

2 Prolegômenos

2.1. Reflexões preliminares sobre a irracionalidade do mal

Quem tenha sobrevivido à ingenuidade da infância e cujas faculdades mentais sejam minimamente organizadas, perante as agitações do mundo, freqüentemente se pergunta: Qual será, se lhe couber algum, o sentido da vida?

Não se trata de uma questão que precise ser traduzida em palavras. Ela subjaz implícita a toda perplexidade. Porque essa dúvida originária, do pensar e do filosofar, não aparece quando a vida *faz sentido*, como quando gozamos seus delicados prazeres: a contemplação extasiante das belezas da natureza e da cultura, o enlevo de um amor correspondido, a bem-aventurança da arte de viver em paz e com alegria, ou qualquer outra das multiformes manifestações da graça, que se resumem, na maioria das vezes, às frágeis e efêmeras satisfações dos desejos. Ao contrário, só indagamos se a vida faz sentido quando o absurdo nos assalta, e essa desgraça nos desperta para a inexorável gravidade que nos tenta afundar cada vez mais no lodo do mundo.

Conquanto não seja essencialmente triste, toda filosofia nasce de uma tristeza oriunda da insatisfação do desejo fundamental de ser feliz, isto é, de que a existência seja provida de sentido. A busca obstinada da satisfação desse desejo é, para os seres humanos, uma necessidade, e, como o disse Aristóteles, obtê-lo é o motivo capital de todas as suas ações. Não se vêem amiúde pessoas felizes perguntando-se pelo sentido da vida: a filosofia não é para os contentes; – a dúvida e o questionamento são filhos do infortúnio e não do regozijo.

Foi Camus quem anunciou que a questão fundamental da filosofia indaga se a vida vale ou não vale a pena ser vivida; e que, portanto, só há um problema filosófico realmente sério, qual seja o suicídio.¹ Ora, parece-me francamente que o próprio fato de alguém se colocar essa questão seja um indício confiável da sua infelicidade. Pode ser que, ao respondê-la, se lhe depare alguma razão para seguir vivendo, a qual talvez

¹ Cf. Camus, A. *O mito de Sísifo*.

consista na trivial constatação de que a vida sequer vale o esforço de subtraí-la. Seja como for, suspeito que as pessoas indiferentes à pergunta sobre o sentido da vida são as únicas de quem se pode dizer: são felizes. Elas simplesmente – *sabem* – que as suas vidas têm sentido, e que, portanto, não sendo absurdas, valem todas as penas que por ventura as acompanhem. Destas sequer pode-se dizer propriamente que sejam penas, porquanto, de fato, afiguram-se os desafios capazes de fazer da vida algo interessante, e de torná-la incomensuravelmente maior do que a mera existência, e de compor-lhe, assim, o sentido que a faz valer tanto. Creio, portanto, que a pergunta pelo sentido da vida não se confunda com aquela outra, asséptica e tipicamente adolescente (embora eventualmente passível de ser posta a qualquer tempo), pelo que fazer da vida. Neste caso há alternativas, e a necessidade de escolher é o que determina o aparecimento da angústia, que, até o advento dos ansiolíticos, presidia as deliberações importantes. Ao contrário, é o desespero, e não a angústia, a emoção peculiar a quem se indaga acerca do sentido da vida. E se alguém o faz, é por ter-se lhe deparado o insuportável; que é, portanto, o inadmissível; conquanto seja ainda aquilo de que, desgraçadamente, não é possível se desvencilhar.

O problema do sentido da vida, ou melhor, o terrível problema da sua *falta* de sentido, é, pois, aquele sem o qual não haveria pensamento, porquanto este se origina no espanto, que é medo do absurdo. Espanto não porque haja algo ao invés de nada, mas porque – há nada – há falta – de bem, de belo, de verdade, de ordem, de justiça e de ser: – há males, portanto. É sempre como um contra-senso que experimentamos a falta, como algo despropositado, que nunca nos deveria acontecer, uma anomalia, e, como tal, um mal. A falta é sentida como a presença do que, de fato, é, mas que, por direito, não deveria ser. Onde, entretanto, dimana este direito é uma questão. Parece que o consideramos intrínseco a uma suposta dignidade da nossa natureza. A origem, dessa dignidade, contudo, apenas se afigura outra questão. – Por que deveríamos ser felizes? Por que merecemos ser felizes? E se não o somos, ou se não o merecemos, o que deveríamos fazer para sê-lo, ou para merecê-lo? E se somos dignos da felicidade, e, todavia, não a possuímos, então, por quê?! (Ainda que nem sempre de uma forma consciente, essas questões subjazem ao nosso modo ocidental de sermos humanos: – Se formos infelizes, a menos que tenhamos transcendido a cosmovisão característica da nossa cultura, ou nos sentiremos inocentes vítimas de uma injustiça desmedida, ou experimentaremos uma culpa cujo objeto é tão elusivo, que se confunde com a nossa própria existência. – Dificilmente o reducionismo naturalista, prevalecente apenas no

meio acadêmico, substituirá nossa tendência, fortemente arraigada, a nos colocarmos no centro do universo, seja como o seu desígnio, suas vítimas, ou a causa de todas as suas misérias; quando, entretanto, é no mínimo improvável que sejamos mais do que apenas animais cuja inteligência e instinto de preservação são, de uma forma que nem Freud explica, proporcionais à sua estranha tendência à crueldade e à autodestruição.) – Seremos, afinal, algo além de outro elemento ordinário do implacável ciclo da vida; mais importantes do que as inumeráveis espécies que nos precederam no universo, e que se tenham talvez evanescido sem que delas jamais nos apercebêssemos? Poderá a nossa sorte ser diferente da sua? Se o não puder, a quem faremos falta? (Como quer que seja, a muitos certamente aproveitaria a nossa extinção; – sobretudo, quanto mais pronta ela for, visto que, por razão análoga, quanto antes alguém se livra de parasitas que o consomem, tanto menor é o risco de os seus prejuízos serem irremediáveis.)

O absurdo parece mesmo peculiar à condição *existencial* do homem, enquanto ente finito, tragicamente exilado do conforto do Ser: aí jamais se depararia com o que lhe provocasse um questionamento sobre o sentido da existência, porquanto este não lhe faltaria. – Mas, porque existe, (o que é possível justamente pelo fato de não estar placidamente asilado no Ser), o homem se encontra com o absurdo, o qual reconhece como algo que não merece nem deve ser preservado, mas que, ao contrário, é preciso combater: um mal, portanto. Em contrapartida, em tudo quanto lhe provoca aversão, tudo cuja existência é percebida como indevida, ou seja, em todos os males, também lhe falta sentido.

