

O Mal — Deus em questão (?)

Ler os sinais dos tempos, enquanto princípio hermenêutico básico da fé cristã, implica uma profunda inserção no tempo, na história, na realidade do mundo que vivemos, sem quaisquer subterfúgios idealistas que construam ilusórios edifícios explicativos ou consoladores. É uma profunda inserção no mundo e na história implica uma viva consciência da sua própria ambiguidade. Como tal, enfrentar — sem se lhe desviar — a questão do mal e do sofrimento, no interior da nossa história, como questão que lança sinais, é uma forma concreta e inevitável de ler os sinais dos tempos, sem a qual a fé cristã poderia ser uma forma mais ou menos elaborada de gnose, mas não seria cristã. Por isso, uma fé que se pretenda cristã nunca poderá abandonar, em primeiro lugar, a incómoda e insolucionável questão: «de onde o mal?»¹.

1. «Unde malum?»

1. O fenómeno do mal e/ou do sofrimento sempre questionou o ser humano, sempre impulsionou tentativas de o pensar, mesmo que a primeira reacção seja mais propriamente de índole existencial e afectiva do que intelectual. Tradicionalmente — isto é, pelo menos desde Agostinho — procurou-se abordar esse fenómeno a nível ontológico, isto é, reflectindo sobre o seu estatuto de ser, sobre

¹ Como «sinal dos tempos» poderá ser lido, também, o facto de a filosofia e a teologia se terem concentrado, nas últimas duas décadas, nesta tão complexa como delicada questão, tal como deixa transparecer a imensidão de publicações recentes, dedicadas ao assunto. De entre elas, seleccionei apenas algumas, que apresentarei ao longo do texto.

a sua essência, concluindo quase sempre pela sua identificação com o nada ou o não ser, sobretudo no sentido daquilo a que Leibniz veio a chamar o *malum metaphysicum*, enquanto imperfeição originária da criatura, que pertence à sua essência — a própria Criação parecia constituir, nesse caso, uma privação do bem, um mal originário, que contudo não possui substância própria.

Ora, a este respeito têm-se manifestado inúmeras vozes críticas, de que podemos seleccionar Sampaio Bruno, um dos maiores pensadores portugueses, criticando precisamente outro grande pensador luso: «Amorim Viana, consoante outros filósofos de análoga ou congénere filosofia, ensina assim: 'O mal não tem essência real'. Este, porém, é o erro basilar de todas as metafísicas...»². Sem considerar, como Sampaio Bruno, simplesmente errônea essa visão — muito menos se poderá considerar certo o contrário, como ele defende³ — a verdade é que se levanta um grande problema a essa forma de pensar o mal, qual seja, precisamente, o da possibilidade de conhecer ou mesmo pensar uma realidade que não é — e portanto, já nem sequer é uma realidade a pensar... Conclui-se, portanto e pura e simplesmente, que o mal não é e, como tal, nem sequer dá que pensar — ao contrário daquilo que a realidade dos fenómenos apresenta à razão, pois esta manifesta a irrecusabilidade do fenómeno do mal, que sempre deu, continua e continuará a dar que pensar.

Ora, se o mal é algo que se impõe à razão, mas por ela não pode ser abarcado no seu estatuto ontológico, então parece desa-

² SAMPAIO BRUNO, *A ideia de Deus*, Porto, ²1987 (1.^a ed. 1902), 299. A citação provém de P. AMORIM VIANA, *Defesa do racionalismo ou análise da fé*, Lisboa, 1987 (1.^a ed., 1866), 275. Algo semelhante: F. W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, VII 368s.-388s.; G. W. F. HEGEL, *Berliner Schriften*, Hamburg, 1955, 315; ID., *Die absolute Religion*, Leipzig, 1929, 123. Já que referimos dois pensadores portugueses, seria interessante reflectir na observação de JOSÉ MARINHO, *Verdade, condição e destino no pensamento português contemporâneo*, Porto, 1976, 139-140, a este propósito: «...o obsessivo sentido do mal domina a filosofia portuguesa e todo o pensamento ibérico, conferindo-lhe carácter singular no extremo pensamento ocidental que de longe defronta, em profunda semelhança ou analogia, o pensamento russo... O agudo confronto do sentido ilimitado e do sentido dos limites... não constitui restrito problema, quer filosófico, quer teológico, muito menos científico ou apenas literário. Respeita, sim, o mistério enigmático que está na origem do homem, permeia a sua vida, configura no dia radioso ou na noite de estrelas remotas seu mais certo ou incerto destino».

³ Cf.: SAMPAIO BRUNO, *op. cit.*, 299: «Como negativas reputam a fealdade, o erro e o mal. Quando, pelo contrário, positivas são a fealdade, o erro e o mal; negativas, a verdade, a beleza e o bem. Outramente, este mundo seria o absoluto».

conselhar-se a abordagem ontológica tradicional, dadas as insolúveis aporias em que se enreda. A fenomenologia — que se dedica à análise e descrição dos fenómenos, tal como se nos apresentam, sem pretender, em primeira linha pelo menos, questionar o seu estatuto ontológico — parece apresentar-se, então, como o melhor caminho para abordar a questão. No dizer de Orlando Vitorino, «a fenomenologia define-se, assim, como especialmente adequada para o estudo do mal»⁴. De facto, essa forma de filosofia «começa com pôr fora de jogo todas as interpretações e todas as hipóteses, para regressar às próprias coisas e se debruçar sobre os fenómenos, na sua nudez, no caso, ao mal em si mesmo, ao sofrimento e à dor na sua imediação, na sua presença incontestável»⁵.

É esse o percurso escolhido por grande parte dos filósofos actuais, em relação à questão do mal, que concentram na e identificam muitas vezes com a questão do sofrimento⁶. Entre eles, pode salientar-se a figura de Emmanuel Levinas, que a esse tema dedica algumas densas páginas. Eis uma das suas mais concentradas «definições» do fenómeno: «O sofrimento é, certamente, na consciência, um *dado*, um certo 'conteúdo psicológico', como a vivência da cor, do som, do contacto, como qualquer outra sensação. Mas, neste mesmo 'conteúdo', ele é um apesar-da-consciência, o inassumível. O inassumível e a 'inassumibilidade'. 'Inassumibilidade' que não tem a ver com a intensidade excessiva de uma sensação, a um qualquer 'demasiado' quantitativo, que ultrapasse a medida da nossa sensibilidade e dos nossos meios de compreender e de captar; mas um excesso, um 'demasiado' que se inscreve num conteúdo sensorial, penetra como sofrimento as dimensões de sentido que aí parecem abrir-se e enxertar-se»⁷. O sofrimento — não tanto como fenómeno, mas como fenómeno de algum modo captado — pressupõe sempre uma consciência intencional — se bem que a ela não se reduza e, de algum modo, sempre a preceda («definindo-se», precisamente por isso)⁸.

⁴ ORLANDO VITORINO, *Fenomenologia do mal*, Lisboa, 1970, 83.

⁵ M. HENRY, *Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale*, in: «Archivio di Filosofia» 56 (1988), 383.

⁶ De facto, todo o mal implica sofrimento (sem o qual não seria mal), mas nem todo o sofrimento pode ser, automaticamente, apelidado de mal, pelo menos no sentido radical do termo (mal sem mistura de bem...).

⁷ E. LEVINAS, *La souffrance inutile*, in: ID., *Entre nous*, Paris, 1991, 100.

⁸ Cf.: W. OELMÜLLER, *Statt Theodizee: Philosophisches Orientierungswissen angesichts des Leidens*, in: «Archivio di Filosofia» 56 (1988) 635-646, 635. LEONARDO

2. Disso se conclui que a questão do mal, enquanto tal e rigorosamente analisada, se deve precisamente à sua referência a uma consciência humana, enquadrando-se na distinção que ela mesma faz entre bem e mal. Não será possível, por exemplo, saber de forma absoluta se, para Deus ou outro ser eventualmente distinto do ser humano, essa distinção se processa do mesmo modo. Esse facto serviu, a muitos, de argumento contra a própria questão da teodicéia, sendo um dos casos mais conhecidos a posição de Heraclito: «Para Deus, tudo é belo e bom e justo; os seres humanos, contudo, consideram umas coisas como justas e outras como injustas»⁹. Contudo, fica sempre pendente a questão do carácter excessivo do mal, em relação à consciência, assim como a constante realidade de o fenómeno do mal preceder cada consciência individual, ou ainda a questão aberta de saber de onde provêm a capacidade e o facto de a consciência distinguir entre bem e mal, entre justo e injusto, como distinção absoluta que não constrói ela mesma, mas que se lhe impõe. Não se encontrará essa distinção no rasto do próprio Criador? E não será isso indício de que o mal, tal como se nos manifesta à nossa consciência, é de facto mal para Deus também?¹⁰

Independentemente dessas questões, a que voltaremos mais tarde, o certo é que o sofrimento e o mal, enquanto fenómenos que são dados à nossa consciência, nos surgem em múltiplas formas. Importante — embora secundária, em relação à questão básica — é a distinção (elaborada pela razão reflexiva) entre as várias formas de mal (mal moral e mal físico ou natural), assim como

COIMBRA, *A alegria, a dor e a Graça*, Porto, ³1950, 131, coloca a questão, ainda mais fundamental, se o próprio mal não residirá precisamente nessa consciência e na hermenêutica que falha: «Não estará o mal exactamente na escravidão com que o olhamos, na falta de interpretação capaz de o explicar?». De qualquer modo e como veremos, permanece a questão de saber de onde vem esse olhar, essa escravidão e esse fracasso de toda a hermenêutica tentada. Apenas de nós mesmos, ou de um fenómeno que nós não somos?

⁹ HERACLITO, Fragmento 102; Cf.: P. AMORIM VIANA, *op. cit.*, 275: «Para Deus, todos os entes são bons, como o atestam o *Génese* e Platão... Nós, porém, só temos das cousas um conhecimento fragmentário e sucessivo; e as diversas fases que delas percebemos não se reúnem a nossos olhos em uma perfeita harmonia».

¹⁰ Note-se que já a filosofia ática, Platão e Aristóteles lutaram contra esta forma «subjectivista» e «relativista» de abordar a questão (Cf.: J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken*, Freiburg, ³1985, 210ss). Isso para já não recorrer à revelação bíblica de um Deus solidário com o ser humano injustamente sofredor. Como poderia pensar-se essa solidariedade, se para Deus o sofrimento e o mal não o fossem também?

entre o mal e o sofrimento¹¹. De facto e de modo geral, procede-se a uma junção, no mesmo termo (precisamente o do «mal»), das realidades do pecado, do sofrimento e da morte¹². Contudo, convém distinguir com o máximo de clareza possível essas realidades, já que representam facetas não redutíveis, pura e simplesmente, umas às outras. O mal moral (imputação ética — culpa ou pecado) é acção sobre outros; o sofrimento é afectação, a partir de fora. A falta torna o homem culpável — dando origem à acusação; o sofrimento torna-o vítima — dando origem à lamentação. Mas as distinções não são assim tão simples e lineares, pois, de qualquer modo, todas estas formas diversas se referem a uma «profundidade enigmática comum»¹³. O pecado, o sofrimento e a morte exprimem, assim, na sua unidade, algo da condição profunda do ser humano, marcada pelo fenómeno do mal. E essa condição articula-se, sempre, em símbolos e mitos, os quais proporcionam uma primeira mediação linguística a um fenómeno, de si mudo e confuso¹⁴.

