

# *Unde male faciamus?* **Ricoeur, Agostinho e o Problema do Mal**

## *Unde Male faciamus? Ricouer, Augutine and the Problem of Evil*

Bernardo Ferro  
Universidade Nova de Lisboa

### **Resumo**

De onde vem o mal? Como pode a prática do mal coadunar-se com a ideia de um Deus misericordioso e onipotente? Estas e outras interrogações animaram o debate filosófico durante séculos, do legado platónico e plotiniano ao cristianismo medieval e ao modelo formal da teodiceia. O presente estudo partirá dos escritos hermenêuticos de Paul Ricoeur para reconstituir algo como uma breve história do mal e das suas formulações. Enquanto para Ricoeur a herança leibniziana confina o problema do mal a um horizonte estritamente lógico, as leituras paulina e, sobretudo, augustiniana mantêm-se fiéis à sua raiz ontológica. Todavia, apesar da sua riqueza, a resposta augustiniana é consideravelmente ambígua. Consoante os textos e os seus destinatários, Agostinho parece oscilar entre a imagem clássica de uma *harmonia mundi* e uma concepção hereditária do pecado que transcende a cosmologia neoplatónica e funda um novo olhar sobre a natureza humana.

### **Palavras-chave**

Agostinho, Ricoeur, mal, liberdade, pecado, teodiceia, Filosofia da Religião.

## **Abstract**

Where does evil come from? How can the practice of evil be reconciled with the idea of a merciful and almighty god? These and other questions have fuelled the philosophical debate for centuries, from the Platonic and Plotinian legacies to medieval Christianity and the formal notion of *theodicy*. This paper will use Paul Ricoeur's hermeneutical writings as a starting point to retrace the history of evil and its various formulations. Whereas, for Ricoeur, the Leibnizian legacy reduces evil to a merely logical problem, St. Paul's and St. Augustine's readings remain faithful to its ontological foundation. However, despite its richness, the Augustinian answer is rather ambiguous. Depending on the texts and their intended readers, Augustine seems to oscillate between the classical image of *harmonia mundi* and a hereditary conception of sin which transcends Neoplatonic cosmology and gives rise to an altogether new understanding of human nature.

## **Keywords**

Augustine, Ricoeur, evil, freedom, sin, theodicy, Philosophy of Religion.

*Mais quand j'ai pensé de plus près, et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir les raisons, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près.*

Pascal, *Pensées* (Laf. §§136-139)

De onde vem o mal? Como pode a prática do mal coadunar-se com a ideia de um Deus misericordioso e onipotente? Numa conferência proferida em 1985 na Universidade de Lausanne, Paul Ricoeur chamou a atenção para a exigência de coerência lógica que presidiu, de um modo geral, a todos os empreendimentos modernos de resolução do problema do mal. Com efeito, ainda que grande parte da teologia cristã da Idade Média possa ser reconduzida ao modelo formal da *teodiceia*, a fixação definitiva desse modelo deve-se a

Leibniz e à tradição metafísica pré-kantiana, dominada por um imperativo de sistematização que perpassaria todas áreas do saber filosófico. Em Leibniz, mais ainda que no pensamento medieval, o problema do mal é, acima de tudo, um problema de coerência e a sua resolução deve satisfazer as exigências lógicas de não-contradição e totalidade sistemática. As inquietações testemunhadas por Agostinho de Hipona nas suas cartas e nos seus diálogos, ou o conjunto de aporias discutidas no *corpus* tomista – encaradas como obstáculos formais a uma adesão fiduciária primeira, anterior a todo o raciocínio lógico –, convertem-se para os modernos nas proposições lógicas que a teodiceia deve conseguir conciliar, a saber (a) que *Deus é onnipotente*, (b) que *Deus é absolutamente bom* e (c) que *o mal existe*. Em busca de uma solução cabal para o problema, a teodiceia não chega a pôr em causa o seu próprio modo de formulação, assente sobre uma visão onto-teológica da natureza humana que não corresponde, verdadeiramente, a uma abordagem original ou fundadora do problema, mas antes ao resultado de um avançado estágio de especulação teórica.

## I. Ricoeur e o problema do mal

Segundo Ricoeur, para compreender a complexidade do problema há que proceder a uma análise fenomenológica da experiência do mal, considerada na sua dupla acepção de pecado e sofrimento. No primeiro caso, a expressão *mal moral* – ou o termo *pecado*, utilizado de forma genérica pela linguagem cristã – designa uma acção que se opõe ao código ético dominante de uma dada comunidade, sendo por isso susceptível de castigo ou imputação. O pecado considerado em si mesmo não implica, pois, a experiência do sofrimento, mas somente o reconhecimento de uma infracção. O *sofrimento*, por outro lado, refere-se a um decréscimo de prazer ou integridade física ou psíquica e as suas causas podem ser muito variadas. Ao contrário do pecado, entendido como um mal *infligido*, o sofrimento designa geralmente um mal *sofrido*. A sua experiência não releva necessariamente de um castigo ou de uma punição e pode mesmo transcender por completo o comportamento ou a vontade do sujeito que sofre. É o caso das catástrofes naturais, das doenças, da aflição provocada pela morte de um familiar ou pela tomada de consciência da própria mortalidade.

No entanto, apesar da sua aparente heterogeneidade, ambos os fenómenos entram em jogo no problema mais vasto (e, como veremos, consideravelmente mais ambíguo) da *culpabilidade*, constituindo os dois pólos complementares de toda a especulação filosófica e teológica sobre o problema do mal. Em primeiro lugar, porque o castigo motivado pela infracção ou pelo pecado é, em si mesmo, uma forma de sofrimento, apresentando-se por

isso como um mal simultaneamente infligido e sofrido – ao sofrimento daquele é vítima de uma má-acção ou de um infortúnio, opõe-se o sofrimento do réu ou do condenado, cuja culpa se converte em punição ou remorso; em segundo lugar, porque o maior dos sofrimentos resulta sempre da acção dos homens – com efeito, enquanto que o mal natural é um mal anónimo e inimputável, o mal exercido pelo homem sobre o homem, devido ao seu carácter contingente, é o mais vil e o mais revoltante dos males. O lamento do fiel que ergue os olhos para o céu, dirigindo-se a um deus desconhecido, nada tem que ver com a revolta do escravo contra o senhor, motivada pela recusa ou pela impossibilidade de aceitar um determinado estado de coisas.