Esse absurdo em que consiste o mal (ou esse mal em que consiste o absurdo) manifesta-se na vivência concreta da – *dor inútil* – que se *sofre*, ou que se *inflige*, e ainda no fato mesmo de sermos suscetíveis a ambas as experiências: Em todas resta sempre o dilacerante sentimento de que *não está bem* que seja assim, *não está certo*, *não faz sentido*, *não é justo*, *não devia ser* assim como – de fato – é –.

O sofrimento vão se encontra, portanto, no cerne do mal: dores que servem a bons propósitos não são reputadas propriamente más, pois que se as pode facilmente integrar em um sistema e, dessa forma, justificá-las. O mal não equivale à advertência providencial, embora dorida, de que algo não vai bem, servindo, assim, de estímulo à ação; tampouco ao corretivo necessário à preservação de uma ordem social: – O mal o é em si mesmo, despojado de qualquer finalidade sã. Não é o mal-estar que acusa a

doença e urge a cura, nem a pena que ressarce; mas a agonia do inocente torturado e a vileza diabólica do torturador, cuja tarefa alcança, nela mesma, o seu único e inteiro desígnio, (quando não visa mesmo o próprio gozo em detrimento da miséria alheia, e até não simplesmente apesar dessa miséria, porém ainda por causa dela). – O mal é a dolência absurda de uma dor inútil, a crueldade que por vezes a acompanha, e a banal indiferença com que nos protegemos desse horror para tentar seguir sossegados, sem a tristeza, que, quando inerte e sem propósito, só se afigura um mal a mais.

Há dor, há violência, e há ainda injustiça: ao sofrimento do inocente não raro se alia a felicidade do perverso, cujo castigo, se acontece, nunca repara o irreparável.

Qual o sentido de um mundo em que, segundo o exemplo de Espinosa, para sobreviver, o peixe grande necessita comer o pequeno – cuja existência parece ter por única finalidade servir de alimento?² Não se dá o equivalente entre os homens, ainda mais quando a livre competição, regra da natureza, indiferente aos fracos, que premia os mais *aptos* com a sobrevivência, é endossada pela cultura? Entretanto, o prêmio da cultura é supostamente incomparavelmente melhor: além da vida, contém a promessa inestimável da felicidade, que seduz na proporção do seu mistério e fugacidade.³

E não causa espanto a probabilíssima inevitabilidade da iminente extinção da humanidade em razão do uso egoísta e inconseqüente da natureza? E ainda o fato de

² Tomei conhecimento deste exemplo pela obra de Norberto Bobbio, *Elogio da serenidade*, onde o menciona à página 164, em que diz ainda: “Pessoalmente, não hesito em afirmar que o mal sempre prevaleceu sobre o bem, a dor sobre a alegria, o sofrimento sobre o prazer, a infelicidade sobre a felicidade, a morte sobre a vida. Naturalmente, não sei explicar esta tremenda característica da história do homem. Suspendo o juízo sobre as explicações teológicas. Prefiro afirmar: não sei.”

³ Mas, se a satisfação de todos os desejos, conceito clássico de felicidade, era na Antiguidade associado à ascese necessária ao conhecimento da realidade desse desejo, única maneira de se obter a possibilidade de satisfazê-lo, hoje esse mesmo conceito é associado à ascese normalmente necessária à obtenção de tudo quanto o dinheiro pode comprar. – A necessidade de autoconhecimento foi, enfim, superada para a maioria das pessoas. Elas já não precisam se conhecer, pois que já sabem de antemão exatamente o que querem: – dinheiro. – E como nas democracias o direito à busca dessa felicidade é supostamente assegurado através do trabalho duro, ao menos nesses estados “livres”, se alguém não a alcançou, ou foi por *preguiça* (o único pecado capital remanescente, pois que os outros viraram virtudes capitais) ou por *incompetência*. – A cultura que concebia o amor ao dinheiro como o “princípio de todos os males” foi finalmente invertida.

Partilhamos esse estranho mundo onde habitamos com seres humanos tornados, quais objetos, tão obsoletos, que imprestáveis mesmo para o “trabalho escravo” (expressão ironicamente substituída por um eufemismo: “subemprego”), graças ao qual ainda sobrevive a maioria da população. Mas uma parcela crescente a cada instante, embora nem sempre ao alcance dos olhos dos nossos corpos, ou dos das nossas mentes, se torna estorvante como o lixo, precisando ser eliminada em proveito da sanidade e da *esperança* de felicidade da minoria, que, apenas em termos comparativos, se pode dizer privilegiada, porquanto padece à míngua, na compulsão por algo a *mais*, *melhor* e *novo*, em uma *ansiosa* contemplação da cruel obsolescência de todas as coisas. (Cf. Bobbio, 2002, p. 189, e Bauman, 2005.)

que a estrutura responsável pela proximidade do nosso fim seja a mesma que, há tão pouco tempo, permitira o advento de um progresso tecnológico que assegurava, para logo, não o declínio e a ruína, mas o apogeu perene de nossa evolução, quando todos os nossos mais profundos anseios de plenitude seriam finalmente satisfeitos?

E o que dizer das evidências, desesperadoramente trágicas, de que o potencial perverso, – talvez intrínseco ao humano, é amiúde realizado justamente naqueles que, um dia, foram as suas mais inocentes vítimas, para as quais o mal se tornou *destino*? – Simone Weil (1909-43), filósofa e mística, o disse muito bem:

Mecânica humana. Quem sofre busca comunicar seu sofrimento – seja maltratando, seja provocando a piedade – a fim de diminuí-lo, e assim realmente o diminui. Aquele que está completamente por baixo, que ninguém lamenta, que não tem o poder de maltratar ninguém (...), seu sofrimento permanece nele e o envenena.

É algo imperioso como a gravidade. Como livrar-se disso? – Como livrar-se do que é como a gravidade?⁴

E será preciso ainda mencionar a promiscuidade do bem e do mal no mundo, sua constrangedora dependência mútua, de que viramos o rosto para não desesperar? Quem pode mostrar as mãos limpas, não apenas de “más ações”, mas de indiferença, que é uma espécie de cumplicidade? E quem pode dizer, lúcida e sinceramente, que o homem mediano é livre, capaz de submeter *espontaneamente* os motivos do egoísmo ao respeito pelo outro homem, e ainda que esta prática seja um imperativo categórico? – Provavelmente quem, por prudência ou por má fé, não tenha acatado a exortação de Sócrates ao conhecimento de si, ou que, ademais, não seja, nem um pouco, propenso à observação psicológica; senão, muito provavelmente, nada veria além de interesse e auto-engano.