3. Se as manifestações do mal são várias, as tentativas de solucionar o problema que levanta a sua impensabilidade são, também, múltiplas, podendo constatar-se, na actualidade, uma certa redescoberta daquelas formas que ultrapassam (ou não atingem) a racionalidade, em sentido estrito, como sejam as metáforas, a gnose, os mitos, etc. Por seu turno, as respostas filosóficas ao sofrimento pressupõem, antes de mais, uma certa *distância* em relação à experiência de sofrimento, já que as primeiras reacções não são de índole filosófica nem teológica; pressupõem, para além disso, uma variedade de orientações filosóficas para a vida, já que a vida é plural; por último, pressupõem, determinados «horizontes de expe-

¹¹ Se bem que se mantenha a sua interligação íntima, pois algo só é visto como mal, na medida em que causa alguma espécie de sofrimento e algo só causa sofrimento, na medida em que é acolhido como mal.

¹² P. RICŒUR, *Le mal. Un défi à la théologie et à la philosophie*, in: Id., *Lectures* 3, Paris, 1994, 211-234 (texto que aqui seguirei, muito de perto), 212, pergunta se nisso residirá «todo o enigma do mal». De qualquer modo, são as realidades com que, normalmente, o mal se identifica ou as formas como se manifesta mais frequentemente.

¹³ *Ibidem*. Porquê considerar o mal como raiz comum do pecado e do sofrimento? Isso deve-se, essencialmente, à estreita interligação dos dois fenómenos: a falta também provoca vítimas (o que leva ao sofrimento); o sofrimento do culpado também pode ser interpretado como punição ou ser resultado da mesma. O sofrimento causado está sempre acompanhado de um sofrimento sofrido e vice-versa.

¹⁴ Cf.: Id., 214.

riência»¹⁵, que podem ser descritos com os conceitos de Deus, Natureza e Cultura. Só no contexto de todos esses pressupostos é que uma «resposta» filosófica — enquanto, em certa medida, «saber de orientação»¹⁶ — à problemática do sofrimento se torna viável — pelo menos, como tentativa constante.

Neste contexto, é interessante verificar que, no âmbito da sociologia sistêmica (N. Luhmann), que hoje ocupa lugar saliente na explicação do funcionamento dos fenômenos, o papel da teodiceia (em sentido muito lato, na herança de M. Weber, como questão que se levanta em sistemas religiosos mais evoluídos — desde o egípcio e o bíblico, passando pelo indiano — animados pela convicção da existência de um Deus unitário e universal, contra o qual se ergue a questão da sua contradição com o mal do mundo) é o de resolver a questão da contingência, isto é, do que não se enquadra no sistema, conservando e aumentando a complexidade do mesmo. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que, «não escapando ninguém (nem mesmo o ateu) às questões que levanta a experiência do mal, já se encontra em presença do esboço de uma teodiceia, ainda que seja negativa, mesmo se esta não assume, necessariamente, a forma de uma interrogação sobre a compatibilidade lógica dos atributos divinos, que costumam caracterizar o Deus da onto-teologia»¹⁷.

No fundo, toda a teodiceia, «no seu não-dito, constitui também uma justificação do Homem, uma antropodiceia»¹⁸, enquanto justificação e mesmo salvação da razão. De facto, por um lado, se a questão da teodiceia for insolúvel, manifesta-se a derrocada da própria razão (moderna), baseada no princípio de não-contradição; por outro lado, se a questão do mal eliminasse Deus, o peso do mal ficaria entregue apenas ao ser humano, constituiria «objecção contra o homem... Tendo o homem substituído Deus, uma herança demasiado pesada se encontra às suas costas»¹⁹.

Mas o problema do sofrimento, no mundo, atinge a sua mais aguda configuração, quando se trata do sofrimento do outro inocente. Nesse seu momento extremo, o fenómeno do mal torna-se

¹⁵ W. OELMÜLLER, *op. cit.*, 643.

¹⁶ Id., 641ss.

¹⁷ J. GREISCH, *Faut-il déconstruire la théodicée?*, in: «Archivio di Filosofia» 56 (1988) 647-674, 651.

¹⁸ A. GESCHÉ, *Odysée de la théodicée comme lieux de l'auto-implication croyante*, in: «Archivio di Filosofia» 56 (1988) 453-468, 453.

¹⁹ Id., 456.

rebelde a toda e qualquer forma de explicação — e torna-se um dado tão profundamente irrecusável como inadmissível. Nesse contexto, o problema do mal atinge todo o ser humano (crente ou não, teísta ou ateu), que dele não se pode alhear. É um problema global e não apenas religioso. «Não há no mundo nenhum sofrimento que não tenha a ver connosco». Trata-se de uma frase religiosa ou política?... Também as democracias liberais não existem sem este ponto de partida universal»²⁰. Como tal, frente ao sofrimento — sobretudo ao sofrimento do outro — não se pode ficar indiferente ou mesmo silenciar. O sofrimento do outro inocente é que confere ao mal o carácter de algo, «sobre o qual não se pode silenciar»²¹. Mas que dizer, então?

4. Antes de mais, é preciso ter consciência que não é aproblemático falar sobre o mal e o sofrimento — sobretudo depois de determinadas das suas manifestações extremas²² — de tal forma que, quem não quiser — ou não puder — silenciar, terá que pensar bem de que modo, com que palavras, imagens e conceitos falará. De facto, algumas formas do discurso sobre esse fenómeno encontram-se de tal modo distantes da experiência real das vítimas ou são de tal modo mesmo insultuosas para essas vítimas, que mais constituem auto-engano do que solução. Começemos, pois, por uma abordagem de «soluções» falaciosas ou, pelo menos, insuficientes.

Se a primeira reacção ao mal é essencialmente silenciosa ou então pré-reflexiva — de protesto, de desespero, mesmo de ira — o certo é que, mal se adquira a mínima distância em relação ao fenómeno, logo «regressa, pouco a pouco, a razão»²³, o que provoca as primeiras tentativas de alguma forma de solução ou explicação. Mas as primeiras tentativas — ou o primeiro nível de discurso sobre o mal, como lhe chama Ricœur²⁴ — não são de

²⁰ J. B. METZ, *Religion und Politik auf dem Boden der Moderne*, in: H.-J. HÖHN (Ed.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a.M., 1996, 265-279, 273.

²¹ Segundo o sugestivo título de W. OELMÜLLER (Ed.), *Worüber man nicht schweigen kann*, München, 1994 (edição especial e reduzida), em clara ressonância — por inversão — com a famosa frase que encerra o *Tractatus* de Wittgenstein.

²² É sintomático, não apenas o geral veredicto wittgensteiniano, no final do *Tractatus*, mas sobretudo a radical posição daqueles que decretaram um silêncio obrigatório, após Auschwitz, não apenas para a teologia, mas também para toda a literatura e filosofia (Cf.: TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M., 1966).

²³ G. E. LESSING, *Nathan der Weise*, in: *Gesammelte Werke*, Berlin, 1954, 2, 447.

²⁴ Cf.: P. RICOEUR, *op. cit.*, 215ss.

índole lógico-racional, senão de índole narrativa, através de *mitos*, histórias e lendas, que tentam interpretar o início do cosmos como explicação do mal²⁵.

Trata-se de um laboratório de explicações fantásticas, situadas entre monismo, dualismo, soluções mistas, etc. As narrativas míticas mantêm-se, contudo, numa forte ambiguidade, susceptível de várias interpretações (como o caso do relato bíblico, ou o chamado «mito de Adão», a que Ricœur dedica longas páginas, na *Simbólica do mal*²⁶). A dimensão demoníaca é saliente, na vertente folclórica, que articula linguisticamente a experiência do mal; a referência às origens é saliente, na vertente metafísica, o que irá preparar a reflexão especulativa sobre a origem do mal (*unde malum?*). O que marca essas narrativas é, contudo, o mal natural, pois nelas o mal moral é, de algum modo, reconduzido à imperfeição do próprio mundo²⁷.

Os dualismos, que se situam essencialmente a este nível mítico mas que marcam também outros níveis posteriores, podem assumir, por seu turno, carácter conflituoso (luta entre o bom princípio e o mau princípio) ou carácter harmonioso (inclusão, numa pluralidade boa, do mau princípio, como o famoso caso da «quaternidade» de C. G. Jung, que pretende integrar o demónio na trindade); se bem que esta vertente harmoniosa acaba por dissolver o dualismo no monismo da bondade do todo harmónico, mesmo que nele

²⁵ Convém referir que não se trata, aqui, de «mito», no sentido de história falsa, a ser colocada de lado e superada pela razão, senão no sentido de uma narrativa originária, que pretende articular na linguagem o sentido ou os sentidos da própria realidade — neste caso, do fenómeno do mal e do cosmos em que ele se insere.

²⁶ Note-se que o «mito de Adão» já desvia a explicação do âmbito da cosmologia, situando-a no âmbito da história, isto é, interpretando a origem do mal como queda e o sofrimento como penalização e como purificação de uma culpa (visão moral, marcada pela retribuição, que marcará outros níveis de discurso). Contudo, algo se encontra, nessa perspectiva, da visão cosmológica, e que irá marcar a teoria do pecado original: a convicção de que o estado do mundo, tal como se nos apresenta, não corresponde ao seu estado originário (Cf.: R. SPAEMANN, *Transformationen des Sündenfallmythos*, in: W. OELMÜLLER [Ed.], *Wörter über man nicht schweigen kann*, 17).

²⁷ Nesse sentido, também a teoria do pecado original poderia ser vista — pelo menos num aspecto — como uma solução mitológica, já que, embora atribuindo a culpa ao ser humano, atribui-lha enquanto marca da natureza humana, em que todos participam por inerência. A imperfeição é, pois, da própria natureza humana e não da responsabilidade imediata de cada sujeito individual (como defenderia o pelagianismo).

inclua o mal (uma espécie de hegelianismo, que absorve o negativo no processo global da realidade)²⁸.

O mito ordenava a problemática em torno da lamentação. Mas não respondia à incontornável questão: «porquê eu?», enquanto pedido de contas à divindade. Ora, frente a esta questão, não basta narrar uma lamentação; é preciso argumentar. Por isso, o mito dá lugar a um outro nível, a que se poderá chamar nível da *sabedoria*, pois corresponde a um primeiro nível de reflexão, em ordem a uma explicação do mal que me sucede²⁹. E a primeira explicação é a da retribuição, segundo a qual o mal é visto como punição de um pecado individual ou colectivo — de que são exemplo uma determinada leitura da Bíblia, de inspiração deuteronomista, assim como a posterior doutrina agostiniana do pecado original. O sofrimento é assumido na sua centralidade — mas situado exclusivamente na ordem moral, como resultado de uma falta histórica do ser humano, que deve ser punida, como meio de purificação da mesma. «A teoria da retribuição é a primeira das visões morais do mundo...»³⁰. Só que também os argumentos da sabedoria estão sujeitos a contra-argumentos, pois não convencem totalmente. A lamentação torna-se, por essa via, numa queixa e esta resulta mesmo em contestação (como revela o livro de Job, enquanto questionamento e derrocada da visão bíblica deuteronomista e da teoria da retribuição). A resposta, segundo o esquema da retribuição, não encerra nem esgota a questão, mantendo aberta a especulação.