Com vista a uma melhor compreensão da oposição sofrimento/pecado, Ricoeur percorre brevemente a história da especulação sobre o mal, apontando quatro etapas distintas de formulação do problema: o mito, o “estado de sabedoria” que a ele se opõe, a gnose – e a “anti-gnose” augustiniana, na qual centraremos a nossa análise – e a *teodiceia*, que corresponde a um desenvolvimento da discussão sobre a natureza do mal iniciada por Agostinho.

### **a) O mal mitológico**

Mircea Eliade definiu o mito como “a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os seres divinos fizeram no começo do Tempo” (ELIADE, 1959, p. 107). Raiz primeira de todo o discurso religioso, a narrativa mitológica funda uma verdade original, proclamando a “aparição de uma nova situação cósmica ou de um acontecimento primordial. Trata-se, pois, da narração de uma criação: conta-se como qualquer coisa foi efectuada, como começou a ser” (*Ibid.*, p. 108). No caso do mal, o mito não se reduz, pois, a um relato fantástico ou romanesco, aduzido posteriormente a um mundo originalmente perfeito. Pelo contrário, e justamente devido ao seu papel fundador, a narrativa mitológica inscreve o mal na própria raiz da criação e faz derivar desse conflito o carácter variado e imprevisível do comportamento humano.

Para Ricoeur, o discurso mitológico corresponde à primeira forma de reconhecimento de uma *história do mal*, à qual podem ser reconduzidas todas as más-acções individuais. Ao eximir-se a si mesmo da autoria do mal, o homem mitológico renuncia à ideia radical – e insuportável – de um *mal absoluto* e converte-se no veículo de um conjunto de forças alheias à sua vontade. Em lugar de uma busca solitária do mal, encetada em oposição directa aos deuses e às próprias leis do universo, o pecado é o resultado de uma *queda* ou de uma *contaminação*. Aquele que peca fá-lo devido a um princípio maléfico cuja origem transcende

a dimensão histórica da sua existência. No entanto, se o discurso mitológico tende a esbater as fronteiras entre pecador e vítima, também aquele que sofre se converte, no plano do mito, em culpado. De facto, se todo o sofrimento implica uma expiação, e se a condição humana, na sua origem, é simultaneamente boa e má, o mal não corresponde, já, à punição de uma falta concreta, mas à expiação da totalidade da existência.

Além disso, tomando como referência os escritos sagrados da Índia e do extremo oriente, Ricoeur chama a atenção para o carácter experimental e propositadamente obscuro de toda a narração mitológica, marcada por uma riqueza temática e uma ambiguidade involgares. Para além do antropólogo e do historiador da religião, também o filósofo deve debruçar-se sobre esses *gesta* intemporais, não se limitando porém à mera catalogação de nomes ou signos fantásticos. Mais do que um estudo descritivo, a filosofia deve proceder a uma análise hermenêutica do problema do mal, procurando reconhecer por detrás de cada símbolo a marca de um anseio ou de uma aspiração humana.

## b) O mito desmistificado

À homogeneidade do mundo primitivo, o mito opõe a familiaridade de uma ordem. Enquanto que o homem primitivo se insurge cegamente contra a arbitrariedade de um mundo sem regras, o homem mitológico dirige os seus lamentos a um deus conhecido, sabendo-se parte de uma hierarquia universal. Todavia, apesar de lhe fornecer um contexto e uma orientação, a resposta mítica é, ainda, meramente descritiva; o seu domínio é o da pura etiologia e, por isso mesmo, as suas postulações não têm qualquer valor lógico ou argumentativo: “Uma vez *dito*, isto é, revelado, o mito torna-se verdade apodíctica: funda a verdade absoluta. *É assim porque foi dito que é assim*” (*Ibid.*, pp. 107-108). Ora, o *stade de sagesse* de que fala Ricoeur corresponde justamente ao colapso do programa axiomático da mitologia: não lhe bastando saber *como foi*, o homem quer saber *porque foi assim*, porque tomou o mal esta forma, porque escolheu este homem e não aquele.

A este respeito, interessa recordar Nietzsche e a sua análise sobre a fundamentação histórica do discurso mítico. No *Nascimento da Tragédia*, ao tratar o problema da decadência das antigas religiões místicas, Nietzsche faz alusão a este mesmo confronto e reconhece nele como que uma perda de inocência do homem mítico. Para Nietzsche, o discurso religioso é ameaçado quando “as proposições míticas que formam a base de uma religião chegam a ser sistematizadas, pelo intelecto e pelo rigor de um dogmatismo ortodoxo, na suma definitiva de acontecimentos históricos, e quando se começa a defender com inquietação

a credibilidade dos mitos, impedindo que eles naturalmente evoluam e se multipliquem; quando, numa palavra, desaparece o sentimento do mito para dar lugar à tendência para procurar os fundamentos históricos da religião.” (NIETZSCHE, 1872, p. 96)

Confrontada com o problema do mal, a sabedoria explica o sofrimento humano com base no modelo da *retribuição*, forjando desse modo a primeira e a mais elementar das visões morais do mundo. A adopção deste modelo implica, por um lado, que nenhum sofrimento é injusto ou gratuito, já que decorre sempre de uma falta cometida; e, por outro, que todos os que sofrem são necessariamente culpados. Mas visto que nem todo o sofrimento pode ser reconduzido a uma falta conhecida, o problema da arbitrariedade do mal não chega a ser eliminado e recai na alternativa mítica de uma expiação para a qual não existe qualquer explicação racional. Além disso, não é possível harmonizar a imponderabilidade da retribuição divina com a ideia nascente de uma ordem jurídica que distinga os *bons* dos *maus* e avalie a gravidade dos seus delitos, de modo a atribuir-lhes uma pena adequada. Com efeito, como assegurar o sucesso de um tal sistema se as próprias leis da natureza o contradizem a cada momento, premiando a inocência com a morte e concedendo a felicidade e a fortuna àqueles que não parecem merecê-las?