Os exemplos de situações absurdas poderiam ser multiplicados à náusea, não somente de situações provavelmente constantes na história da nossa cultura humana, mas ainda daquelas peculiares ao singular momento em que vivemos. Aliás, é peculiar ao nosso momento histórico o fato de o mal ser tão manifesto quanto jamais o fora; e, no entanto, essa evidência é tão acaçapante quando vista com pouca ou nenhuma mediação, ou tornada tão à maneira de ficção quando transmitida através dos meios de comunicação de massa, que em lugar de indignar, apenas contribui para o cinismo

⁴ Weil, Simone. *A gravidade e a graça*, p. 5.

e a insensibilidade, distorcendo a percepção da realidade e desmotivando ainda mais a ação.⁵

Talvez não haja uma moral objetiva, – e este estudo se dispõe a enfrentar essa terrível suspeita, mesmo que sob o risco da petulância, sem o qual, freqüentemente, é impossível filosofar. – Talvez por isso, sem recorrer a dogmas metafísicos, seja difícil definir o mal. Como disse Bernstein, há uma disparidade entre a intensa paixão moral que sentimos em condenar algo como sendo mal e a nossa habilidade em prover uma explicação conceitual do que queremos denotar por mal. Malgrado a nossa prontidão em classificar fenômenos como sendo maus, nos parecem faltar recursos intelectuais com os quais esclarecermos o significado do mal, em sua vasta multiplicidade.⁶ O que queremos dizer quando descrevemos um ato, um evento ou uma pessoa como sendo maus? – A despeito de tantas e tamanhas dificuldades, por inferência dos tradicionais valores da nossa civilização, não obstante frágeis; mas, sobretudo, das emoções mais evidentemente intrínsecas à nossa presumida natureza animal, aventuro-me a propor alguns conceitos, a título de simples conjecturas, a partir dos quais desenvolverei meu argumento, e que considero válidos para tantos quantos se incluam no conjunto dos que costumamos reconhecer como seres humanos:

O sofrimento despropositado é o critério do mal, que se afigura absurdo para quem o sofre (seja direta ou indiretamente, mediante a empatia). – O mal é, portanto, sofrimento e absurdo, de sorte que só se poderá apropriadamente considerar má uma ação que infligir sofrimento injustificado: de um sádico só se dirá que é mau se a sua “vítima” não for masoquista; motivo pelo qual também a violência é contada entre os males.⁷

Inferre-se, pois, facilmente, que o mal não é intrínseco à *perversão*, conquanto o seja à *perversidade*. Relações sexuais incestuosas, considerado o meu critério mínimo de discernimento do bem e do mal, não são inerentemente más: medidas contraceptivas infalíveis ou a esterilidade as tornariam tão admissíveis quanto as homossexuais. (Não é preciso obedecer à natureza para preservar a santidade; sendo, ao contrário, amiúde necessário, para tanto, transgredi-la.) Se o incesto eventualmente pode não ser mau, o

⁵ Cf. Excursos I e II, pp. 56 e 60.

⁶ Cf. Bernstein, Richard. *Radical evil: a philosophical investigation*, pp. 1-7.

⁷ Não incluo a morte entre os males porque, se deveras fosse um problema, o suicídio não seria uma solução. O medo da morte pode, contudo, enquanto medo da perda dos prazeres da vida, ser, de fato, avassalador. Mas então o problema não seria propriamente a morte, mas o medo de morrer.

estupro, entretanto, sempre o será: nenhum argumento o justifica, sequer a sujeição à natureza. (Santos são, não raro, reputados pervertidos por morais perversas, mas uma moral genuinamente santa jamais reputaria perverso quem fosse apenas pervertido. A perversidade, aliás – nosso século o testemunha – é, volta e meia, encontrada entre os mais dóceis filhos da natureza, os quais, fanaticamente, abominam a perversão.)

Quando a felicidade se faz presente a fruímos. – E quando se faz ausente, nos perguntamos: por quê? – A bem-aventurança não provoca a razão, como a saúde não se percebe até que a doença se faça presente (ainda que apenas como representação). A felicidade é como deve ser; é um bem; é o sentido da vida. Ao contrário, a desgraça é sempre sentida como algo que priva o real de sentido, um problema que precisa ser dirimido, um estorvo que deve ser extirpado para que a *paz*, a *lógica*, a *justiça* e a *ordem* sejam finalmente restauradas.

Enquanto o avesso do prazer, a dor não é propriamente um mal, porém a sua própria condição de possibilidade: ausente a dor o tédio logo se torna onipresente. O mal, ao contrário, é a miséria sem esperança de redenção. (E, neste sentido, o próprio tédio pode ser contado entre os piores males, que não raro arrasta ao suicídio as suas presas.)

Sendo o que não devia ser, a existência positiva do mal é a indesejada presença da irracionalidade e do caos na experiência cotidiana de cada homem que a padece.⁸

O Mal não é simplesmente falta de Ser, mas o ser da Falta: – Não é a simples negatividade de uma ausência, mas a positividade de uma presença aniquiladora.⁹

Este é o primeiro tema acerca do qual tratará esse estudo: o problema do mal, e, portanto, o problema do absurdo; que, como alguém disse corretamente, desafia a filosofia ao heroísmo de enfrentar a própria morte no exercício de sua resolução.¹⁰

O mal é possivelmente o mais difícil de todos os problemas filosóficos. Quiçá seja mesmo um problema insolúvel; e o seja mui provavelmente, em se considerando tantas e tamanhas evidências de sua completa imperscrutabilidade para a nossa razão limitada: confrontado ao despropósito de certas dores e à vileza de certas crueldades,

⁸ Sobre o caráter absurdo e ameaçador do mal para a filosofia, conferir, por exemplo, Nabert; Borne, p. 10-1; Neiman, p. 17 e 19; Estrada, p. 9; Lévinas, 1997, p. 128-30, e 2002, p. 167-9; Ricoeur, 1988, p. 21; Bauman, 2008, p. 74-6; e Bobbio, p. 179-80. Estes exemplos estão longe de ser exaustivos: a idéia de que o mal não pode ser racionalmente apreendido é comum desde o início da modernidade, marcado pelo episódio do terremoto de Lisboa. Auschwitz parece tê-la corroborado definitivamente.

⁹ Cf. Excurso III: *Sobre a utilidade do conceito de nirvana*, p. 62.