Um nível seguinte de articulação linguística e correspondente reflexão sobre o fenómeno do mal conduz-nos ao que se poderá chamar a *gnose*. À gnose se deve, essencialmente, a colocação do problema na sua totalidade (precisamente, a formulação da questão: *unde malum?*), logo interpretado como luta entre forças do bem e forças do mal³¹. Com raízes muito remotas, já no pensa-

²⁸ Note-se que essa forma de dualismos harmoniosos parece dominar inúmeras concepções holísticas actuais da realidade, quer do âmbito do religioso-sectário, quer mesmo no âmbito do científico-metafísico — em que medida esses âmbitos se tocam, muitas vezes, seria questão a analisar... (Cf.: J. DUQUE, *Espírito Santo, escatologia e transformação do mundo*, in: «Theologica» 1/1998, 137-154; Id., *Do «brotar» ao «doar» da Criação*, in: «Revista Portuguesa de Filosofia» 54 (1998), 51-62; Id., *O Espírito e os Espíritos. Heterodoxias pneumáticas*, in: «Brotéria» 147 [Dez. 1998], 581-602).

²⁹ Cf.: P. RICCEUR, *op. cit.*, 216.

³⁰ Id., 217.

³¹ Cf.: Id., 218ss.

mento mítico e órfico, assim como em todas as formas de gnose antigas e no neo-platonismo de Plotino, este nível interpreta o mal como resultado de uma queda ou de um afastamento do bem, seja por emanção, por contacto com a matéria ou por queda histórica.

Agostinho assume, neste nível, um papel central, tendo marcado todo o «pensamento cristão» posterior. Segundo ele, pensar o mal não é pensar uma substância (inteligível = um = bem) — ao contrário do que dizia o maniqueísmo, que opunha dois princípios originários substanciais: o das trevas e o da luz. Com ele, surge uma nova ideia do nada, não presente na criação, mas precisamente como seu oposto, pois todo o ser é criado e é bom (daí um dos sentidos da *creatio ex nihilo*). Mas, a par deste conceito de nada (idêntico ao caos, como contrário da Criação), surge um outro conceito do negativo, agora já no interior do acto de Criação (no âmbito do ser e do bem): conceito elaborado a partir da distinção entre criatura e Criador, com conseqüente deficiência da primeira — manifesta na possível (e real) inclinação para o nada, em vez de para o ser de Deus. O mal, nesse contexto, apenas pode ser concebido como contradição ou privação do bem (*privatio boni*) — é, portanto, pensável apenas a partir do bem, cuja primazia é assim afirmada. Surge, desse modo, o discurso da *onto-teologia*, isto é, da conjugação entre os discursos da ontologia (relativo ao ser, à substância e ao nada) e da teologia (relativo a Deus) — discurso que irá aprofundar-se, até atingir um ponto alto em Tomás de Aquino, que terá em relação à questão do mal posições algo semelhantes às de Agostinho³².

O corolário desse discurso onto-teológico é, contudo, o aprofundamento de uma visão exclusivamente moral do mal (no esquema culpa-retribuição: o mal feito é culpa; o mal sofrido é punição ou purificação/provação). Sem sentido ontológico (porque o mal não tem substância), o *unde malum?* que movimenta a gnose torna-se em *unde malum faciamus?* (ou seja, transforma-se na questão sobre a origem do acto mau, da vontade que a ele conduz, do livre arbítrio que o permite). O pecado introduz um *nihil privativum*, da total responsabilidade da criatura que caiu (humanos ou anjos, tanto faz). A má vontade é a sua causa última. Surge, então,

³² Se bem que não assuma posições algo radicais de Agostinho. De qualquer modo, é de opinião que o mal é apenas um defeito, isto é, a ausência de um bem que deveria dar-se segundo a natureza (Cf.: *Sth.* I 48, 1).

uma visão penal da história, segundo a qual «não existe alma precipitada injustamente na infelicidade»³³.

Mas o preço dessa coerência é enorme. O pecado assume uma dimensão supra-individual (dadas as diferenças individuais da pena); torna-se em pecado original ou da natureza humana. «Essencialmente, esta proposição recolhe um aspecto fundamental da experiência do mal, ou seja, a experiência simultaneamente individual e comunitária da impotência do ser humano frente ao poder demoníaco de um mal já presente, antes de toda a iniciativa má, atribuível a qualquer intenção deliberada»³⁴. Mas o enigma dessa presença é colocado como explicação clara. Nega-se a gnose, mas mantém-se a sua forma de discurso: a do mito racionalizado — a ideia de pecado original é, no fundo, uma ideia gnóstica, que interpreta a força do mal como fruto de uma queda em relação ao bem, queda que é originária, coincidindo com o início do cosmos — ou com uma experiência histórico-mítica, que marca esse mesmo cosmos. Ora se, relativamente a este assunto, Agostinho pode ser considerado mais profundo (na medida em que se apercebe que o mal supera e precede cada vontade individual), Pelágio manifesta-se mais realista (na medida em que salienta que cada ser humano é livre, portanto responsável). Contudo, ambos reduzem o mal e a sua explicação ao âmbito moral do esquema da retribuição, sem referir o problema do protesto pelo sofrimento injusto: o primeiro silencia-o, pela culpabilização geral³⁵; o segundo ignora-o, pela responsabilização extrema do indivíduo.

5. A questão continua, por isso, em aberto, conduzindo-nos a um nível seguinte de reflexão, a que poderemos chamar *teodiceia* em sentido estrito³⁶. A questão da «Teodiceia» — na acepção criada

³³ P. RICCEUR, *op. cit.*, 219.

³⁴ Id., 219-220.

³⁵ Se bem que Agostinho reconheça ser o sofrimento injusto uma questão misteriosa, que ultrapassa a nossa capacidade de compreensão (Cf.: *De civitate Dei* XX, 2; J. SPLETT, *op. cit.*, 220ss). De qualquer modo, a sua posição acaba por conduzir a afirmações extremas, de consequências pelo menos ambíguas — senão mesmo monstruosas: «Mesmo que o mal, enquanto mal, não seja bom, contudo é bom que não haja apenas o bem, mas também mal» (*Ench.* 96)!

³⁶ O que não significa que as propostas do nível anterior tenham sido postas de parte. De facto, o «mito da queda original» foi assumindo, ao longo da história, várias transformações seculares: como o caso da teoria de Rousseau, que influenciou a filosofia da história do idealismo alemão, assim como as filosofias da história do

por Leibniz em 1710³⁷, e não no sentido geral (atípico) de teologia natural — não se identifica com o problema geral inerente ao fenómeno do mal, mas define-se de forma precisa e particular do seguinte modo: «Por teodiceia entende-se a defesa da suprema sabedoria do criador do mundo, contra a acusação que a razão contra ele levanta, a partir do contraproducente (*das Zweckwidrige*) existente no mundo»³⁸. Trata-se, pois, de um processo de «tribunal», no qual a acusação, a defesa e o juiz são identificados com a própria razão humana (numa visão ultra-optimista da mesma).

Se o conceito e o processo da teodiceia — em sentido estrito, relacionado com o «tribunal da razão» — correspondem ao século XVIII, a argumentação da acusação é muitíssimo mais antiga. Podemos encontrá-la, na sua forma mais precisa e concisa, já em Epicuro: «Ou Deus quer eliminar o mal e não pode, ou pode e não quer, ou nem pode nem quer, ou pode e quer. Se quer e não pode, é fraco, o que não se aplica a Deus. Se pode e não quer, é invejoso, o que é, de igual modo, estranho a Deus. Se ele nem quer nem pode, é invejoso e fraco, portanto também não é Deus. Se quer e pode, o único que se adequa a Deus, de onde provém então o mal e porque é que ele não o elimina?»³⁹ Esta argumentação foi transmitida, nas mais variadas formulações, mas sempre com a presença do seus elementos básicos: 1) Ou quer e não pode; 2) ou pode e não quer; 3) ou nem quer nem pode; 4) ou quer e pode. No primeiro caso, não seria todo-poderoso; no segundo, não seria bom; no terceiro, nem uma coisa nem outra; no quarto, surgiria uma contradição entre a presença do mal e a afirmação (teísta) de Deus. É a esta contradição que procuram responder todas as tentativas daquilo a que Leibniz viria a chamar teodiceia. De facto, as outras três hipóteses não chegam a provocar a contradição, pois eliminam o próprio problema antes de ele surgir, isto é, abdicam da divindade de Deus (pelo menos, dentro de um determinado conceito teísta de Deus).

Como tal e primeiro que tudo, as propostas de solução não poderão, pelo menos, anular as premissas do argumento, pois isso

género da marxista ou evolucionista; ou então o caso da descrição da decadência (*Verfallenheit*) e da inautenticidade (*Uneigentlichkeit*), em *Ser e o Tempo* de Heidegger (Cf.: R. SPAEMANN, *op. cit.*, 19ss).

³⁷ G. W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam, 1710.

³⁸ I. KANT, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, A 194-195.

³⁹ Transmitido por LACTANTIUS, *De ira Dei*, 13,9 (PL 7, 121).

significaria anular o problema da teodiceia, mais do que resolvê-lo. Tal anulação é pensável no interior das abordagens do problema do mal e do sofrimento, na sua negatividade própria. Mas não é pensável onde a questão se coloca como questão da teodiceia. Segundo Kant, seriam do seguinte género os (falaciosos) argumentos da defesa: o crime não se deu (o mal não é *zweckwidrig*, absurdo, mas assume uma função positiva; ou então, nem sequer possui substância); o crime é necessário, pois está na natureza das coisas; o mal não é imputável a Deus, mas apenas à maldade humana⁴⁰. É assim atingida a finalidade da teodiceia, que é apenas a de justificar Deus, frente ao mal — e não o mal, frente a Deus. Esses argumentos mantiveram-se até hoje, com pequenas alterações.

Em relação às tentativas da actualidade, J. Greisch propõe uma leitura segundo duas trajectórias distintas: a da *coerência lógica* (à semelhança do descrito por Kant) e a da *desconstrução* (proposta alternativa do próprio Greisch, inspirada em vários filósofos contemporâneos)⁴¹.

a) O primeiro trajecto (no qual se podem inserir, como representantes maiores, Richard Swinburne, pela positiva, e John Mackie, pela negativa⁴²) mantém-se fiel à figura moderna da teodiceia, ou seja, a um conjunto de estratégias mantidas rigorosamente, como sejam: «a tentativa de conduzir o discurso sobre Deus a um conjunto bem definido de proposições unívocas; um modo de argumentação, cuja finalidade é de desculpar Deus da suspeita de ser responsável pelo mal que existe no mundo; enfim, o pôr em evidência a coerência lógica das soluções encontradas»⁴³. O problema do mal torna-se, assim, um problema lógico. As teses que entram na solução teísta do problema não podem (Mackie) — ou podem, segundo os defensores (Swinburne) — ser afirmadas simultaneamente. Como tal, o problema da teodiceia — neste sentido estrito — parece colocar-se apenas ao teísta, no interior de um sistema racio-

⁴⁰ Cf.: I. KANT, *op. cit.*; nesse mesmo sentido, E. Levinas considera a teodiceia «tão antiga... como uma certa leitura da Bíblia. Ela domina a consciência do crente que explicava as suas desgraças pelo pecado ou, pelo menos, pelos seus pecados» (E. LEVINAS, *La souffrance...*, 106).