Um tão doloroso paradoxo gera, inevitavelmente, o inconformismo e a revolta; recusando-se a aceitar uma realidade tão singularmente avessa à mais rudimentar ideia de justiça, o homem interpela novamente os deuses e submete a legitimidade dos seus decretos a um exame racional. É essa incompreensão que alimenta o drama de Prometeu, primeira grande encenação do tema da revolta na história da cultura ocidental<sup>1</sup>; é ela, também, que serve de fundo à lamentação de Job, no qual Ricoeur reconhece o tipo exemplar do *juste souffrant*. Mas enquanto que o herói agrilhado de Ésquilo recusa, até ao fim, qualquer forma de redenção ou arrependimento, a parábola bíblica termina de modo bastante mais ambíguo: não recebendo de Deus uma resposta que afaste definitivamente as suas objecções, o arrependimento de Job parece motivado por uma consciência súbita do carácter absurdo e desproporcionado das suas próprias súplicas: “Sei que podes tudo e que nada te é impossível / Quem é que obscurece assim o desígnio divino, com palavras sem sentido?” (Job 42:3). O ensejo de submeter a vontade divina a uma coerência lógica ou racional é travado pelo problema intransponível da *desmesura*, que tanta importância assumirá ao longo da Idade Média. É ele, como veremos, que sustentará a complexa resposta de Agostinho ao problema do mal e servirá de base às suas argumentações sobre a providência, o livre arbítrio e o pecado original.

---

1 - Sobre o tema da revolta, ver a crítica de Ricoeur ao *L'Homme Révolté* de Camus, incluída no 2º volume das *Lectures: La Contrée des Philosophes*, ed. cit., pp. 121-136.

## II. Agostinho e o problema do mal

Para Ricoeur, A passagem do *stade de sagesse* ao pensamento gnóstico – e à consequente reacção anti-gnóstica liderada por Plotino e Agostinho – implica, antes de mais, uma sobrevalorização do problema do mal. Enquanto que Job procurava justificar a punição de que era vítima à luz de uma justiça universal, qualquer que ela fosse, a gnose elevou a discussão sobre o mal ao nível de uma *gigantomaquia*. Para os gnósticos, o universo era o resultado do combate entre duas divindades rivais: um demiurgo bom e um demiurgo malévolos a que correspondiam, respectivamente, um reino da Luz e um reino das Trevas. As almas boas, ao afastar-se do Bem, eram lançadas num mundo onde reinava a matéria e a maldade, e só após uma sucessão de complexas provações lhes era permitido regressar ao reino da Luz.

Ao recuperar o tema mítico da queda, a gnose propõe um entendimento cosmológico do problema que transcende a procura de uma explicação para a ocorrência pontual do mal. Para os gnósticos, o mal não se reduz ao predicado de uma qualquer má-acção e o seu discurso não procura justificar a legitimidade desta ou daquela punição. O mal gnóstico representa a raiz única de toda a iniquidade do universo, assumindo o estatuto global de *totalidade problemática*. Assim, enquanto que o mito oferecia uma justificação para a existência do pecado, a gnose interroga-se sobre a sua origem: à pergunta *porque existe mal no mundo?* opõe-se outra, mais abstracta e mais terrível: *de onde vem o mal?*

É sobre esta aporia fundamental que se ergue toda a produção agustiniana contra o pensamento gnóstico e, em particular, contra o maniqueísmo, doutrina a que Agostinho chegou a aderir durante a sua juventude. É a esse tempo de procura e indefinição que faz alusão nas *Confissões*, ao recordar a ansiedade suscitada pelo desejo ardente de resolver o problema do pecado; é a ele, também, que se reporta no início do *De libero arbitrio*, quando Evódio o interroga acerca da origem do mal:

*Colocas exactamente a questão que me atormentou muito quando eu era jovem e que, cansado, me impeliu para os hereges e neles me fez cair. Atormentei-me com esta queda, e a tal ponto fui esmagado por tamanho acervo de fábulas vãs que, se aquele meu amor de encontrar a verdade não tivesse reclamado o favor divino, não poderia ter emergido de lá, recobrando alento precisamente na primeira das liberdades, a de investigar. (LA, I, 4)<sup>2</sup>.*

2 - Agostinho. *De libero arbitrio* – Livro I, §4. Doravante, por uma questão de comodidade, identificaremos os passos do *corpus* agustiniano de acordo com o seguinte esquema: (Título, livro, secção). Para os títulos, servir-nos-emos das seguintes abreviaturas: *De libero arbitrio* (LA), *Confessiones* (C), *De ordine* (O), *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (DQS),

Todavia, ainda que Agostinho reconheça no problema do mal uma ameaça à constância da sua fé, é ela que toma sempre a dianteira e nada parece poder destruir a sua convicção profunda acerca da existência e da bondade absoluta de Deus. Eis uma das principais diferenças que afastam a solução augustiniana do modelo leibniziano da teodiceia, comprometido com uma exigência de coerência lógica que olha com desconfiança a possibilidade de uma adesão fiduciária às teses contraditórias que procura conciliar. Para Agostinho, pelo contrário, o racionalismo é posto ao serviço da fé e limita-se a aclarar um conjunto de decretos divinos a que o espírito havia já aderido de forma incondicionada. Com efeito, se Deus é superior à Inteligência, e se existe nos homens um conjunto de *noções primeiras*, avessas a qualquer forma de demonstração, que sentido faria entronizar a razão discursiva, forçando-a a decifrar um conjunto de realidades que se situam para lá da sua esfera de compreensão? Só a fé pode valer face ao mistério da transcendência divina e só ela pode servir de base ao conhecimento, qualquer que ele seja. É este o sentido da exortação do profeta Isaías, tantas vezes citada por Agostinho: “Se não acreditardes, não compreendereis” (Is 7:9). A razão não pode, sob pretexto algum, sobrepor-se à fé, mas isto não significa que os seus esforços sejam vãos. Simplesmente, se recorremos à razão para explicar aquilo em que acreditamos, fazemo-lo tão-só devido à condição histórica da nossa existência e à posição intermédia que ocupamos na hierarquia dos seres. Se gozásemos de uma existência perfeita e eterna, certamente que não nos ocorreria encadear raciocínios ou aventar hipóteses de explicação do mundo.