¹⁰ Cf. Borne, *Le problème du mal*, p. 8.

ainda não houve quem, sinceramente, o justificasse. – Houve quem o tentasse fazer a uma distância segura, onde sobejam os discursos supostamente objetivos. Mas o mal é um problema empírico, que, ou compromete inteiramente o sujeito, ou deixa de ser problemático.¹¹

O conhecimento do mal não pode ser especulativo. Como dizia Borne, o mal não saberia ser objeto de ciência objetiva e desinteressada, porque é o homem inteiro que experimenta e padece o mal, o homem enquanto homem, com carne e coração, e não apenas o homem enquanto razão, essa abstração imune ao sofrimento.¹² Camus bem o disse: “É sempre cômodo ser lógico. É quase impossível ser lógico até o fim.”

A minha tentativa de definição do mal é intencionalmente nominalista. O mal não existe além da experiência do mal. Não consiste, pois, em uma entidade abstrata, mas refere-se apenas ao que os indivíduos vulgarmente distinguem como tal nessa ou naquela situação determinada. Não é, portanto, metafísico o objeto que o substantivo mal nomeia, mas exclusivamente existencial. Entretanto, trata-se de uma experiência complexa, com implicações psicológicas profundas, razão porque defini-la não é uma empresa que se obtenha sem dificuldade ou controvérsia.

O mal é, portanto, coisa dos homens: nem mesmo Deus pode integrá-lo em um sistema se nós próprios formos incapazes de fazê-lo.

O sistema pretende abarcar tudo, explicar tudo, justificar tudo, submetendo o universo ao seu domínio e conferindo-lhe razão, finalidade e sentido. O Mal, como o que resiste à justificação racional, implica, pois, a derrocada do otimismo ingênuo da maioria dos sistemas metafísicos; pois, quais trevas pertinazes, ele não apenas resiste à dissolução na luz da ciência, mas ainda eclipsa, com o seu escárnio sombrio, mesmo onde um lusco-fusco de esperança persiste em flamejar.

Mas como habitar uma existência desprovida de sentido? Onde fica o oriente do deserto do absurdo, esse tenebroso mundo abandonado pela lei, pela justiça e pela ordem? Como agir? Por onde seguir em meio às trevas da dúvida? Onde encontrar a felicidade quando faltam critérios? – Se não se os pode descobrir, por não estarem aí para serem achados, talvez seja preciso inventá-los: os critérios e a felicidade; mesmo se não mais do que apenas a sua possibilidade; afinal, a esperança é a crença suprema, que, aliada do desejo, nos inspira a perseverar na existência ou até mesmo a cometer

¹¹ Cf. Excurso IV, p. 70.

¹² Cf. Borne, *Le problème du mal*, p. 11.

suicídio: na sua ausência nos tornamos apáticos, e sequer a morte se nos afigura uma saída. – Quando tivemos satisfeitas as nossas necessidades elementares, constatamos que, além de necessidades, possuímos desejos: A permanência da insatisfação nos fez ver, então, que precisamos de sentido, se não para sobreviver, seguramente para viver uma vida da qual se possa dizer que é plena ou feliz. Ao transcendermos os estreitos limites de nós mesmos vimos que somos parte insignificante de um universo que não parece preocupado com a nossa felicidade. – Que sejamos racionais é a única certeza da existência daqueles que são racionais. Mas, a menos que o real também o seja, não o podemos compreender. Entretanto, compreendê-lo parece ser um desejo essencial, inerente à nossa humanidade, que almeja significá-lo e, portanto, a si mesma; e assim, pelo menos esperar, ser feliz. – Como tornar racional o real; ou melhor, de que modo nos convenceremos da sua racionalidade? – E se acaso não o fizermos, qual segurança poderemos ter de que há critérios para a obtenção de uma bem-aventurança durável, que não nos seja vedada? – Pois que, se a toda busca de ciência subjaz algum motivo, este, tácito ou explícito, muito provavelmente, é o anseio de felicidade e de sentido.

2.2.

Os artifícios da razão contra a irracionalidade do mal

Dissera que o problema do mal é o primeiro tema a ser tratado neste estudo: primeiro no sentido de primário, fundamental. Sobre esse tema não teria muito mais a dizer além do que disse: só multiplicaria exemplos em vão, porque a análise não se aprofundaria. No entanto, o problema do mal permanece o pressuposto do segundo e mais óbvio tema desta investigação: ela trata das principais tentativas (frustradas) de solucioná-lo (o que implicaria a demonstração da racionalidade do real e, portanto, da possibilidade de sua compreensão e conseqüente dissolução do mal).

Pretendo demonstrar como o monoteísmo dos hebreus foi o mais engenhoso artifício jamais empregado na tentativa de dirimir o problema da experiência do mal. Esse movimento, a um só tempo filosófico e religioso, nascido na mesma época em que, entre os gregos, nascia o racionalismo, pretendeu, através do seu original sistema metafísico, suprir a ancestral necessidade ética e política do estabelecimento de uma moral objetiva que servisse de fundamento para a justiça, garantindo, dessa maneira, a atribuição de recompensa e castigo segundo o mérito ou a culpa de cada indivíduo, aferidos de acordo com o critério supostamente objetivo de uma lei emanada de uma autoridade totalmente ilibada, transcendente e absoluta: Deus, o Santo.

Ao associar-se ao racionalismo grego, ainda no judaísmo, mas, sobretudo, no cristianismo, esse sistema pretendeu fornecer soluções ainda mais supostamente bem fundamentadas para o problema do mal. Nada obstante, como pretendo demonstrar, trata-se de explicações cuja eficácia é meramente psicológica, porquanto desprovidas de coerência, nomeadamente no que diz respeito à conciliação dos seus pressupostos ontológicos com as trágicas evidências existenciais inferidas da experiência cotidiana. Pretendo demonstrar ainda que tais inferências, porquanto refutam definitivamente a hipótese monoteísta (embora sejam inúteis para refutar o dogma), se oferecem como evidências para a hipótese contrária, qual seja aquela que aventa a tragicidade do real, o seu caráter caótico, aleatório e, por conseguinte, desprovido de justiça. Todavia, no ser humano, o auto-engano é um atributo dominante e uma estratégia evolucionária bastante útil à sobrevivência da espécie: não poucos elegeriam o suicídio a alternativa mais vantajosa contra o sofrimento se o desespero se impusesse com a probabilidade de uma certeza.

