
353, 378, 382, 422, 445
Petit, François 255
Pike, Nelson 409
Plantinga, Alvin 477
Platão 62, 70, 119, 120, 127, 459
Plotino 75, 79, 99, 123, 175
Plutarco 139
Pope, Alexander 49, 212, 270
predestinação 109, 176, 181, 320, 339
Puccetti, Roland 485
- Q** Queda, a 106, 109, 166, 176, 248, 265, 279, 284, 288, 296, 324,
371, 436

- R**
- Randall, J. H. 444
 - Raphael, D. D. 332
 - Raven, C. E. 413
 - Reforma 75, 173, 186, 188, 241, 324, 454
 - reino de Deus 325, 354, 375, 443, 458, 468, 474
 - Rist, John 486, 500
 - Ross, F. H. 68
 - Royce, Josiah 430
 - Russell, Bertrand 239, 261
- S**
- Sales, São Francisco de 166
 - Sanders, J. Alvin 463
 - Sartre, Jean-Paul 257
 - Saranás 108, 246, 281, 289, 378, 462, 482
 - Sauerbruch, F. 389, 394
 - Schelling, F. W. J. von 207
 - Schleiermacher, F. W. 106, 301, 302, 305, 310, 316, 320, 323, 384
 - Schmidt, Paul F. 443
 - Schopenhauer, Arthur 460
 - Sertillanges, A. D. 82, 99, 214, 237, 262, 269
 - Shakespeare, William 408, 415, 436
 - Schiller, F. C. S. 66
 - Smart, Ninian 357, 362
 - Smith, Robert 389

Smits, Luchsius 173

sofrimento 76, 135, 156, 160, 166, 245, 310, 312, 389, 421, 423,
426, 431, 439, 453, 465

Spinoza, Baruch 51, 60, 226

Stendhal 502

T Taciano 289

Taylor, A. E. 456

Temple, William 333, 382, 474

Tennant, F. R. 110, 280

Tennyson, Lord 407

Teófilo 289

Thorpe, W. H. 411

Tillich, Paul 256, 259, 382

Trethowan, Illtyd 486

Tsanoff, R. A. 44

Tyrrell, George 123

U Uz, J. P. 212

Voltaire 212, 237

W Ward, Keith 486, 500

Warfield, B. B. 173

Webb, Bruno 251, 437

Webb, C. C. J. 127, 410, 437

- Wells, H. G. 66
- Wendt, H. H. 296
- Wenke, H. 389, 394
- Werner, Charles 212, 226, 252
- Westminster, Confissão de 186
- Whale, J. S. 41, 44, 255
- Whitehead, A. N. 68
- Wieland, C. M. 212
- Wieman, H. N. 72
- Willey, Basil 237
- Williams, N. P. 283, 284, 298, 341, 436
- Winnett, A. R. 212
- Wisdom, John 367, 443
- Wolff, Harold G. 390, 401
- Workman, H. B. 394
- Y** Yandell, Keith E. 479
- Z** Zimmermann, Marvin 266
- Zoroastro 62
- Zuurdeeg, Willem 444

Este livro foi composto em Adobe Garamond Pro e
impresso no sistema *offset*, sobre papel pólen *soft* 80g/m²,
com capa em papel-cartão supremo 250 g/m².