Tal como no caso de Job, porém, o reconhecimento de um hiato infinito entre a razão humana e a vontade divina não implica, necessariamente, a suspensão do carácter enigmático do mal:

*Essas verdades estavam firmes e bem arraigadas no meu espírito; eu, porém, estava ansioso para conhecer a origem do mal. Que sofrimento para o meu coração! Estava como em dores de parto! Que gemidos, meu Deus! (C, VII, 7).*

Longe de resolver o problema, a doutrina maniqueísta não fez senão aumentar o ceticismo do jovem Agostinho, cada vez mais relutante em aderir à sua cosmogonia fantástica<sup>3</sup>. O dualismo professado pelos seguidores de Mani, tendo começado por seduzi-

---

*Retractationes* (R).

3 - Apesar da minúcia das suas refutações, é pouco provável que a visão augustiniana do maniqueísmo, exposta no *De haeresibus* e no *De moribus manicheorum*, corresponda à doutrina original professada por Mani. Ao difundir-se pelo império romano, as suas teses foram contaminadas por elementos cristãos e gnósticos, sendo difícil identificar com precisão o seu conteúdo original.



lo, depressa se lhe revelou insuficiente e falacioso; e não só lhe parecia absurdo elevar o mal a um princípio supremo, equivalente ao próprio Deus, como lhe repugnava a ligeireza com que, por meio de um tal discurso, se eximia os homens da responsabilidade das suas faltas. A resposta maniqueísta ao problema do mal era, em si mesma, maliciosa, já que os seus defensores, inflamados pelo orgulho e pela presunção, atribuíam ao poder divino a maldade cuja fonte deviam procurar no interior de si mesmos.

Havia, pois, que reconduzir a prática do mal à vontade humana, fazendo recair sobre ela uma responsabilidade que de modo nenhum pode ser imputada a Deus:

*(...) ter acerca de Deus a melhor das opiniões é o mais verdadeiro começo da piedade. E não tem Dele uma noção ótima quem não acredita que Ele é onnipotente, que não tem qualquer partícula de mutabilidade e, também, que Ele é o Criador de todos os bens, aos quais Ele próprio se sobre põe. (LA, I, 5)*

Mas se Deus é a origem de todas as coisas, e se o homem é a mais perfeita das suas criações, como pode dizer-se que a escolha do mal é uma prerrogativa humana sem imputar a possibilidade dessa escolha ao próprio Deus? De facto, se aceitarmos a onisciência divina, é absurdo pretender que Adão pecou sem que Deus o soubesse. Mas, por outro lado, se Deus sabia que Adão pecaria e nada fez para o impedir – ou, pior ainda, se esse pecado fazia já parte de um desígnio universal – será razoável insistir na sua bondade absoluta?

A busca de uma solução para estes problemas ocupou Agostinho durante toda a sua vida e deu origem a um complexo corpo argumentativo, orientado de acordo com três linhas fundamentais: em primeiro lugar, socorrendo-se da tradição platónica, Agostinho reflecte sobre o mal físico, demonstrando a necessidade da sua existência para o equilíbrio do mundo natural; em seguida, revisitando a ontologia neo-platónica, procura provar que todas as más-acções são voluntárias e que a sua prática resulta de uma *inclinação para o nada*; finalmente, opondo-se ao pensamento de Pelágio, desenvolve a noção de *pecado original*, elevando o mal a condição histórica da existência humana.

## a) O mal físico

A ideia de uma providência organizadora do mundo natural é um dos temas recorrentes

do pensamento neoplatónico. Inspirando-se no demiurgo do *Timeu* e na  $\psi\upsilon\chi\eta$  κόσμου dos estóicos, Plotino imaginara um universo em que os seres se distribuem como as cordas de uma lira, isto é, de acordo com os sons que forem capazes de produzir: “no universo reinarão a concórdia e a beleza conquanto cada ser ocupe o lugar que lhe é destinado; se emitir um som desagradável, que seja conduzido à obscuridade do Tártaro; aí a discordância tem a sua beleza.” (III, 2, 17)<sup>4</sup>. Mais do que um defeito ou uma punição, o mal é o contrapeso necessário ao equilíbrio do mundo sensível. Enquanto que o mundo inteligível é um mundo perfeito, espelho fiel da unidade que lhe deu origem, o mundo sensível é forçado a derivar a sua harmonia do equilíbrio de partes contrárias. Isto não significa, contudo, que este mundo não seja o melhor mundo possível, ou pelo menos o melhor mundo que lhe é permitido ser. Pretender que o ódio não se opusesse ao amor ou que a necessidade não se opusesse à liberdade seria desejar uma perfeição que a natureza, necessariamente múltipla e variada, não é capaz de conter.

A ideia estendeu-se ao pensamento medieval sob a forma do adágio escolástico *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*<sup>5</sup> e encontrou em Agostinho um dos seus maiores defensores. Para o Hiponense, a harmonia do universo deve ser considerada na totalidade do seu conjunto e não apenas em algumas das suas partes. Assim, se a existência de certos seres ou a ocorrência de certos fenómenos nos parece incompreensível ou absurda, não devemos esquecer-nos que o nosso olhar é, já, parte daquilo que contempla, sendo por isso incapaz de julgar a criação divina no seu conjunto. Esta limitação, servindo de base à argumentação desenvolvida ao longo dos dois livros que compõem o *De ordine*, é ilustrada de forma exemplar pela célebre metáfora da imagem representada num painel de mosaicos:

*(...) se alguém tivesse um discernimento tão estreito que, num pavimento de mosaico, não pudesse abranger com o olhar nada mais do que a superfície de uma só peça, acusaria o artifice de ignorar a ordem e a composição; e, por isso, pensaria que a variedade das pedras estava alterada, razão pela qual aquelas pedras embutidas não poderiam ser contempladas em conjunto e fazer brilhar a figura, pela concordância, numa beleza única. Com efeito, nenhuma outra coisa acontece aos homens muito falhos de erudição. Não sendo capazes de considerar e contemplar a concordância universal das coisas, pela debilidade da mente, se alguma coisa os choca porque é difícil para o seu conhecimento, pensam que inere nas coisas uma grande deformidade. (O, I, 2).*

4 - Plotino – *Enéada* III, Tratado 2, §17. Tradução original, a partir da edição de Emile Bréhier.