Se o motor da filosofia for a conjectura da possibilidade de não haver sentido, e ainda a necessidade premente do pensamento de descobri-lo a todo custo, e mesmo de criá-lo, se tanto for preciso; também a religião é movida pela ameaça do absurdo, e pela carência de sentido, oferecendo respostas metafísicas, e, portanto, dogmáticas, aos problemas, tão mais propriamente filosóficos quanto mais existenciais, suscitados no confronto cotidiano com um real que se nos afigura, amiúde, terrivelmente eivado de contradições. – A religião e a filosofia são filhas do mesmo espanto!

Entre tais soluções religiosas ou metafísicas – o que, desde Kant, redundava no mesmo – para as questões primordiais do homem, nenhuma foi tão poderosa quanto Deus, suposta panacéia contra todos os males do espírito. Mesmo se as limitações, às quais, por sermos humanos, estamos sujeitos, nos impedem de perceber o Sentido de todas as coisas, podemos seguir confiantes de que ele existe, embora nos transcenda. Além das vicissitudes de nossas existências finitas, fora do tempo em que perecemos, está o Eterno, incólume e soberano, no sagrado domínio do supra-sensível: – a nossa origem e ao mesmo tempo o nosso destino, Deus é a garantia absoluta de que, afinal, vai dar tudo certo para os que confiam na sua providência e trilham as suas veredas, porque o Senhor não se contradiz. A sua lei é verdadeira, já que emana daquele que é a Verdade; que, por ser coerente e racional, é igualmente justo: Deus não recompensa o pecador com a felicidade, nem pune com a desgraça o inocente.¹³

O racionalismo e o monoteísmo pretenderam ambos combater a honestidade do ceticismo e da perspectiva trágica da vida e do mundo, as quais se afiguram graves ameaças à moral; pois que, se o cético duvida que exista uma verdade, ou pelo menos da possibilidade do seu conhecimento, o trágico infere, a partir dos dados fornecidos pela experiência, se não a certeza, pelo menos a crença na assaz plausível hipótese de que a razão seja uma invenção humana, a cujas normas o universo não satisfaz, sendo antes caótico, sujeito ao império das paixões, e não cosmológico e submisso às regras de uma suposta racionalidade consistente basicamente em uma crença nos princípios formais e nas relações de causa e efeito que ela busca compulsivamente. Se tais regras muitas vezes parecem funcionar quanto ao aspecto físico do ser, quanto ao aspecto moral da existência, ao dever ser, freqüentemente elas parecem não se aplicar.

¹³ Como reconhece Hegel na *Introdução às lições sobre história da filosofia*, – “O grande pressuposto de que o que aconteceu no mundo também o fez em conformidade com a razão – qual seja a primeira coisa a atribuir à história da filosofia seu verdadeiro interesse – nada mais é do que confiar na Providência, só que de outra forma.” (Cf. Neiman, Susan. *O mal no pensamento moderno*, p. 7.)

A idéia de Deus, que está na base da metafísica ocidental, se confunde com a idéia da razão como fundamento ontológico do real. Deus, segundo o monoteísmo, é o autor do cosmos, um universo intrinsecamente harmonioso, dirigido por normas e oposto à irracionalidade do caos. – O mundo que Deus criou é lógico e não absurdo. – Se não o fosse, seria, de maneira notável (embora não necessariamente verdadeira), um mundo desprovido de moral. – Mas qual moral pode existir onde não há sentido? E se não há sentido, e se não há moral, como nos orientar, e coexistir em paz, em um mundo onde a norma, e, por conseguinte, a justiça, está ausente; – onde não há certo nem errado; onde não há mérito nem culpa; onde não há recompensa nem castigo? – O que seria dos fracos – razão de ser da moral intrínseca à civilização ocidental, onde nos movemos e existimos – em um mundo deserto de um Deus que os protegesse? – Aliás, nosso único Senhor concebeu-nos e criou à sua imagem e semelhança; somos, pois, todos iguais perante ele, todos igualmente portadores da sublime dignidade dos entes racionais e, portanto, livres; os quais, pelos méritos do seu amor, qual seja a sua própria essência, são merecedores da oportunidade de buscar, através das boas ações, a sua realização plena. – Assim, a idéia de Deus, segundo o monoteísmo, de modo a cumprir os propósitos pelos quais foi concebida, implica as noções complementares de dignidade humana, liberdade e responsabilidade, eqüidade e fraternidade; as quais, como se sabe, são intrínsecas ao conceito ocidental de civilização: Malgrado tantas e tantas aberrações registradas nos anais da sua história, um princípio regulador tem resistido, qual seja a idéia de que o homem é sagrado, detentor de direitos invioláveis, derivados de sua extraordinária constituição metafísica e, portanto, intrínsecos à sua natureza. – Se não uma entidade transcendente, quem garantiria os direitos humanos? Donde emanariam e em quais fundamentos se baseariam? Em algum contrato social? Seriam, então, tão contingentes e instáveis quanto as sociedades que os constituíram? Ou teriam seu fundamento no fato de Deus ter feito o homem “pouco abaixo de si”, como canta o Salmo 8º, e de o Senhor lhe ter concedido atributos análogos aos seus? E ainda no fato de este mesmo Deus, que se lhe revelou através dos profetas, e se lhe revela ainda através da consciência, existir e ser critério, regra? Em que, por exemplo, se baseia o fato de tantas constituições dos estados ocidentais disciplinarem a prática do aborto, da eutanásia e da pena de morte? Se os seres humanos não forem mais do que apenas animais particularmente hábeis no uso da linguagem, por que preservar a existência de todos os indivíduos dessa espécie? Em que base se poderá fundamentar

a inviolabilidade de suas vidas?¹⁴ Pode-se, categoricamente, reputar imoral a violação ao direito humano à vida, por exemplo? Ou a defesa deste e de outros direitos que as sociedades ocidentais têm oficialmente outorgado aos homens manifesta apenas uma decisão estratégica, precária e circunstancial? O aborto, a pena de morte, o genocídio, o infanticídio, o estupro, a eugenia, etc., são intrinsecamente imorais? De acordo com qual critério? A opinião dos membros detentores do poder de uma sociedade? Como, então, justificadamente, impor estes valores a sociedades que não os partilham? – Por que preservar o direito à vida de um deficiente físico? Por participar da dignidade dos animais racionais? Então, o que dizer dos débeis mentais? Por que lhes assegurar os mesmos direitos dos inteligentes? Aliás, considerando o fato de que o nosso pequeno planeta está tão densamente povoado de seres humanos, por que não eliminar todos os indivíduos dispensáveis? Por que manter manicômios e presídios, por que manter leitos de doentes incuráveis ou em estágio terminal? Por que, em suma, não preservar apenas a vida daqueles indivíduos melhor dotados pela natureza, com força, beleza e inteligência? Por que resistir à seleção natural? – Por que, senão pelo fato de serem – todos os seres humanos – igualmente – filhos de Deus? – Heidegger bem o disse: só um Deus nos pode salvar (sobretudo os feios, os fracos e os idiotas: provavelmente é por eles que o Senhor *ainda* existe). (– A mínima presciência basta para se presumir a iminência inevitável do fim do politicamente correto e a erupção violenta do que há de mais elementar na natureza humana; a civilização tem limites muito estritos, e toda a tolerância aristocrática é estratégica: acaba junto com o interesse. Quando o mundo se tornar pequeno demais, quente demais, seco e molhado demais, talvez vejamos o ocaso desta frágil encarnação dos valores monoteístas que é o Estado de direito, e lhe sintamos imensas saudades.)