⁴¹ Cf.: J. GREISCH, *op. cit.*, esp. 648ss.

⁴² R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford, 1977; ID., *The Existence of God*, Oxford, 1979; J. L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, Oxford 1982, esp. 150-176; Na mesma linha da problemática, cf.: A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumentation*, Freiburg i. Br., 1997.

⁴³ J. GREISCH, *op. cit.*, 649.

nal bem definido. E as soluções propostas poderão ser do seguinte teor: um mal que causa um bem; um mal inferior para um bem superior, que o absorve; o preço a pagar pela liberdade (*Free Will*).

b) Um outro trajecto será o da «desconstrução», que procura o «não-dito», na questão da teodiceia, revelando-lhe os seus pressupostos e aquilo que ela simboliza e implica, percorrendo essencialmente três caminhos⁴⁴: 1) desvelamento do carácter sintomático da teodiceia, em relação à modernidade (sintoma, sobretudo, da pretensão de autarquia e carácter absoluto da liberdade humana, atribuindo-lhe a origem do mal⁴⁵); 2) descrição da cena (tribunal) em que a razão defende Deus e se defende a si mesma; 3) análise do estatuto reflexivo da teodiceia — em relação aos outros discursos e em relação à pretensão absoluta da razão: o que significa tematizar a sua ligação à onto-teologia (como no caso típico de Hegel).

Também Paul Ricoeur, no texto que temos vindo a seguir, pode ser lido na linha da segunda trajectória da teodiceia, a da desconstrução⁴⁶. De facto, ele preocupa-se por desvelar o pressuposto não dito do pensamento da teodiceia, que situa no princípio da não-contradição e da coerência de uma totalidade sistemática. O que define a teodiceia será, então, o facto de que o seu enunciado pretende univocidade; de que a finalidade da argumentação é apologética; de que os meios pretendem satisfazer à lógica da não-contradição e da totalização sistemática. Ora, só ao nível da *onto-teologia* é que isso se torna, por um lado, exigido e, por outro, possível.

A teodiceia de Leibniz mantém-se um dos mais típicos modelos do género. O conceito de *mal metafísico* engloba todas as formas de mal, enquanto característica do ser criado. Acrescenta-se-lhe, contudo, o princípio da *razão suficiente*. Por esse princípio, o mundo que temos é considerado o melhor dos possíveis, entre o extremo mínimo (pior que este) e o máximo (possível a um mundo criado). Como o nosso intelecto não abarca a possibilidade de verificar essa bondade, acreditamos na bondade global, mesmo frente ao negativo. Esteticamente, salva-se a harmonia entre negativo e positivo. Mas esse equilíbrio aparece constantemente contradito pelo excesso de certas manifestações do mal. Tal como na ideia de retribuição,

⁴⁴ Id., 653ss.

⁴⁵ Exemplo típico dessa leitura é o texto de O. MARQUARD, *Idealismus und Theodizee*, in: ID., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M., 1982, 52-66.

⁴⁶ Cf.: P. RICŒUR, *op. cit.*, 220ss.

também aqui é a lamentação e o protesto do justo que arruinam a explicação do equilíbrio estético.

Kant, no escrito acima citado, terá dado, segundo Ricœur, o golpe mais duro contra a própria base onto-teológica do discurso da teodiceia. Ora, sem suporte onto-teológico, a teodiceia passa a ser «ilusão transcendental». O problema do mal — enquanto questão que se coloca ao pensar — não é, contudo, eliminado por Kant, mas apenas transportado para o âmbito prático: o mal é aquilo que deve ser eliminado pela acção, porque não deve ser. Não se coloca a questão da origem do mal, mas sim a questão do porquê da nossa acção má (como em Agostinho). O sofrimento é, assim, sacrificado à moral. O mal sofrimento não se deve à punição, mas assume um papel moral (teleológico). O mal radical rompe com o pecado original. A inclinação para o mal depende de uma máxima suprema. Mas a sua razão de ser é «inescrutável»⁴⁷. Pensar o mal não significa, pois, conhecer as suas razões de ser (no sentido de conhecer por objecto).

No seu percurso, assim analisado e desconstruído, a teodiceia em sentido estrito surge, pois, como um empreendimento historicamente situado e apenas plausível no seu contexto e segundo os seus pressupostos. Tal é a situação do chamada teodiceia *doutrinal*. Mas o seu enquadramento num contexto determinado, eliminando-lhe — ou, pelo menos, relativizando — a pertinência, não elimina a pertinência da questão do mal. Permanece, pois, a possibilidade — ou mesmo a necessidade — de uma teodiceia dita *autêntica*⁴⁸, de que se falará mais adiante.

Mas, antes disso, seria importante alargar a análise das reacções e respostas, frente ao problema do mal, as quais — até pelo fenómeno de que se trata — terão que ser muito mais vastas que as respostas do intelecto lógico-científico. Até porque o mal é um «mistério insondável que à razão se impõe sem que a razão o possa apreender... o mal não confere à sua manifestação, à sua aparência, aquela continuidade e aquela persistência de formas que permitam ao pensamento doutriná-la e regulá-la»⁴⁹.

⁴⁷ Id., 223.

⁴⁸ A distinção entre teodiceia doutrinal e teodiceia autêntica provém do citado texto de Kant.

⁴⁹ ORLANDO VITORINO, *op. cit.*, 79-81. Note-se que R. SWINBURNE, *Será que Deus existe*, Lisboa, 1998, pretende abordar o problema da existência de Deus — incluindo o da teodiceia — com os métodos da ciência actual! Embora a afirmação de

De qualquer modo, o certo é que a razão especulativa não se desarma frente ao problema. Kant deixou aberto o *pensar* do problema, para além do *conhecer*. O idealismo alemão é exemplo do reflorescer desse pensar. A dialéctica hegeliana, pelo papel que atribui ao negativo, conjuga o trágico com o lógico: «é preciso que algo morra, para que nasça algo de maior. Nesse sentido, a infelicidade está em toda a parte, mas em toda a parte se encontra superada, na medida em que a reconciliação a conduz, sempre, para além do conflito»⁵⁰. Contudo, as questões que se levantavam, já à sabedoria incipiente, voltam aqui a colocar-se. «De facto, que sorte está reservada ao sofrimento das vítimas, numa visão do mundo onde o pantragismo é, sem cessar, recuperado pelo panlogismo?»⁵¹. A conclusão é clara e conduziu à ruína do colossal sistema hegeliano: «Quanto mais prospera o sistema, mas são marginalizadas as vítimas... O sofrimento, pela voz da lamentação, é o que se exclui do sistema»⁵². Mas não é por isso que se deve renunciar a pensar o mal. Será possível um uso não totalizante — não hegeliano, não sistémico — da dialéctica?

6. Após o percurso pelos vários níveis de discurso referidos — assim como pelas questões que eles deixam em aberto — Ricœur confronta-se com a necessidade de colocar a possibilidade de uma dialéctica não sistemática ou englobante, mas sim de uma *dialéctica quebrada* («*brisé*») ⁵³. Para tal, recorre — em matriz mais propriamente filosófica — ao pensamento do teólogo Karl Barth ⁵⁴. Este concebe o mal no âmbito do «nada», compreendido o nada como «realidade» hostil a Deus (e não apenas como uma experiência do negativo), um nada que não é, portanto, apenas deficiência e privação, mas corrupção e destruição. Simultaneamente, enquadra esse nada no contexto da positividade cristológica: «O nada foi o que Cristo venceu, aniquilando-se a si mesmo, na cruz» ⁵⁵. Porque o nada

Orlando Vitorino se oriente mais para o paradigma positivista (que acaba por recusar a própria existência do mal), a questão não deixa de poder colocar-se ao paradigma da coerência lógica, em teodiceia.

⁵⁰ P. RICŒUR, *op. cit.*, 223.

⁵¹ *Id.*, 224-225.

⁵² *Id.*, 225.

⁵³ *Id.*, 226.

⁵⁴ Mais propriamente, ao § 50 da sua *Kirchliche Dogmatik*, dedicado à relação entre Deus e o nada (*das Nichtige*).

⁵⁵ P. RICŒUR, *op. cit.*, 227.

é interpretado em contexto cristológico, é algo que também tem a ver com Deus. Só que de outra forma que com a criatura: «O nada é o que Deus não quer. Ele só existe porque Deus não o quer»⁵⁶. Deus é causa do próprio nada, mas por oposição, isto é, precisamente na medida em que não o quer. O mal é (e é, apenas, na medida em que é) aquilo que Deus não quer e que vence na cruz.

No entanto, Ricœur não deixa de colocar algumas questões a esta visão. De facto, segundo ela, será que Deus combate verdadeiramente o mal, ou provoca um limitação a si mesmo (a mão esquerda limita a mão direita)? Trata-se, pois e segundo Ricœur, talvez apenas de um compromisso débil, que não abandona o âmbito limitado da teodiceia (com os respectivos pressupostos, para uma reconciliação possível). Ou será sua a lógica do paradoxo? Ou tratar-se-á de uma tematização do lado demoníaco da divindade (num sentido próximo aos de Schelling, Tillich e Jung)?

Seja como for, a problemática revela, pelo menos, o carácter aporético do pensamento sobre o mal. Aporia que não é meramente destrutora ou negativa, mas impulsionadora do pensamento, do símbolo, da linguagem. Por um lado, impulsiona o pensamento para a transcendência: «No aparecer do mal, na fenomenalidade originária, na sua *qualidade* anuncia-se uma *modalidade*, uma maneira: o não-encontrar-lugar, a recusa de toda a acomodação com..., uma contra-natureza, uma monstruosidade, o que é, de si, perturbador e estrangeiro. *E, neste sentido, a transcendência!*»⁵⁷. Por outro lado, é a própria aporia do pensamento frente ao mal que conduz à necessidade do discurso sobre esse fenómeno. Discurso que, contudo, é multifacetado, como se foi verificando: mitológico, simbólico, gnóstico, filosófico, etc.

⁵⁶ *Ibidem* (citação de K. BARTH, *Dogmatique*, Genève 1963, III, 3, 65).