5 - *Tudo o que é recebido é-o segundo o modo de ser do recipiente.*

Esta e outras imagens atestam a importante contribuição das *Enéadas* para a formação filosófica de Agostinho, cujo estilo de juventude evoca directamente a escrita imagética de Plotino. Além disso, não é difícil reconhecer a filiação plotiniana do corolário a que conduz esta ideia e que leva Agostinho a reconhecer, enfim, a necessidade da existência do mal: se na natureza nem tudo é igualmente bom, o maior dos bens só é reconhecido como tal em oposição ao maior dos males e a beleza que advém desse reconhecimento deve-se justamente ao seu carácter de excepção. Assim, “esta ordem e disposição, porque conserva a congruência do conjunto pela própria distinção, torna necessário que também existam os males.” (O, I, 7). Banir o mal da natureza equivale, pois, a eliminar a própria natureza, reduzindo a sua harmonia perfeita à abstracção estéril da unidade.

## b) O mal moral

O problema do mal físico é, em certo sentido, um problema passivo, visto que a sua discussão incide sobre um conjunto de ocorrências alheias à vontade humana. Enquanto que as tragédias naturais apenas podem ser *explicadas*, o mal moral deve também ser *evitado*, já que a sua prática depende sempre de uma escolha. No *De libero arbitrio*, Agostinho esforça-se por demonstrar que o pecado não é possível sem o livre arbítrio da vontade. Pretender que aquele que peca age contra a sua vontade equivale, pois, a incorrer num de dois absurdos: ou, por um lado, acusar a providência divina de forçar os homens a fazer o mal, como haviam feito os Maniqueus; ou, por outro, afirmar que a maldade é imposta ao homens pelos seres que lhe são inferiores, o que contradiz um dos princípios centrais da dialéctica augustiniana, segundo o qual *o inferior não pode agir sobre o superior*. Assim, “dado que, para a mente que reina e está na posse das virtudes, tudo o que é igual ou superior a não torna escrava da paixão, por causa da justiça; e dado que o que é inferior não o pode fazer, por causa da sua debilidade, resta, portanto, que nenhuma outra realidade torna a mente companheira do desejo desenfreado senão a própria vontade e o livre arbítrio.” (LA, I, 21).

Embora partilhe com os animais a essência e a vida, sendo como eles arrastado pelo instinto e pela paixão, o homem possui uma inteligência que o eleva acima de todos os seres e lhe concede a possibilidade de uma vida sábia e feliz. Assim se compreende que o pecado, mais do que uma imposição ou um castigo, represente acima de tudo uma subversão ontológica. Ao escolher pecar, o homem desce voluntariamente na hierarquia dos seres e ocupa uma posição que não lhe pertence por natureza. Em vez de dominar as realidades que lhe são inferiores, o pecador deixa-se dominar por elas, tornando-se ele próprio um bem ao

serviço de outros bens:

*Todos os pecados estão contidos neste único gênero, isto é, acontecem quando alguém se separa das realidades divinas e verdadeiramente permanentes e se converte às realidades mutáveis e incertas. Ainda que estas tenham sido colocadas rectamente na sua ordem e realizem a sua beleza própria, contudo, submeter-se-lhes, seguindo-as, é próprio de um espírito perverso e desordenado que, por ordem e direito divino, foi colocado, antes de mais, num lugar superior, para as conduzir, a um sinal seu. (LA, I, 35).*

A consciência de que o pecado radica num problema ontológico constitui, para Ricoeur – juntamente com o problema do pecado original, que adiante analisaremos<sup>6</sup> –, o aspecto revolucionário da formulação augustiniana do problema do mal, fundadora de um novo olhar sobre a natureza humana. O homem augustiniano é um ser em permanente construção e a sua vida corresponde ao colmatar progressivo do *defectus* que opõe a criatura ao criador. Assim, a interrogação gnóstica sobre a origem do mal – *unde malum?* – dá lugar à interrogação sobre a prática voluntária do mal – *unde malum faciamus?* –, circunscrevendo o problema à esfera da vontade humana.

De onde vem, então, que façamos o mal? Se todo o pecado é voluntário, o problema consiste em determinar porque nos foi concedido o livre arbítrio e em que sentido se pode dizer que ele é um bem. É essa a tarefa que Agostinho se propõe empreender ao longo do Livro II do *De libero arbitrio*, por meio de três demonstrações sucessivas: a da existência de Deus, a da origem divina de todos os bens e a da bondade do livre arbítrio. No primeiro caso, Agostinho desenha um modelo hierárquico da existência, ordenando os seres de acordo com a tríade fundamental *esse – vivere – intellegere*. Na base da pirâmide ontológica situam-se os seres exânimes, seguidos das plantas e dos animais. Mas enquanto que os primeiros apenas existem e os segundos existem e vivem, o homem possui uma *intellegentia* que lhe fornece, antes de mais, a evidência de que existe, vive e pensa. Todavia, se a capacidade de pensar lhe garante uma posição privilegiada na hierarquia dos seres, permitindo-lhe julgar e governar as realidades que lhe são inferiores, o lugar por ele ocupado não corresponde ainda ao zénite da cadeia ontológica. Acima da razão encontram-se os bens verdadeiros e eternos, impressos na mente humana e anteriores a toda a investigação racional. É o caso dos

---

6 - Após uma reflexão detida sobre a linguagem simbólica do mal, integrada no segundo volume da sua *Philosophie de la Volonté*, Ricoeur dedica um dos capítulos do *Conflit des Interpretations* ao problema do pecado original, a partir de Agostinho. É nele que basearemos a última parte da nossa análise.

números e da própria sabedoria, faces complementares de uma mesma verdade inconcussa e absolutamente imutável.