Em nossos tristes dias, parece-me que a metafísica monoteísta só é rivalizada por aquela concebida, há cento e cinquenta anos, por Charles Darwin, e registrada no que se tornaria o primeiro dos inúmeros livros das sagradas escrituras evolucionárias: *A origem das espécies*. Enquanto a antropologia monoteísta anuncia altivamente que os homens descendem todos daquele que Deus criara à sua imagem e semelhança, e que

¹⁴ Houve um tempo no ocidente em que o aborto foi considerado tão imoral quanto fazer sexo com a própria mãe ou comer carne humana. – Quiçá as próximas gerações conceberão fetos para fins cosméticos. (Quiçá eu simplesmente ignore que isso já esteja sendo feito: a julgar pelo estado da saúde moral dos homens que habitam esse planeta, já não duvido da sua capacidade de cometer o que era até então considerado bizarras perversões. Aliás, pode-se ainda falar em perversões? Em que consiste uma perversão? O único tabu é ser pobre: enriquece e faz o que quiseres!)

são, portanto, radicalmente diferentes e superiores a qualquer criatura deste mundo, a doutrina evolucionária ensina, ao contrário, que a nossa natureza é intrinsecamente a mesma do protozoário do qual todos nós descendemos. Isso implica, evidentemente, que assim como os nossos ancestrais, nascemos engajados em uma luta encarniçada pela sobrevivência neste mundo, cuja vitória pertence ao organismo melhor adaptado às hostilidades do ambiente. Enquanto animais, os homens não são tábuas rasas, mas nascem com instintos: têm inscritos em sua natureza um conhecimento mínimo inato do que fazer para sobreviver. No caso do homem é bem verdade que a cultura exerce um papel predominante, entretanto, ela não anula a natureza, sendo, ao invés disso, a sua obra-prima. Eis, portanto, a razão pela qual, provavelmente, os homens tiveram a brilhante idéia de Deus: para sobreviver às agruras da sua condição miserável. Muito razoavelmente pode-se especular que foram os mais fracos dentre eles que o criaram, mas não, decididamente, os menos inteligentes. Não terá sido o abandono dessa idéia um lamentável retrocesso, um estúpido reconhecimento da perigosa verdade sobre a nossa natureza humana? É óbvio que a maioria de nós precisa enganar, e se enganar, para sobreviver. Por que então desvelar e apregoar a nossa índole selvagem? Não me parece possível derivar dessa verdade qualquer ética minimamente saudável, mas tão simplesmente o endosso da terrível moral vigente; que, ao contrário do que algumas pessoas ingênuas acreditam, não é uma moral sem fundamento metafísico, mas uma com um estatuto ontológico cientificamente abalizado, porquanto a ciência ainda não se emancipou da metafísica, e nunca o fará enquanto pretender existir. Simplesmente a ciência, desde quando esquivada da teologia, sua antiga senhora, caída em desgraça, após vagar desnordeada, foi finalmente acolhida pela ontologia evolucionária, da qual se tornou uma ama zelosa e sobranceira pela bela *plausibilidade* da sua nova soberana. Essa ontologia não compreende apenas uma biologia, que contém uma antropologia: ela abrange ainda uma cosmologia. A vida, enquanto ânimo dos organismos celulares, não deve causar tanta comoção, sequer a humana, porquanto partilha com o universo que lhe subjaz, semelhante esforço em perseverar na existência. Também os mundos possíveis competem implacavelmente entre si, mas apenas os mais *aptos* (quais sejam, de fato, os mais bem-fadados) subsistem: sem mais nem por quê. A seleção natural é, pois, um mecanismo incondicionado, o predicado por excelência do novo Absoluto.

Richard Mervyn Hare conta que foi levado à filosofia moral ao confrontar-se com a pergunta acerca da moralidade do ato de lutar em guerras e ferir ou assassinar pessoas.¹⁵ Parece-me de fato tratar-se de uma questão digna de suscitar uma profunda reflexão moral. Desgraçadamente, sejam quais forem as suas objeções morais contra qualquer tipo de violência, em tempos de guerra, por coerente que seja a sua posição, na maioria dos países supostamente civilizados, os seus argumentos serão recusados por não aludirem motivos suficientes para justificar a sua dispensa do serviço militar. Portanto, se um pacifista cujas convicções morais, nascidas de uma profunda reflexão sobre a moralidade do ato de lutar em guerras e assassinar pessoas, o fizeram decidir deserdar (mesmo se a despeito do ônus de lhe infligirem pena capital), a sua decisão, conquanto satisfaça aos imperativos da sua consciência, além de ser insuficiente para impedir a guerra (quanto mais quando, também na guerra, as pessoas se tornam cada vez mais desnecessárias), poderá ainda ser recusada em bases perfeitamente racionais. Sim, pois que há argumentos possíveis, e impecavelmente racionais, a favor do ato de lutar em guerras, e ferir e assassinar pessoas, assim como há argumentos equivalentes contra os mesmos atos, mesmo levando-se em conta todas as peculiaridades de cada caso concreto. Há argumentos perfeitamente racionais pelos quais se pode justificar a doutrina segundo a qual toda forma de vida, sobretudo a humana, é categoricamente inviolável; e argumentos capazes de justificar, com alguma coerência, por exemplo, a extinção da humanidade. Hare lembra que houve quem argumentasse que as guerras são boas e necessárias porque ensinam a eliminação dos fracos pelos fortes, e destarte acarretam o aperfeiçoamento da raça humana: matar pessoas seria apenas uma parte essencial desse processo. Em contrapartida houve quem sustentasse razoavelmente a inadmissibilidade absoluta de toda forma de violência. É possível justificar a pena de morte para os casos de crimes dolosos contra a vida de todos os entes supostamente passíveis de sofrimento. Por qual razão, afinal, valeriam os homens mais do que, por exemplo, os animais que lhes servem de alimento? Acaso será injusto e injustificável o abate de animais para o consumo humano? Se o for, será preciso impedi-lo. Mas a cargo de quem ficaria uma decisão tão importante? Da consciência individual? Então por que não deixá-lo também a decisão de suprimir ou não outra vida humana? Não me refiro apenas aos casos do aborto ou da eutanásia, mas à supressão da vida de um ser humano em qualquer circunstância. Pois se existem argumentos segundo os quais há diferença moralmente considerável entre esses casos, ou seja, entre o valor da vida