⁵⁷ E. LEVINAS, *Transcendence et mal*, in: Id., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1992, 198-199: «É no *excesso* do mal que a preposição *ex* apresenta o seu sentido originário, a próprio excessão, o *ex* de toda a exterioridade». A transcendência é igual ao injustificável, por si mesmo, sem referência a algum fundo comum — ao contrário do que propõe G. NEUHAUS, *Theodizee – Abbruch oder Anstoss des Glaubens?*, in: J. B. METZ (Ed.), *Landschaft aus Schreien*, Mainz, 1995, 9-56, sobretudo na leitura que faz de Albert Camus, concebendo o mal na perspectiva da ausência de algo — precisamente a meta proposta ou pretendida por Sísifo — ou seja, como *privatio boni*, o qual cria, por isso mesmo, o sentimento de absurdo. Contudo, se é certo que esta leitura de Levinas aborda a questão de forma mais directa, não deixa de correr o risco de uma confusão latente: de facto, será a exterioridade/transcendência de Deus igual à do mal? Será o mal um caminho para Deus ou um caminho do próprio Deus, para se revelar?

Precisamente dessa pluralidade de articulações, deduz Ricœur uma pluralidade de dimensões do próprio problema, que ele considera não ser meramente especulativo, mas implicar a simbiose entre pensamento, acção e sentimento⁵⁸.

a) Ao nível do *pensar*, o problema do mal é um «desafio» contra as sínteses prematuras — convite a pensar sempre de outro modo. «O enigma é uma dificuldade inicial, próxima do grito da lamentação; a aporia é uma dificuldade terminal, produzida pelo próprio trabalho do pensamento; esse trabalho não é esquecido, mas incluído na aporia»⁵⁹. Essa aporia exige continuidade, na acção e no sentir.

b) Ao nível do *agir*, o mal é aquilo que deve, em primeiro lugar, ser combatido: passa-se, assim, da questão «donde vem o mal?» (especulação) para a questão «que fazer *contra* o mal?» (acção). Surge, desse modo, uma superação da orientação para o passado, para a origem, transformada numa orientação para o futuro. «Antes de acusar Deus ou de especular sobre uma origem demoníaca do mal, no próprio Deus, ajamos ética e politicamente contra o mal»⁶⁰. Mas a resposta prática não é suficiente, porque a questão não é apenas o porquê, mas o «porquê eu?» — ou ainda mais, «porquê aquele inocente?».

c) Ao nível do *sentir*, assume especial importância o papel da sabedoria, com os seus prolongamentos filosófico e teológico, enquanto transformação qualitativa da lamentação e da queixa (sentem-se, assim, os efeitos da aporia da especulação, sobre o sentir da lamentação). Um primeiro passo é constituído, precisamente, pela recusa de explicar o fenómeno pela via da punição ou expiação de culpa. A lamentação e a queixa ficam, assim, restituídas a si mesmas, sem explicação. Um segundo passo permite a expansão da queixa, pura e simples, à queixa contra o próprio Deus (Job), dando origem ao que se poderia chamar uma «teologia do protesto»⁶¹: *Porque o permites? Até quando?* Um terceiro passo — possível, mas raro — conduz à convicção de que as razões de crer em Deus nada têm a ver com a necessidade de explicação do sofrimento. Antes parece insinuar-se o contrário: «O sofrimento não constitui um escândalo, a não ser para quem compreende

⁵⁸ Cf.: P. RICŒUR, *op. cit.*, 229ss.

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Id.*, 230.

⁶¹ Cf.: JOHN K. ROTH, *Encountering Evil*, John Knox Press, 1981.

Deus como a fonte de tudo o que é bom, na Criação, incluindo a indignação contra o mal, a coragem de o suportar e a inclinação de simpatia para com as suas vítimas; portanto, cremos em Deus *apesar* (*en dépit*) do mal... Crer em Deus, *apesar de* (*malgré*)..., é uma das maneiras de integrar a aporia especulativa no luto»⁶².

Para além disso, há quem avance pela própria renúncia à queixa — com base no valor educativo e purgativo do sofrimento (mas apenas do sofrimento próprio). Ou então, de forma mais radical, quem assuma o amor a Deus *por nada* (no sentido da atitude final de Job). «Amar Deus por nada é sair completamente do ciclo da retribuição, do qual a lamentação ainda se mantém cativa, na medida em que a vítima se queixa da injustiça da sua sorte»⁶³.

Mas, mesmo que a vítima consiga superar a fase da queixa, na direcção de um amor sem causa, totalmente gratuito (assim como o é o amor de Deus por aqueles que não mereceriam viver⁶⁴ — e quem, radicalmente, merece?), permanece o problema do sofrimento inocente (sem causa que o justifique, pela retribuição) e inútil (sem finalidade que o justifique, pela evolução) do outro (sem aceitação possível, da minha parte). Teremos o direito de o inserir no esquema do amor-por-nada? Não será isso mais uma tentativa de explicação idealista?

Só uma teologia da cruz parece integrar todos os elementos anteriores, sem esquecer ou justificar o sofrimento inútil do outro inocente: Deus mesmo sofre, livremente e inocentemente, em solidariedade com as vítimas inocentes. Nessa atitude, as atitudes anteriores podem ser vistas como acção de resistência não-violenta contra o problema do mal, em favor das vítimas. Nessa atitude manifesta-se uma abertura de sentido para o problema do mal — para além ou para aquém de toda a teologia explícita.

7. «O experimento realiza-se no ser humano. Não só porque continua, mas porque acontece nele, na sua liberdade, permanece essencialmente 'aberto'. O ser humano *e* a sua resposta, as suas

⁶² P. RICŒUR, *op. cit.*, 232.

⁶³ Id., 233.

⁶⁴ Como no final de uma das versões cinematográficas do «Titanic», quando um ladrão, por mero acaso, se salva e pergunta porquê ele, se por nada o merecia. Resposta da amada, a transbordar de felicidade: «Por mero dom gratuito» — dom para ele e, sobretudo, dom para ela (e esse ser-para [ela] — o famoso *le hebraico* — será a única justificação possível do próprio ser do amado — do ser, pura e simplesmente).

respostas, na nossa questão, estão inseridos directamente no resultado... Nunca conseguiremos solucionar essa questão, ninguém o conseguirá. Não com um sim que tudo esclareça, mas tão pouco com um não que tudo (ou, pelo menos, 'Deus') arrume»⁶⁵.

No contexto dessa «abertura» fundamental e inultrapassável, exigem-se, portanto, respostas — ou melhor, propostas — com uma mais vasta compreensão do ser humano, da razão e da verdade do que aquelas que parecem marcar a teodiceia tradicional (pelo menos, muitas das suas formas e dos seus aspectos). Uma das vias desse alargamento das concepções, como vimos, é a da estreita ligação entre o discurso racional da teodiceia e os outros discursos de articulação e tentativa de resposta à questão do mal. Na pluralidade dos discursos, articula-se uma realidade que nunca se esgota em nenhum deles.

Nesse sentido — e noutros semelhantes — poder-se-á realizar a superação de uma teodiceia *doutrinal* (lógico-filosófica), em direcção a uma teodiceia *autêntica* (que Kant encontra precisamente no livro de Job⁶⁶ — do qual não está de todo ausente uma certa forma de processo, em que Deus é acusado, defendido e, no final, Ele próprio assume a sua defesa). Esse teodiceia autêntica não é uma teodiceia de respostas finais, mas de respostas — ou melhor, propostas — que não eliminam o questionar — mesmo o questionar acusador (precisamente no sentido de Job, cujo questionar não é condenado ou eliminado, mas aprovado, como única forma correcta de falar sobre Deus⁶⁷). E essa diferença marca não apenas as propostas, mas o próprio ponto de partida do questionar. De facto, é importante distinguir, neste contexto, entre *procura* (*demande* do sujeito) e *questão* (a ser resolvida, pretensamente, por coerência argumentativa). No dizer de J. Greisch, que defende o papel central dessa distinção: «Considero, pelo contrário, que só o desvio pelas teodiceias mais 'selvagens' permite reencontrar o carácter originário desta diferença»⁶⁸. Nessas teodiceias «selvagens» desempenha, mais uma vez, um importante papel a pluralidade das articulações linguísticas.

⁶⁵ J. SPLETT, *op. cit.*, 207.

⁶⁶ Um dos livros da Escritura que mais terá marcado toda a história da filosofia e da literatura do ocidente (para uma visão global da influência na literatura deste século, cf.: G. LANGENHORST, *Hiob, unser Zeitgenosse*, Mainz, 1994).

⁶⁷ Cf.: W. VOGELS, *Job. L'homme que a bien parlé de Dieu*, Paris, 1995.

⁶⁸ J. GREISCH, *op. cit.*, 657.

Na pluralidade dessas articulações manifesta-se a «solução» da não-solução — o mal surge como o injustificável, que nunca será absorvido. Simultaneamente, desponta a consciência dos limites da razão, frente ao fenómeno: «A teodiceia clássica não tinha visto que o próprio percurso de justificação estava acompanhado pela sua própria sombra: a descoberta do injustificável»⁶⁹. No contexto da questão estrita da teodiceia, poder-se-iam, assim, inverter os próprios termos da questão: não é propriamente o mal que torna Deus impossível/incompreensível (como seria o caso, no esquema da coerência lógica), mas Deus que torna o mal impossível/incompreensível (como é o caso, no contexto da «economia do excesso»). Dá-se, assim, uma passagem da finalidade (*Zweck - Zweckwidrigkeit*, segundo Kant) ao sentido; do Deus sem sentido ao mal sem sentido (*sinnlos* e não apenas *zweckwidrig*).

Mas qual será o efeito do mal sem sentido sobre Deus? Perderá, também Ele, o sentido? Dar-se-á uma repetição da questão da teodiceia, agora pela via do sentido? Ou não será o sentido de Deus, precisamente, o facto de tornar o mal absurdo — sem sentido? Em certa medida, poder-se-ia falar de um sentido do mal, sem o explicar ou justificar — precisamente porque é sentido para além da necessidade, pela via do excesso; porque, no fundo, é um dar sentido que retira o sentido. O sentido do mal será, precisamente, o não ter sentido, destinando-se, por isso, a ser superado por Deus. Daí, também, a importância da diferença entre o bem e o mal, não para dar uma explicação ou justificação do mal, mas para o superar — ou esperar a sua superação (e só assim lhe dar um sentido, no sentido de um mundo e uma vida dignos de ser afirmados e queridos, apesar do mal).

Nessa passagem da teodiceia doutrinária à teodiceia autêntica, manifesta-se, também, a importância da passagem da linguagem do especialista (lógico) à linguagem da testemunha (a voz das vítimas, contra a injustiça gritante; ou a voz dos que se tornam voz das vítimas sem voz)⁷⁰. A linguagem passa a ser, portanto, diferente, quer a de quem fala do sofrimento, quer a de quem sofre. E com a diferença da linguagem dá-se a diferença do pensamento. «O homem que sofre não pensa menos. Talvez pense, mesmo, mais. Em todo o caso, pensa de outra forma. E esse 'dito de outro modo' deve ser escutado e assumido pela razão. Que algumas formas de sofrimento

⁶⁹ Id., 663.

⁷⁰ Cf.: Id., 661.

derrotam a razão na procura de coerência argumentativa e lógica não pode significar, em caso algum, que esta se deve desviar das questões que colocaram a sua própria investigação a caminho»⁷¹.