Demonstrada a existência de Deus, não é difícil atribuir-lhe a autoria de todos os bens, conquanto possuam uma essência e uma forma. De facto, se a tudo o que existe é possível atribuir uma dimensão e, portanto, um número, e se os números são como que o prolongamento de uma unidade suprema, equivalente ao próprio Deus, tudo o que é é-o porque recebeu de Deus a sua forma:

*Repara no céu, na terra, no mar e em tudo quanto brilha lá no alto, ou rasteja no solo, no que voa nos ares ou nada nas águas. Tudo tem formas porque tudo tem números. Retira-lhas e nada serão. De onde recebem, portanto, a existência, a não ser daquele a quem devem o número? E assim é dado que, para eles, ser é o mesmo que possuir número. (LA, II, 42).*

A verdade é, pois, *formadora*, e assume desse modo a paternidade ontológica de todos os seres. E se, como vimos, a razão e os restantes bens imateriais são superiores aos bens físicos, uma vez que é menor a distância que os separa do Bem supremo, seria absurdo não contá-los também entre as criações divinas, negando-lhes uma forma. Disto se segue que todas as realidades, tanto as sensíveis como as inteligíveis, devem ser louvadas na medida da sua grandeza. Da mesma forma que a essência não apresenta em todas a mesma intensidade, embora seja sempre positiva, também o louvor não deve volver-se em acusação ou cepticismo, ainda que possa crescer ou atenuar-se consoante se dirija à luz da razão ou à mais ínfima das criaturas terrenas.

O mal não deve, pois, ser encarado como uma realidade positiva, ou sequer como uma alternativa ao bem. Visto que toda a essência corresponde a uma forma, e que todas as formas são boas, o mal apenas pode ser entendido como um limite negativo, infinitamente distante do Ser supremo; enquanto que ao segundo nada pode ser acrescentado, o primeiro apenas pode ser concebido nos termos em que o havia feito a filosofia neoplatónica, isto é, enquanto *pobreza total*. Tal como Plotino, Agostinho entende a maldade como um defeito ontológico que afecta todas as criaturas justamente devido à sua condição de criaturas: “Observando as coisas que estão abaixo de ti, compreendi que absolutamente não existem, nem totalmente deixam de existir. Por um lado existem, pois provêm de ti; por outro não existem, pois não são aquilo que és” (*Conf.* VII, 11). Assim, no final do Livro II do *De libero arbitrio*, ao confessar a sua própria ignorância em relação ao problema do mal, Agostinho

não faz mais do que chamar atenção para a *contradictio in adjecto* implicada numa definição positiva do mal. Para apreender o seu significado, que é justamente o de não significar coisa nenhuma, o mal teria de ser sucessivamente esvaziado de todos os atributos que é comum predicar-se das substâncias, até que nada restasse senão esse *omnino non est* a que se alude no Livro III das *Confissões*<sup>7</sup> e que introduz, na mesma obra, a ideia recorrente de uma afinidade entre o *mal* e o *nada*:

*Vi claramente que as coisas corruptíveis são boas. Não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, ou se não fossem boas. Se fossem absolutamente boas, não seriam corruptíveis. E se não fossem boas, nada haveria a corromper. A corrupção é de facto um mal, mas não seria nociva se não diminuísse um bem real. Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou – e isto é certo – tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição. Mas privadas de todo o bem, as coisas deixariam inteiramente de existir. (C, VII, 12).*

O mal é pura negatividade. Assim sendo, em lugar de dizer-se que os homens praticam más acções, deve precisar-se que as acções que praticam não são inteiramente boas, podendo nalguns casos conter apenas um porção ínfima de bem. Do mesmo modo, o impulso que os leva a preferir os bens inferiores àqueles cuja posse supriria cabalmente todas as suas necessidades não pode verdadeiramente ser entendido como um movimento ou uma afecção da vontade, pelo menos na medida em que o é a procura dos bens superiores, à qual corresponde um acréscimo efectivo de ser. Procurar o mal não equivale verdadeiramente a procurar o que quer seja, mas tão-só subtrair-se à existência, mediante uma *inclinatio ad nihilum* que nada tem que ver com uma acção ou um movimento.

### **c) O pecado original**

O *De libero arbitrio*, embora constitua como que uma síntese da argumentação agustiniana contra a doutrina maniqueísta, encerra apenas a primeira fase da reflexão de Agostinho sobre o problema do mal. Desta primeira posição, devem reter-se duas refutações fundamentais: em primeiro lugar, que o mal não possui uma existência independente, que não se situa fora de nós e, por isso mesmo, que não resulta de uma *possessão* ou de uma

---

7 - “(...) o mal é apenas privação de bem, privação esta que chega ao nada absoluto” (C, III, 7)

*contaminação*; em segundo lugar, que o mal não é um atributo da essência mas da acção, isto é, que o mal não é – *faz-se*. Esta argumentação, de ordem puramente *ética* (em oposição ao discurso *trágico* da gnose), vai ao encontro daquilo a que Ricoeur chama a *tradição penitencial* judaico-cristã, através da qual se afirma que o mal não é *do mundo* mas, antes, *entrou no mundo* pela mão do Homem. Adão, de acordo com a narrativa bíblica, é simultaneamente o primeiro dos Homens e o primeiro dos pecadores. E se não é certo que o seu exemplo nos permita situar no próprio género humano a origem absoluta do pecado – ao fazê-lo, não voltaríamos a incorrer na pressuposição gnóstica de uma substancialidade do mal? –, podemos pelo menos reconhecer nele o veículo de entrada do mal no mundo.

Mas como se relaciona o mito adâmico com a resposta negativa de Agostinho, centrada na ideia de um *defectus* ontológico? Como pode uma *inclinatio ad nihilo*, baseada na abstracção radical da especulação neoplatónica, harmonizar-se com a ideia de um pecado original, fundador, cuja responsabilidade se estende de modo hereditário a toda a humanidade? O problema, de difícil resolução, foi agravado pelos excessos exegéticos da doutrina de Pelágio, que conduziu o discurso anti-maniqueísta ao extremo de uma contingência absoluta do pecado. Para os Pelagianos, o acto de pecar dependia exclusivamente da vontade, o que significa que todos os homens gozam de uma total *libertas ad peccandum et ad non peccandum*. Assim, a ideia de um pecado original ou de uma culpa transmitida hereditariamente apenas podia ser compreendida como uma tentativa de desculpar a prática de más-acções ou atenuar a severidade da punição por elas suscitada – e, por isso, como mais uma cedência ao maniqueísmo.