¹⁵ Hare, R. M. *Ética: problemas e propostas*, p. 54.

humana e o da vida dos diversos animais, também existem no sentido de que não há diferença. Há algum argumento, pretensamente cabível, que, considerando não haver alguma diferença relevante entre os homens e os demais animais, me permita decidir não ser vegetariano sem violar algum princípio moral, e, no entanto, coerentemente, me impeça de decidir moralmente ser canibal? Por que isso ao invés daquilo? O que é certo e o que é errado, o que é o bem e o que é o mal, o que é bom e o que é mau? O que vale, ou deveria valer, para todos os indivíduos racionais? Aliás, em que consiste um indivíduo racional? Será aquele que concorda com Platão ou o que concorda com Aristóteles? O partidário do dever ou o da virtude? Será condição de possibilidade da racionalidade de um indivíduo a sua filiação ao partido kantiano ou ao utilitarista? Ao estóico ou ao epicurista? Ao pacifista ou ao fascista? Ao democrata ou ao aristocrata? Ao cético, ao cínico, ao relativista, ao niilista ou ao absolutista? Racional é o que sabe, ou o que ignora? Aquele que crê ou que tem fé (seja esta “racional” ou religiosa), ou aquele que duvida? O que resolve tomar partido ou o que decide suspender o juízo? O que age de acordo com o categórico imperativo da sua consciência, ou aquele que, simplesmente, tenta fazer tudo o que quer, mas sopesando as conseqüências dos seus atos, de modo a que não lhe sejam prejudiciais? Aliás, haverá quem tenha sequer uma vez agido segundo um imperativo categórico, ou será toda ação humana movida pelo hipotético imperativo de uma racionalidade talvez biologicamente instrumental?

Decidir racionalmente equivale a decidir moralmente? Será possível fazê-lo? Ou cada um age como quer e como pode, segundo as determinações do seu caráter e da sua cultura? Uma decisão pretensamente racional é verdadeiramente determinada por fatores racionais, ou essa pretensão de racionalidade mesma será, meramente, um aspecto da sua irracionalidade?

Geralmente a maioria das pessoas concorda que não se deva matar ou ferir os seres humanos. Contudo, essas mesmas pessoas geralmente concordam que existem situações excepcionais em que ferir ou matar pessoas é racionalmente admissível. Há quem justifique a legítima defesa (seja da vida, seja da honra), e há quem justifique até mesmo a tortura e a pena de morte. Como distinguir *objetivamente* as situações em que matar ou ferir pessoas é admissível daquelas em que não é? Aliás, como saber sequer se há situações em que matar ou ferir pessoas seja moralmente admissível, malgrado o fato de sê-lo racionalmente? Há toda sorte argumentos razoáveis para vários gostos e inclinações; dentre os quais, talvez algum deles corresponda à verdade. Se apenas os argumentos verdadeiros forem racionais, como saber se dado argumento é racional?

Se não for preciso, para ser racional, que um argumento seja verdadeiro, como então decidir entre argumentos equivalentes em termos de coerência e, por conseguinte, de persuasão? (Aliás, é o convencimento racional do melhor argumento, ou a admiração da melhor retórica, que mais influencia as nossas decisões morais?) Pode um ato ser defendido por um argumento racionalmente plausível e, mesmo assim, ser imoral? É moral quem sempre *deve* dizer a verdade, porque a razão assim o prescreveu (já que a universalização da mentira inviabilizaria o contrato); ou quem, movido de compaixão, é capaz de mentir para proteger alguém em perigo? Uma ética da virtude, entretanto, é perfeitamente compatível com uma ideologia aristocrática que tolere a escravidão e a exclusão social das mulheres, por exemplo. Onde está um sistema moral ao mesmo tempo racionalmente impecável e praticamente útil como lhe conviria ser?

Como distinguir uma situação em que matar ou ferir pessoas seja moralmente admissível de outra em que não o seja? Hare lembra bem que quem se prontificasse a responder a essa questão precisaria antes enfrentar outra bem mais fundamental: “O que, em geral, faz com que seja errado matar ou ferir?” Para que se possam distinguir as situações extraordinárias em que seja errado fazê-lo, é preciso antes conhecer quais princípios gerais determinam que tais atos sejam intrinsecamente errados. Hare conta que quando constatou subjazer à questão “É errado matar pessoas?” outra ainda mais fundamental “Por que é errado matar pessoas?” foi que decidiu se dedicar à filosofia moral. Afinal de contas, segundo ele (com o que concordo), abundam circunstâncias em que seria, no mínimo, conveniente matar pessoas.

Não vou deixar o leitor curioso quanto a minha opinião, uma vez que ela está pressuposta em tudo o que vou dizer. Penso que o único móbil do agir humano seja o egoísmo, isto é, a fuga do sofrimento e a busca do prazer e da felicidade; e que, em contrapartida, os únicos freios à ação do homem de acordo com as suas necessidades instintivas, e as suas vontades, sejam a empatia, o sentimento de culpa, a vergonha e o medo do castigo. Coerentemente, ousou confessar que, não fossem esses freios, não poucos eu provavelmente teria matado, visto que, após muito meditar, não encontrei sequer uma única razão suficiente para tornar algum ato, qualquer ato, absolutamente injustificável, senão a vontade do agente e os seus interesses egoístas, mesmo quando aparentemente altruístas. Melhor para os meus desafetos que eu tenha sido criado em um lar cristão, possua uma índole empática, e seja excessivamente preocupado com a boa imagem que os outros têm de mim. Além disso, a mera representação do cárcere, ou de qualquer outro castigo violento, me faz estremecer. Nada obstante, acredito no

amor, isto é, na amizade, como o afeto mais sublime, conquanto frágil, de que muitos seres humanos são perfeitamente capazes. Embora outros tantos sejam parcialmente, ou mesmo absolutamente incapazes de amar, de sentirem-se culpados, de ter empatia ou de sentir vergonha, certamente sempre lhes resta algum medo do castigo, do qual avidamente tentam se isentar pela aquisição de poder. Há gente boa, isto é, mansa, e há gente má, isto é, feroz. Assim o são todos os animais: raramente resistem ao golpe da chibata, e, em condições normais, contentam-se com a subsistência. Mas deixe-os com fome e veja o que acontece: muito provavelmente constatará que os mais fortes devorarão os mais fracos, e que, freqüentemente, os fracos, resignados como ovelhas conduzidas ao matadouro, sequer resistirão às agressões dos fortes, como se somente abraçassem um destino que lhes coubesse naturalmente. (Diz-se que era assim que os cristãos primitivos agiam, mas superabundam relatos de casos análogos na história da civilização ocidental contemporânea: o tempo passa e a cultura muda, mas a natureza humana permanece essencialmente a mesma.)