No interior dessa linguagem diferente, que provoca constantemente o próprio pensar, alterando-o, situa-se a estrutura linguística — correspondente a uma determinada atitude — da chamada «oração original, ao estilo de grito, que escapa à minha dor... Na dor obtusa da minha miséria pode acordar a dor, com sentido, da misericórdia pela miséria do outro homem»⁷². E é pela via dessa nova estrutura linguística que a questão da teodiceia terá que escolher o seu estreito caminho. A hipótese de J. Greisch é precisamente que «esta 'oração original' constitui o nó irreduzível daquilo que, no seguimento de Kant, se poderia chamar *teodiceia autêntica*»⁷³.

O sofrer assume, assim, uma configuração muito específica: o sofrer *com* o sofrimento do outro, que se torna mesmo num sofrer *pelo* outro⁷⁴. A solidariedade sofredora com o outro sofredor — substituição no sofrimento — será, então, o *bem* que promete a superação do *mal*, prometendo a salvação — na *esperança*. Não se trata de uma supremacia do bem (positivo) sobre o mal (negativo), do ponto de vista meramente factual, mas sim escatológico, pois uma *visão positiva* da realidade, apesar de tudo, incorreria no grave perigo de esquecer a própria realidade, em nome da idealidade⁷⁵. Esperamos o positivo, para o sofrimento do outro inocente; não temos o direito de sacrificar esse sofrimento à positividade abstracta do ser — nisto se mede a dimensão de esperança da solidariedade com as vítimas inúteis. E não por mera «honestidade»⁷⁶ intelectual ou de outro género, senão por profunda exigência ético-ontológica (anterior a toda a atitude honesta, embora nela se articule).

Mas a solidariedade sofredora com as vítimas do passado só é possível na *memória*. Sendo assim, a íntima união entre memória e esperança é que constitui a proposta mais adequada, para dar algum sentido ao fenómeno do mal. Se é verdade que o mal implica e provoca, como reacção, a utopia, mais que a política (E. Bloch), isto é, a esperança, mais que a mera acção prática, o certo é que a

⁷¹ Id., 664.

⁷² E. LEVINAS, in: «Les nouveaux cahiers», 85 (1986) 16.

⁷³ J. GREISCH, *op. cit.*, 664.

⁷⁴ Cf.: E. LEVINAS, *La souffrance inutile...*

⁷⁵ Cf.: A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la salvación*, Santander, 1995, 117ss.

⁷⁶ Cf.: Id., 119.

utopia, enquanto tal, levanta inúmeras aporias, das quais a mais gritante resulta da sua confrontação com a realidade, que muitas vezes a crucifica.

Essas aporias vêm completar as aporias da razão pura, da razão prática e mesmo da razão comunicativa. Se uma razão utópica (Bloch) e uma razão anamnética (Metz) ultrapassam de longe as anteriores aporias, o certo é que elas mesmas se encontram ainda cativas da aporia da imanência, que é precisamente a aporia do absurdo — ou, pelo menos, a aporia da ambiguidade — a não ser que sejam superadas pela transcendência do concreto. O «apriori do sofrimento»⁷⁷, só por si, significa uma profunda superação da própria modernidade e dos seus esquemas de pensamento, mas não consegue superar o profundo absurdo da realidade assim concebida.

A proposta teológica do cristianismo não está, contudo, muito distante. Apenas fornece a «razão» concreta dessa esperança e a referência concreta de toda a memória: Jesus Cristo. A utopia tornar-se-á, então, topia, sem poder prescindir da esperança e da memória — e superando, assim, as aporias da utopia, assim como as de toda a forma de razão e discurso — mas não propriamente numa «síntese definitiva de sentido», que resolvesse a «contradição»⁷⁸ lógica que nos aflige, senão precisamente sem essa síntese, isto é, pela mera aniquilação do mal e justificação das vítimas.

2. «*Ut quid dereliquisti me?*»

1. O mal constitui, como se viu no percurso feito pela filosofia, o extremo da questão crítica, articulado na pergunta limite, que parece só poder ser respondida pelo absurdo — isto é, pela não-resposta. Mas, nessa questão limite, coincidem o crente e o não crente — coincidem, mesmo, o próprio Deus e o próprio ser humano, como na questão de Jesus Cristo: «*Ut quid dereliquisti me? — Porque me abandonaste?*» (Mc 15,34; Mt 27,46). Como tal, trata-se de um questionar em que se tornam irrisórias, obsoletas mesmo, todas as possíveis distinções entre filosofia e teologia — e no qual se superam, também, as distinções entre o que até aqui foi dito e o que ainda se dirá. «O questionar até ao fim torna-se lugar do amor

⁷⁷ Cf.: J. B. METZ, *Religion und Politik...*, 271.

⁷⁸ Cf.: A. TORRES QUEIRUGA, *op. cit.*, 120.

até ao fim... No 'Ecce homo' acontece, também, um 'Ecce philosophia'⁷⁹. Como tal, nenhuma teologia pode abdicar dessa questão, enquanto impulso de um questionar constante, que engloba um questionar-se a si mesma, ou mesmo um constante colocar-se em questão, na sua qualidade de linguagem sobre Deus.

De facto, enquanto linguagem sobre Deus, a teologia não pode esquecer a realidade do sofrimento inútil do outro inocente, nem a linguagem que o articula e que constantemente quebra a tendência sistematizante que a possa afectar — precisamente por ser, sempre e em todos os sentidos, uma linguagem da interrupção, da ruptura⁸⁰. Como tal, nenhuma teologia pode contornar a incómoda questão: «Como falar de Deus, frente à abismal história do sofrimento do mundo...?» E não se trata, aqui, de uma questão meramente lateral, no aparentemente inabalável edifício teológico, senão da questão precisamente central: «Ela é 'a' questão escatológica, a questão à qual a teologia não elabora um resposta que tudo reconcilie, mas para a qual procura, sempre de novo, uma linguagem, para a tornar inesquecível»⁸¹.

2. Mas o lugar do mal e do sofrimento na teologia, sem deixar de desempenhar este papel fundamental e inadiável, pode assumir ainda um outro aspecto: o do discurso sobre o sofrimento do próprio Deus, enquanto revelado e presente, como Deus crucificado, em Jesus Cristo⁸². Só que o discurso teológico sobre o sofrimento do próprio Deus, em Jesus Cristo, não pode ser transformado numa nova forma de gnose, que resolva a questão especulativa do sofrimento e do mal, inserindo-o na própria Trindade (ou, como já se

⁷⁹ K. HEMMERLE, *Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie*, in: «Philosophisches Jahrbuch» 84 (1977) 229-241, 233.

⁸⁰ No sentido em que J. B. METZ, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in: ID. (Ed.), *Landschaft...*, 81, se lhe refere, partindo do caso emblemático de Auschwitz: «Auschwitz assinala, para mim, um sobressalto para além de toda teologia habitual, um sobressalto que mostra ser vazio e cego todo o discurso sobre Deus desenraizado da situação... Pode a teologia, que merece esse nome, após essa catástrofe, continuar simplesmente a falar, insensível, de Deus e do ser humano, como se, frente a semelhante catástrofe, a pressuposta inocência das nossas palavras humanas não tivesse que ser reexaminada?»

⁸¹ Id., 82.

⁸² Casos paradigmáticos de uma «Teologia da Cruz» são, sem dúvida: H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in: «Mysterium Salutis» III/2, Einsiedeln/Zürich/Köln, 1965ss, 133-326; J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München, 1972; E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1977.

viu, numa espécie de «quaternidade», daí resultante), senão que terá que interpretar a paixão / patia de Deus (*passio* ou *pathos*) como com-paixão (*cum+passio*) / sim-patia (*syn+pathos*) em relação ao ser humano sofredor, enquanto vítima inocente. Isto é, a paixão não resolve nada em si mesma, se for concebida como se de um elemento ele mesmo divino se tratasse (o que, aliás, constituiria profunda aberração teológica, de graves consequências humanas). O sofrimento de Deus, assumido como solidariedade com o outro sofredor inocentemente, em Jesus Cristo, tornou-se força de vida e de libertação do próprio sofrimento. Em Jesus Cristo, Deus manifestou-se radicalmente contra o mal. Sem o justificar ou explicar, supera-o. O facto de Deus, em Jesus Cristo, ter assumido a condição de vítima, sofrendo com e por todas as vítimas inocentes, não significa, pois, que tenha aceite o sofrimento dessas vítimas — nem o mal, enquanto fenómeno enigmático. Assumir não é o mesmo que aceitar — muito menos significa amar o que se assume; viver livremente a condição de vítima não é o mesmo que estar de acordo com essa condição — no caso, significa assumir uma condição que é encarada, radicalmente, como irreduzível escândalo. «Jesus de modo algum aparece em convívio com o mal — nem sequer através das distinções entre ‘permitir’ e ‘querer’ — senão em radical oposição a ele: se o mal está aí, no mundo, está *contra* Jesus e Jesus está *contra* ele»⁸³.

Desse modo prático e se quisermos retomar o problema clássico da teodiceia como pano de fundo, Deus, mais do que ser justificado pela razão humana, num tribunal estritamente lógico-racional, justifica-se a si mesmo frente ao fenómeno absurdo do mal, pela

⁸³ A. TORRES QUEIRUGA, *op. cit.*, 131. E se, em Jesus Cristo, se revela Deus, na sua plenitude, então isso significa que Deus é e está, radicalmente, contra o mal — ao contrário da imagem de «Deus-Pai», sedento de sangue e sofrimento, que anima o tão polémico romance de J. SARAGAMO, *O Evangelho segundo Jesus Cristo* (o qual mereceria uma leitura teológica, neste sentido, não apenas como crítica do próprio romance, mas mais como crítica da «teologia» que lhe deu origem). Mas essa imagem não está muito distante — embora por vias distintas, muito mais complexas e subtis — da proposta de uma determinada «teologia do crucificado», tal como foi apresentada por J. MOLTSMANN, *op. cit.*, a qual parece tornar o sofrimento algo intrínseco ou essencial ao próprio Deus — ou, pelo menos, algo que se torna por Ele querido ou mesmo amado, na cruz. Se é certo não ser essa a intenção central dessa teologia, não se pode iludir, contudo, esse sua tendência. De facto, pretendendo salientar o papel da cruz na teologia — e no próprio Deus — Moltmann acaba por se aproximar muito da solução criticada por Kant (segundo a qual «o crime não se deu»). Se a cruz — enquanto símbolo do sofrimento humano e divino — acaba por

via do excesso libertador, que supera todas as lógicas imanentes⁸⁴. Nesse sentido, Jesus Cristo constitui uma espécie de «resposta» indirecta à questão levantada pelo mal. Mas uma resposta que não o explica ou justifica, senão que lhe dá sentido⁸⁵. E trata-se, como vimos, de um sentido do *sem-sentido*. Isto é, da manifestação do mal como absurdo, como caos da nossa realidade, a ser superado pela força criadora e recriadora de Deus. Como tal, esse sentido nem sequer pode significar uma aceitação da inevitabilidade (=necessidade!?) do mal, em virtude da finitude da Criação⁸⁶. Significa, antes, o máximo desvelamento ou denúncia do carácter absurdo, inaceitável, de todo o mal radical. E nunca seria pensável — e porquê desejável, pois de onde o desejo? — uma superação do mal que não passasse, antes de tudo, pela manifestação da sua absurdidade, em relação à própria Criação e ao seu Criador.