Embora corroborasse, pelo menos em parte, o discurso agustiniano sobre o livre arbítrio, o pelagianismo parecia ter ignorado a interpretação canónica do pecado como uma quebra da aliança forjada entre Deus e os homens, convertendo-o num acontecimento sem História e sem significado. Além disso, ao negar terminantemente a possibilidade de um mal original, Pelágio voltara as costas à interpretação paulina do *naturale peccatum*, tal como é concebida na célebre passagem da Epístola aos Romanos, onde se afirma que “(...) tal como por um só homem entrou o pecado no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte atingiu todos os homens, uma vez que todos pecaram” (Rom 5:12). Ciente destas dificuldades, Agostinho renuncia ao niilismo radical da sua primeira campanha argumentativa, em prol de uma solução *positiva*, que devolva ao pecado o seu carácter pungente e tenebroso. Porém, ao fazê-lo, retoma uma formulação semelhante àquela que haviam adoptado os gnósticos. É por isso que Ricoeur chama a essa solução tardia, desenvolvida nas *Retractationes*, uma *gnose anti-gnóstica* – anti-gnóstica na sua essência, mas quase-gnóstica no seu modo de formulação.

De acordo com a interpretação paulina, a ideia do pecado original baseia-se num paralelo entre dois homens arquetípicos: Adão, o primeiro homem, introdutor do pecado no mundo, e Cristo, “o segundo Adão”, fonte de toda a salvação: “De facto, tal como pela desobediência de um só homem todos se tornaram pecadores, assim também pela obediência de um só todos se tornaram justos” (Rom 5:18). O pecado de Adão divide a História em dois, traçando a fronteira que opõe uma humanidade perfeita a uma humanidade condenada pela herança do pecado. Mas enquanto que Paulo entende o pecado como um acontecimento supra-individual, cuja dimensão mítica transcende a figura de Adão, Agostinho serve-se do paralelo desenhado em *Rom 5* para atribuir ao primeiro homem a invenção do mal. Onde se afirma que o pecado entrou no mundo *por um só homem* (δι’ ἐνὸς ἀνθρώπου), Agostinho encontra a raiz de uma humanidade globalmente pecadora, integralmente composta pelos descendentes de Adão. Assim, enquanto que os Pelagianos interpretavam esse pecado primevo como um *modelo*, imitado voluntariamente pelos homens futuros, o filósofo cristão atribui-lhe a importância de uma criação, “efectiva como um acto e punível como um crime”.

É inegável que a polémica anti-pelagiana desempenhou um papel decisivo na fixação da noção de *naturale peccatum*, mas Ricoeur relembra que um primeiro esboço dessa mesma noção fora já delineado por Agostinho no *Tratado a Simpliciano*, quinze anos antes do seu primeiro escrito anti-pelagiano (o *Peccatorum meritis et remissione*, de 414). Nesse tratado, o filósofo faz pela primeira vez referência a uma culpa anterior a qualquer falta pessoal, mas nem por isso menos merecedora de castigo: “Todos os homens formam como que uma massa de pecado em dívida de expiação para com a divina e soberana justiça. Essa dívida, Deus pode cobrá-la ou ignorá-la sem cometer qualquer injustiça.” (DQS, I, 2). A fundamentação para uma tal argumentação remonta novamente à Epístola aos Romanos, focando desta vez a oposição entre *eleição* e *reprovação* divinas. A insistência de Agostinho na importância de um mal hereditário torna-se mais clara se pensarmos que, através dela, o filósofo procura justificar a aparente arbitrariedade da reprovação, o carácter insondável do favor concedido a Jacó e recusado a Esaú<sup>8</sup>. A solução proposta assenta, pois, numa espécie de defesa incondicional da justiça divina, em detrimento da ideia de liberdade total que Pelágio havia adscrito às acções humanas. Se não é possível saber porque concede Deus a sua graça a este homem e não àquele, o mesmo não pode dizer-se da sua reprovação; se todos são culpados, Deus não faz senão cobrar a alguns uma dívida que pertence, de igual modo, a todos os Homens.

---

8 - Cf. Rom 9:13



### III. Conclusões

Apesar da complexa evolução histórica e filosófica que nos esforçámos por documentar, baseados na análise de Paul Ricoeur, a noção de *naturale peccatum* agustiniana permanece, a vários títulos, desconcertante. Em primeiro lugar, devido ao abismo conceptual que a afasta das reflexões agustinianas sobre o livre arbítrio e a não-substancialidade do mal, cuja retórica algo artificiosa procurava, ainda, conciliar a bondade divina e a liberdade humana. Ao concentrar-se sobre o tema paulino da retribuição divina, Agostinho parece ter privilegiado uma visão exclusivamente teológica do problema, dotando-o de um carácter jurídico – a punição de um crime anterior à vontade humana – e de um carácter biológico – a unidade geracional da espécie humana. Ora, é impossível não notar, como Ricoeur, a semelhança entre esta ideia e a estrutura conceptual da gnose, nem deixar de reconhecer na sua lógica punitiva o velho modelo da retribuição, dirigido à totalidade do género humano. Além disso, após um século de polémica anti-maniqueísta, parece estranho que uma proposta tão radical tenha integrado a tradição mais ortodoxa do cristianismo, convertendo-se num dos mais importantes dogmas da Igreja.

Para Ricoeur, o entendimento do pecado original não pode esgotar-se numa interpretação de natureza conceptual, sob pena de recair no mesmo vício silogístico que daria origem, séculos mais tarde, ao modelo leibniziano da teodiceia. No entanto, se Pelágio parece mais “realista” no seu combate à formulação teórica do problema, o pensamento de Agostinho introduz algo de essencial que os Pelagianos não chegaram a reconhecer, uma profundidade eclesial que ultrapassa o âmbito de uma mera demonstração racional; se o pecado original, no plano racional, não passa de um *pseudo-conceito*, o seu verdadeiro significado só pode ser apreendido através de uma *destruição do conceito*, com vista à identificação das intenções que levaram à sua fixação. Assim, em lugar de debruçar-se sobre a formulação conceptual do problema, opondo-lhe uma formulação alternativa – e, logo, igualmente conceptual – Ricoeur privilegia uma análise hermenêutica do mal que vá além do plano do saber, centrando-se sobre o seu significado simbólico<sup>9</sup>.

A linguagem simbólica da Bíblia, anterior a qualquer forma de especulação teológica, constitui como que a antítese de um discurso argumentativo. Ao recorrer a imagens como a *queda*, o *cativeiro*, a *errância*, a *perdição* ou a *revolta*, os escritos bíblicos não procuram *explicar* a experiência humana do mal, mas tão-somente *descrevê-la* e dar conta do seu carácter simultaneamente tenebroso e insondável. A profundidade existencial desse

---

9 - A análise descrita, centrada em Agostinho e no problema do pecado original, constitui como que a aplicação dos princípios enunciados e desenvolvidos por Ricoeur no 2º volume da sua *Philosophie de la Volonté*, onde se procede justamente ao estudo hermenêutico dos principais símbolos que orientam a experiência do mal.

relato sobrepõe-se, pois, ao entendimento genérico do pecado como *defectus* ontológico, conferindo-lhe uma pungência e uma carnalidade que as refutações anti-maniqueístas não podiam abarcar. Segundo a tradição bíblica, o pecado remete, antes de mais, para um *estar diante* de Deus, e a sua medida não pode ser avaliada de modo especulativo, através de um esforço da consciência individual. Entender o pecado como uma inclinação consciente da vontade equivale a negar-lhe esse carácter necessariamente derivado, reduzindo o fenómeno à sua componente humana.

Por outro lado, a ideia de uma inclinação da vontade parece ignorar ou, pelo menos, retirar importância à dimensão comunitária do pecado, tal como é descrita na narrativa bíblica. Ao contrário do pensamento jurídico greco-romano, centrado na noção de culpabilidade individual, o pecado cristão é um fenómeno gregário, cujo sujeito colectivo transcende a existência deste ou daquele homem, referindo-se à unidade trans-histórica e trans-biológica do género humano. A experiência do povo de Israel é a experiência de toda a humanidade e a sua condição globalmente miserável acentua o carácter mítico do pecado: mais do que um *estado* ou um *modo de ser* a que a vontade adere voluntariamente, o pecado é o próprio substrato sobre o qual se ergue a existência humana; em lugar de escolher pecar, o Homem dá-se conta de que a possibilidade dessa escolha fazia desde o início parte da sua natureza, como uma potência à espera de ser actualizada.

Todas estas considerações tornam clara a insuficiência da primeira posição de Agostinho e os motivos que o levaram a aproximar-se de forma tão ambígua do pensamento gnóstico. Resta-nos, pois, identificar a diferença fundamental que opõe o pensamento agustiniano ao dos seguidores de Mani, que Ricoeur define como uma passagem do *mito* à *mitologia*. Com efeito, embora ambos se baseiem na ideia de uma herança mítica do mal, os gnósticos interpretam o mito adâmico de forma literal, *historicista*, imputando a toda a humanidade a responsabilidade de um crime cometido por *outro* homem. Ora, foi justamente contra esta interpretação que se insurgiram os Pelagianos, e foi ela também que levou Agostinho, a braços com a aparente contradição entre a ideia “correcta” de um mal voluntário e a ideia “verdadeira” de um mal original, a querer conceptualizar o problema do pecado original, comprometendo assim o seu verdadeiro significado.

Nas *Retractaciones*, Agostinho atribui ao pecado original das crianças um carácter voluntário, já que foi contraído “através da vontade má do primeiro homem, sendo por isso, *em certo sentido*, hereditário” (R I, 13, 5). Simplesmente, o sentido em questão não pode esgotar-se na ideia de uma imputação jurídica ou de uma hereditariedade biológica e o seu verdadeiro significado só pode ser entendido tendo em conta a natureza simultaneamente voluntária e involuntária do pecado – “un volontaire au sein de l’involontaire”, no dizer

de Ricoeur. Assim, se é verdade que o pecado corresponde a uma criação humana, deve precisar-se que não se trata de uma criação *ex nihilo*, mas de uma iniciativa da vontade tornada possível devido a uma espécie de presidência transcendente do mal, alheia ao tempo histórico da existência humana. Racionalizar o pecado equivale, pois, a convertê-lo num falso conhecimento, cedendo ao historicismo ingénuo da gnose ou ao moralismo rígido da razão conceptual. O seu carácter enigmático, impossível de decifrar através da razão discursiva, só pode ser apreendido por meio de um discurso simbólico que remeta para a experiência viva do próprio acto de pecar, limitando-se a reiterar a sua natureza obscura e, por isso mesmo, profundamente humana.

## Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. DE HIPONA, Bibliothèque Augustinienne. Bruges: Desclée, de Brouwer et Cie.

Vol. 12: *Retractationes*. Ed. 2009.

---, *Diálogo sobre a Ordem*. Ed. 2000. Lisboa: INCM.

---, *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Ed. 2001. Lisboa: INCM.

---, *Confissões*. Ed. 2000 (bilingue). Lisboa: INCM.

PAULO DE TARSO. *Epístola aos Romanos*, Nova Bíblia dos Capuchinhos. Ed. 1998. Lisboa: Difusora Bíblica.

PLOTINO. *Ennéades*. Ed. 1954. Paris: Les Belles Lettres, coll. Budé.

COOPER, R. M. 1963. *Saint Augustine's Doctrine of Evil*. *Scottish Journal of Theology*, vol. 16 (3), pp. 256-276. Cambridge University Press.

ELIADE, M. 1959. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. Ed. 2006. Lisboa: Livros do Brasil.

HUETE, F. M. 2009. *El lenguaje del símbolo sagrado: la simbólica del mal de Paul Ricoeur*. *A Parte Rei: revista de filosofia*, nº 64. Fundación Dialnet.

JOLIVET, R. 1955. *Essai sur les rapports entre l'héllenisme et le christianisme*. Paris: Vrin.

MARROU, H.-I. 1958. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. De Boccard.

NIETZSCHE, F. 1872. *A Origem da Tragédia*. Ed. 2004. Lisboa: Guimarães.

PHILLIPS, G. 1927. *La Raison d'être du Mal d'après saint Augustin*. Louvain: Editions du Museum Lessianum.

RICOEUR, P. 1960 *Philosophie de la Volonté, vol. 2: Finitude et Culpabilité*. Paris: Aubier.

\_\_\_\_\_, 1969. *Le Conflit des Interprétations – Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.

\_\_\_\_\_, 1986. *Le Mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*. Ed. 2004. Genève: Labor et Fides.

\_\_\_\_\_, 1992. *Lectures 2: La Contrée des Philosophes*. Paris: Seuil.