3. A par desta problemática, será importante abordar uma outra — mais «tipicamente» cristã, se assim quisermos. De facto, com base na concepção de um Deus misericordioso, revelado em Jesus Cristo, muitas vezes o cristianismo pretende ver superada a questão mais categorial e limitada da justiça, na denúncia de

ser querida, amada e assumida, não se anula assim o escândalo do sofrimento inocente? Não se aplica aqui, paradoxalmente, o veredicto de Metz (*Theodizee-empfindliche...*, 84): «Quem, por exemplo, escuta o discurso teológico sobre a ressurreição de Cristo de tal forma que, nele, o grito do crucificado se tornou inaudível, esse não escuta teologia, mas sim mitologia, não o Evangelho, mas um mito do vencedor»? Não terá esquecido a «teologia do crucificado» de Moltmann o *grito* do próprio crucificado, dissolvendo-o num sentido global da própria história trinitária?

⁸⁴ Cf.: W. PANNENBERG, *Systematische Theologie III*, Göttingen, 1993, esp. 667ss.

⁸⁵ É importante manter a distinção entre explicação de algo (que responde a todos os problemas levantados, justificando, pela via da causalidade, qualquer realidade) e sentido de algo (que lhe marca a sua orientação básica, ainda que seja uma orientação para um futuro em aberto, que não justifica necessariamente o existente).

⁸⁶ Como defende Torres Queiruga, o qual nos parece manter-se cativo de uma explicação idealista, que acaba por enquadrar o mal como algo necessário, no melhor dos mundo possíveis, muito à tradicional e problemática maneira de Leibniz. Cf.: J. SPLETT, *Gotteserfahrung...*, 244s: «Nem a culpa nem o sofrimento permitem interpretar a finitude, como tal, tragicamente. Não a culpa, porque então já não seria culpa: isto é, que-não-deve-ser e que-não-tem-que-ser. Não o sofrimento..., porque não pareceria tão que-não-deve-ser, como de facto se nos manifesta... A tese do 'malum metaphysicum' é, assim, recusada...» E é precisamente a não identidade entre o conceito de finitude e a finitude ambígua, que factualmente experimentamos, que se encontra na origem do desejo de salvação — e da experiência subjectiva do sofrimento. De facto, como chegaríamos nós a sofrer com o mal, se ele pertencesse, necessariamente, à nossa natureza finita?

situações humanas de vitimação de inocentes. Ora, trata-se de uma falsa contraposição entre misericórdia e justiça, sobretudo causada por uma leitura redutora desta segunda. Se é verdade que a misericórdia de Deus excede os esquemas habituais de justiça que as sociedades humanas auto-constroem, esse excesso deve ser entendido, precisamente, como excesso e não como defeito. Ou será que, com base no recurso ao Deus misericordioso, se chegará a uma curiosa mas arrepiante inversão da máxima de Dostoievski: «Se Deus existe, tudo é permitido»? Ora, a parecida máxima de Agostinho — «Ama e faz o que quiseres» — de modo nenhum se pode identificar com essa pretensa anulação das diferenças entre os actos humanos. E é, precisamente, nessa máxima que se revela o excesso da misericórdia gratuita (*charis* ou *agapê*) de Deus, excesso que provoca uma justiça muito mais exigente do que qualquer justiça distributiva jurídica, como a que normalmente ligamos a esse conceito.

Nesse sentido, o excesso da misericórdia de Deus, em relação aos esquemas justiceiros meramente humanos, convoca-nos a uma justiça muito mais profunda, porque «excessiva». Assim se evitaria uma contraposição entre justiça e caridade⁸⁷. É claro que o «excesso» da misericórdia divina nos deve recordar, constantemente, a dimensão, também excessiva, do perdão — «Pai, perdoai-lhes, porque não sabem o que fazem» (Lc 23,34) — que coloca em causa, superando-os, o nosso saber e agir, assim como o nossos juízos limitados, em relação aos culpados das situações injustas. Mas isso não significa, de modo algum, uma debilitação do empenhamento em favor das vítimas, que se situa muito para além da mera identificação dos culpados — e mesmo que esse empenhamento tenha que passar, muitas vezes, pela denúncia (humana, por isso sujeita à falibilidade) de situações, estruturas e mesmo pessoas.

Neste contexto, será importante distinguir entre perdão e des-culpa. Perdoar implica, sempre, reconhecer e nomear a culpa. Des-culpar é eliminá-la, antes de a aceitar. Mas só o perdão se adequa à liberdade e dignidade do ser humano, mesmo ou sobretudo do próprio culpado. Só o perdão, que assume a culpa, possibilita uma autêntica superação do culpabilização e de toda a retribuição⁸⁸. Mas só o perdão possibilita, também, o profundo empenho na superação das situações de injustiça provocadas pela culpa.

⁸⁷ Cf.: A. GESCHÉ, *Deus para pensar I. O mal*, Lisboa, 1996, esp. 89ss.

⁸⁸ Cf.: J. SPLETT, *Denken vor Gott*, Frankfurt a. M., 1996, 119.

Convoca-nos, portanto, a uma radicalização da luta contra o mal, no seu rosto de vitimação dos inocentes. Caso contrário, reduziríamos a misericórdia divina, ou a um ideal distante, sem pertinência possível para o ser humano, ou a um factor alienante, em relação a qualquer intervenção profética nas situações concretas de sofrimento injusto — o que, aliás, mais não seria do que a mesma moeda, com duas faces distintas.

4. Se é verdade que seria impensável uma revelação e actuação de Deus em total oposição à sua Criação, o certo é que, em relação ao mal, só podemos pensar essa acção como ruptura, condenação e superação (na linha, já referida, de K. Barth). A dimensão dialéctica, negativa, por assim dizer condenatória, da Incarnação é radical, em relação ao problema do mal, estabelecendo, assim, a sua definitiva absurdidade e inaceitabilidade — o seu carácter escandaloso⁸⁹. Mas, por outro lado ou para além dessa ruptura, se é verdade que Deus se justifica a si mesmo, também o é que ele se justifica em nós, de tal forma que, não apenas a nossa actividade prática de luta contra o mal, mas também a nossa actividade pensante de justificação de Deus devem realizar-se como correspondência (analogia) a essa auto-justificação de Deus. E essa correspondência dá-se sempre na orientação pela e para a «ideia de Infinito em nós»⁹⁰, a qual constitui a própria origem — em nós, mas não a partir de nós — da nossa questão, frente ao mal, alimentando-nos o constante e insaciável desejo de uma superação do mesmo. Nesse sentido, a posição de Deus frente ao mal, revelada e tornada activa em Jesus Cristo, não é mera posição de imediatismo pragmatista, senão que insere na realidade criada — na qual o mal marca presença iniludível — um germen de sentido global, enraizado no mais profundo do ser humano, enquanto criatura.

3. «*In manus tuas...*»

Precisamente enquanto germen de sentido, a revelação e acção de Deus em Jesus Cristo inaugura a esperança possível e urgente, sem a qual nenhum presente nem nenhum passado seriam, eles

⁸⁹ Muito à semelhança da atitude defendida por Camus para o homem absurdo, em constante revolta, já não para com o Criador, mas para com o que, na Criação, contradiz a própria Criação (Cf.: A. CAMUS, *O mito de Sísifo*; ID., *A peste*).

⁹⁰ Cf.: E. LEVINAS, *Entre nous*, Paris, 1991; ID., *De Dieu qui vient à l'idée*.

próprios, possíveis; enquanto presença já inaugurada, orienta-nos para a memória, como fundamento da esperança e sem a qual nenhum futuro teria sentido. O infinito que passa e em cujo rasto vivemos, pensando, agindo e sentindo, situa-se, pois, entre *memória* e *esperança*, entre *anamnese* e *escatologia*.

a) No primeiro caso, reafirma-se, neste contexto específico, a primazia da tradição judaica sobre a tradição grega e moderna, na medida em que é concedido lugar eminente à chamada «razão anamnética». O verdadeiro motor da história, porque possibilitador do futuro, é a memória do sofrimento da vítimas inocentes, mesmo ou sobretudo a daquelas que a história universal terá esquecido. Essa memória, por seu turno, coloca no seu próprio centro o outro sofredor, e não o moderno sujeito autárquico, auto-suficiente e dominador da realidade. A memória torna-se, assim, memória das «paixões», das histórias do sofrimento alheio, cuja voz pretende ser.

Levanta-se, contudo, a questão de saber se o acento está no sofrimento, enquanto tal, ou na alteridade do outro, enquanto tal? Talvez esteja, precisamente, nas duas coisas, pois sofrimento, sem alteridade, não conduz à solidariedade com o que sofre, senão que encerra no próprio sofrimento ou no sofrimento próprio; e alteridade, sem a marca do sofrimento, permanece ambígua, pois o algoz também é outro. Daí que se afirme a autoridade do outro sofredor, como superior critério, em relação a qualquer sistema e a qualquer projecto prático (sejam eles filosóficos, teológicos ou políticos). Metz, em cuja perspectiva directamente me inspiro, chega mesmo a falar, como se viu, de um *apriori* do sofrimento — em vez do da compreensão, que ainda animaria os projectos hermenêuticos do nosso século, os quais não se encontram de todo livres de idealismo⁹¹.

b) Mas a memória só adquire significado libertador se for animada pela *esperança*, caso contrário não conseguia libertar-se do círculo fechado do sofrimento real e do sofrimento lembrado — por isso mesmo, repetido, na memória. A *esperança* torna-se, assim, no pólo que torna a memória eficaz, libertando-a do perigo desse círculo vitimador e desesperado, assim como a memória constitui o pólo que liberta a esperança da mera ilusão utópica e das suas profundas aporias.

⁹¹ Cf.: J. B. METZ, *Religion und Politik...*, 271. Cf., sobre a categoria da memória: ID., *Der Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz, 41995, esp. 177ss.

Ora, o tempo marcado pela memória e pela esperança é, também, um tempo sempre marcado por uma presença ausente. Como tal, é um tempo que não elimina o questionar — sobretudo o questionar(-se), frente ao fenómeno-enigma do mal e do sofrimento. Trata-se, antes, de um tempo favorável àquilo que poderia chamar-se «liturgia da questão», acompanhada de uma «estética da questão». A questão torna-se, assim, o cerne da celebração do próprio Deus, a qual se assume como *leitourgia* da sua alteridade específica, que provoca a questão e nunca é abarcada por resposta alguma; e torna-se, também, o cerne de toda a estética, a qual se transforma em poética da luta contra o mal, em *poiesis* da libertação do mal: «Não há uma estética do mal — isso seria uma blasfémia; mas há uma estética da salvação do mal»⁹².

Chegados a este ponto da reflexão — exageradamente breve, para tão vasto tema, mas que também nenhum prolongamento infindo permitiria esgotar — estaremos em condições de repensar a interrogação do título, propositadamente colocada entre parêntesis. Mas porquê assim? Não deveria tratar-se, antes e na linha da teodiceia clássica, de uma pergunta meramente retórica, claramente destinada a uma resposta negativa?

Não me parece, e penso que as linhas precedentes o justificam suficientemente. De facto, o «Deus em questão» do título constitui uma expressão ambígua. Pode ser lida no sentido de negação, isto é, como sinónimo de negação da «existência» de Deus. Mas essa leitura seria demasiado precipitada e pouco fiel à letra — pelo menos, a algumas das ressonâncias da letra. Colocar Deus em questão não precisa de significar «pôr em causa a sua existência», mas, precisamente, questionar Deus. A questão orienta-se, não ao pensamento, acerca de Deus, frente ao mal, mas directamente a Deus, frente ao mal, que assalta o pensamento.

Sendo assim e após tudo o que foi dito, penso que podemos perfeitamente eliminar a interrogação e interpretar o mal, precisamente, como uma sentida questão que ao próprio Deus colocamos — já no presente, cada vez que acontece o mal radical, e não apenas na visão beatífica, como pretendia o grande Romano

⁹² A. GESCHÉ, *O mal*, 147. Cf., em sentido semelhante, a interessante observação de E. WIESEL, *O esquecido*, Lisboa 1995, 140: «Jeremias era militante político; mas o que é que nos resta dele? O político? Não: o poeta».

Guardini⁹³. Nesse questionamento — que pode assumir dimensão de queixa ou mesmo de protesto — enraíza-se uma forma profunda — senão a mais profunda — de «oração», enquanto linguagem mais apropriada para articular o próprio fenómeno e a sua repercussão na consciência. A questão provoca e desemboca, necessariamente, num grito de protesto contra o negativo da própria história⁹⁴. Trata-se da forma de linguagem, para além do resto, mais adequada ao próprio ser humano. De facto, «deste modo, não só mantém a sua dignidade de homem ofendido pelo mal, mas também o respeito por um Deus em quem ele continua a acreditar e a quem se sente com direito de questionar»⁹⁵. Supera-se, assim, o silêncio e o esquecimento, ao qual sucumbiriam, de forma definitiva, todas as vítimas inocentes e, com elas, nós mesmos e o universo inteiro: «Mesmo que Tu mês esqueças, Deus, eu recuso-me a esquecer-Te»⁹⁶.

«Mesmo que tu me esqueças»... Nestas palavras arrepiantes, aflora o mistério da ausência de Deus — ou melhor, do Deus ausente, que não deixa de ser ou estar, mesmo como ausente⁹⁷. Onde estava Deus em Auschwitz? Estaria do lado dos verdugos? Ou estaria simplesmente ausente, por esquecimento, desinteresse, ou simples inexistência? A resposta soa surpreendente: Estava lá, nas vítimas: «Está ali, pendurado no patíbulo...»⁹⁸. Ausente como

⁹³ O qual terá dito, no leito de morte, que «não deixaria apenas que lhe colcassem questões, no juízo final, mas que também ele próprio perguntaria; e esperava, confiante, que o Anjo não lhe negaria a verdadeira resposta à questão que nenhum livro, nem mesmo a Escritura, nenhum dogma e nenhum magistério, nenhuma 'teodiceia' nem teologia, nem mesmo a sua, lhe puderam responder: porquê, Deus, os terríveis caminhos [Umwege = desvios] para a salvação, o sofrimento dos inocentes, a culpa?» (E. BISER, *Interpretation und Veränderung*, Paderborn, 1979, 132-133).

⁹⁴ Sobre o significado da «oração», enquanto clamor originário em nome das vítimas sem voz, cf.: J. B. METZ, *Theodizee-empfindliche...*, esp. 97ss: «A linguagem da oração é, não só mais universal, mas também mais tensa e dramática, mais revolucionária e radical que a linguagem da teologia adocicada».

⁹⁵ A. GESCHÉ, *O mal*, 28; Cf.: J. SPLETT, *Serviço racional e serviço da razão*, in: «Revista Portuguesa de Filosofia» 51, 1995, 25-42, 39, nota 38: «No entanto, note-se que não foi tanto a negação de Deus, mas a afirmação da sua ausência (1Re 18, 27) ou impotência que retirou a Job o último que lhe restava: a sua dignidade; de facto, faz do seu protesto loucura de criança que bate na mesa em que se magoou».

⁹⁶ E. WIESEL, *O esquecido*, 12.

⁹⁷ Cf.: Job 23, 8-9 — Job encontra, em toda a parte, o Deus ausente! (Cf.: H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit III*, 3, 1, Einsiedeln, 1969, 262s; PH. NEMO, *Job et l'excès du mal*, Paris, 1978, 192ss).

⁹⁸ E. WIESEL, *Night*, 1969, 76.

Deus controlador, vencedor, vingador, justiceiro⁹⁹ — mas presente como vítima, numa aliança que só nos possibilita vê-lo, pressenti-lo, vivê-lo, amá-lo nas próprias vítimas.

A resposta ao sofrimento é, pois e sempre, uma resposta a um apelo, o apelo das vítimas inocentes. E, enquanto resposta a um rosto sofredor, constitui uma proposta, um germen de salvação, uma promessa de futuro, apesar da absurdidade do presente. «Só o excesso de uma beatitude... responderá ao excesso do mal»¹⁰⁰. Mas trata-se de uma resposta e de uma promessa que vivem de uma resposta e de uma promessa «maiores». O próprio apelo à solidariedade com as vítimas «seria sem sentido sem a *promessa* de um futuro que espera, não apenas os lutadores, mas também os sem-ajuda, que se encontram de tal maneira 'no escuro', que nem sequer se luta *por* eles... Se apenas tivéssemos a nossa luta e nenhuma promessa mais alta, tudo estaria perdido»¹⁰¹. A solidariedade com as vítimas inocentes torna-se, assim, oração, um *kyrie* em nome das vítimas, dirigido ao único que pode superar a própria morte e todo o sofrimento — oração que brota do mais íntimo de todo o ser humano que se sente profundamente atingido e envolvido no sofrimento dos outros:

Kyrie

«Em nome dos que choram,
 Dos que sofrem,
 Dos que acendem de noite o facho da revolta
 E que de noite morrem,
 Com a esperança nos olhos e arames em volta.

Em nome dos que sonham com palavras
 De amor e paz que nunca foram ditas,

⁹⁹ Cf.: Job 19, 7: «Se grito à violência, nenhuma resposta; se apelo a ela, nenhum juízo».

¹⁰⁰ PH. NEMO, *op. cit.*, 231.

¹⁰¹ J. SPLETT, *Gotteserfahrung...*, 252. Nesse sentido, seria de colocar uma inevitável questão à resposta de E. Wiesel: Estará ele apenas nas vítimas? Ou também naqueles que, já no local, responderam ao seu apelo (precisamente na resposta do bem, ao excesso do mal)? Ou, ainda, como «alvo» (um Tu) da oração (seja grito de protesto, ou apelo de libertação), de umas e de outros? Ou, ainda, como esperança última de todos?

Em nome dos que rezam em silêncio
E falam em silêncio
E estendem em silêncio as duas mãos aflitas.

Em nome dos que pedem em segredo
A esmola que os humilha e os destrói
E devoram as lágrimas e o medo
Quando a fome lhes dói.

Em nome dos que dormem ao relento
Numa cama de chuva com lençóis de vento
O sono da miséria, terrível e profundo.

Em nome destes teus filhos que esqueceste,
Filho de Deus que nunca mais nasceste.
Volta outra vez ao mundo!¹⁰²

Um *kyrie* profundamente *teo-lógico*, este; porque feito de um discurso animado pelo sofrimento do outro, dirigido ao próprio Deus. Um discurso próprio de quem d'Ele — ou melhor, a Ele — fala correctamente, como Job. A *teo-logia* — isto é, o discurso sobre Deus e a Deus — torna-se, assim, mais do que uma justificação ou uma «desculpa» racional de Deus, frente ao sofrimento inocente¹⁰³, um «grito pela salvação dos outros, dos que sofrem injustamente, das vítimas e dos vencidos na nossa história»¹⁰⁴.

Mas, sendo assim, também a questão essencial e imortal que a Deus colocamos pode assumir um fisionomia distinta. Não será ela, antes de mais, a questão que Deus, no nosso próprio questionar, originariamente nos coloca — como no caso emblemático do diálogo de Deus com Job. Não será, então, todo o questionar que ao próprio Deus dirigimos, sobretudo por causa do mal radical, sempre já uma forma (questionante) de resposta à questão do próprio Deus, que nos convoca a ser — precisamente, apesar do e contra o mal? Sendo assim, o mal não conduz, apenas nem originariamente, a colocar Deus em questão, mas sim o próprio homem. O mal: precisamente o homem questionado sem tréguas: «Quem és tu?», «Onde estavas tu?», «Que sabes tu?», «Que podes tu?»¹⁰⁵.

¹⁰² ARY DOS SANTOS, in: *20 anos de poesia*.

¹⁰³ Que, aliás, parece conduzir sempre apenas à única «desculpa» possível: a da sua inexistência...

¹⁰⁴ J. B. METZ, *Theodizee-empfindliche...*, 82.

¹⁰⁵ Cf.: W. VOGELS, *op. cit.*, 229.

Única resposta possível, porque cor-respondente e responsável: a esperança. E a mesma força, com que exigimos uma resposta de Deus, marca a exigência e a urgência dessa «resposta» da nossa parte — que pode ser feita de um silêncio eloquente ou de um grito da memória.

Se é verdade que as questões permanecem em aberto, não se trata de uma abertura qualquer, senão de uma promessa de solidariedade, enquanto presença/epifania do Deus ausente, enquanto promessa de libertação definitiva, na esperança do Deus que vem (e não apenas que virá); promessa e esperança que irrompe em cada acto libertador e solidário concreto: «*Si deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?*»¹⁰⁶. O clamor em nome das vítimas — que retoma o «*ut quid...?*», o «*lema...?*», o «*porquê...?*» do próprio Cristo sofredor — torna-se, assim, não o contraponto, mais a epifania propriamente dita do «*in manus tuas...*» do mesmo Cristo. Memória e esperança aliam-se, aí, para construir o único presente responsável — isto é, cor-respondente à dor do outro e à promessa de libertação; cor-respondente (análogo) ao próprio Deus, que sofre e liberta.

Assistimos, assim, a uma radical transformação do questionar, provocado originariamente pela questão do mal. De um questionar *contra Deum* — ou, inversa mas paralelamente, *pro Deo*, isto é, em sua defesa — passou-se a um questionar *ad Deum*, isto é, a uma questão colocada ao próprio Deus, a qual se tornou, passando por uma questão *in Deo*, numa questão que, *cum Deo*, é colocada ao próprio mal¹⁰⁷. Ora, se «Deus em questão» se transformou em «o mal em questão», não será que esse colocar-em-questão do próprio mal se nos apresenta como um questionar, no qual se nos revela, agindo, o próprio Deus? Nesse caso, para além de constituir uma questão em Deus ou um questionamento ao próprio Deus, trata-se de uma presença de Deus no próprio questionar. Para além da *questio ad Deum, in Deo* ou *cum Deo*, é sobretudo uma manifestação de *Deus in quaestione* — Deus em (na) questão.

JOÃO DUQUE

¹⁰⁶ BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, I, pr. 4.

¹⁰⁷ Sobre estes «tópicos» da questão do mal, cf.: A. GESCHÉ, *O mal*, esp. 15ss.