Retornemos por ora à discussão sobre a conveniência de matar pessoas. Hare menciona exemplos de situações que suscitam a questão da moralidade da eutanásia e do aborto, e sugere que, a menos que alguém saiba o que torna errado matar um ser humano adulto normal, é improvável que seja capaz de responder com segurança se as circunstâncias excepcionais de um feto, um nascituro defeituoso ou um paciente terminal agonizante, integram as características que fazem com que seja errado matar no caso normal. Segundo Hare, a menos que essa pergunta seja respondida, é natural que sejamos levados a pensar, perante, por exemplo, a discussão sobre a eutanásia de doentes incuráveis, acerca de como eliminar outras pessoas que não estejam doentes, mas simplesmente constituam-se um incômodo social. Uma fortuna é gasta todos os anos em prisões que recebem gente que provavelmente nunca se ajustará à sociedade como cidadãos úteis. Assim, pergunta Hare, por que não começar sistematicamente a erradicar os casos perdidos? O dinheiro que se economizaria poderia ser aplicado em maiores esforços para resolver casos em que ainda houvesse alguma esperança. Aliás, considerando-se as evidências empíricas recentes de que parte substancial das causas pelas quais as pessoas tornam-se criminosos são genéticas, se pudéssemos identificar precocemente indícios prováveis de tais ocorrências, por que não erradicar logo esses espécimes?¹⁶ Segundo Hare não se poderia, portanto, oferecer a qualquer uma dessas

¹⁶ Cf. Oakley, Barbara. *Evil Genes*. New York: Prometheus Books, 2008.

perguntas uma resposta adequada a menos que antes se respondesse àquela acerca do que faz com que seja errado matar qualquer pessoa.

A pergunta acerca do que faz com que determinado ato seja certo ou errado é diferente daquela sobre como saber que um ato qualquer seja certo ou errado. Essas perguntas, por sua vez, diferem daquela sobre o significado de certo e errado, porém estão todas relacionadas. É possível respondê-las objetivamente? Ou melhor, há uma resposta objetiva para elas?

O que é o bem? O que é o mal? Palavras cujo significado seja fruto de alguma convenção? Se o tiverem sido, parece-me razoável que o leitor se pergunte quem são os seus signatários. Fomos nós que democraticamente determinamos os valores? Nós engrenagens substituíveis que movemos o intrincado mecanismo dessa extraordinária entidade denominada mercado? – Com efeito, todos os consumidores são iguais, mas alguns consumidores são mais iguais do que outros, não lhe parece? Desde quando o direito à propriedade foi assegurado, aqueles que o exercem têm garantidos, segundo a medida desse exercício, os acessórios direitos à inviolabilidade da vida, à liberdade, à igualdade e à segurança. Onde abundou a propriedade, superabundaram os direitos; dentre os quais obviamente se destaca aquele tão privativo quanto sublime, mediante o qual seus titulares podem determinar valores (não necessariamente para si mesmos, pois se podem dar ao luxo de duvidar de tudo, mas para aqueles que, ao renunciarem, ou exercerem parcimoniosamente, o seu direito à propriedade, tacitamente abdicaram às demais prerrogativas, notadamente a de arbitrar a correção político-econômica de cada gesto público, em que ultimamente consiste essa valoração). Estarei enganado?

O que é o bem? O que é o mal? Princípios normativos? Mas quem os poderia promulgar? Deus? Nós mesmos? (Nós *quem?*)

Essas são provavelmente as questões que mais perturbavam Sócrates, um dos poucos melhores amigos da sabedoria, portanto amante da verdade e do bem. Ele os queria muito conhecer, porque ansiava pela boa vida. E o método que inventou para tentar encontrá-los consistia em indagar-se insistentemente. Tanto ele o fez que afinal deu-se conta de que o bem não é objeto de convenção nem de decreto. Ao contrário das coisas sujeitas à volubilidade e à incongruência do devir, e, portanto, à finitude da realidade física, o bem é estável, da mesma forma que a verdade, e assim a justiça, e a virtude, a coragem, e tudo quanto respeita aos valores e à moralidade. Não existe esta ou aquela justiça, mas a justiça verdadeira, tal como o é em si mesma. Conquanto nós nasçamos com a aptidão potencial de conhecer o verdadeiro, sua atualização depende

do exercício regular dessa nossa faculdade racional que nos garante algo crucial para a aquisição da felicidade a que tanto ansiamos: o discernimento do bem e do mal. Não é pela tradição que o obtemos, mas pelo escrutínio impiedoso do sentido de todas as coisas. Da tradição, quando muito, aprendemos o que se convencionou designar por determinadas palavras. Não se pode, contudo, convencionar o sentido daquelas que designam valores: elas se referem a um sentido singular e constante.

Existe um critério absoluto para o discernimento do bem e do mal, das coisas boas e das coisas más. Trata-se de uma diferença de natureza e não de convenção. As coisas boas assim o são devido a uma qualidade que lhes é intrínseca: a sua bondade. Quanto menos presente for este atributo, piores as coisas serão. As ações humanas se devem conduzir segundo o bem para serem boas; de onde se infere que o bem, como meta, independe de qualquer ação. O bem o é em si mesmo, e todas as ações que lhe estiverem ajustadas serão melhores ou piores segundo a medida deste ajuste. O mal, portanto, equivale à falta de bem; e as más ações decorrem, tão simplesmente, do seu desconhecimento, sendo, pois, um erro inimputável, mero fruto da ignorância: quem conhece o bem o pratica necessariamente.

Por que são boas as coisas boas? Porque os deuses as amam? Sócrates não o cria. Para ele, ao contrário, os deuses amam as coisas boas justamente por serem boas e não más. – Não podemos estabelecer por um decreto oriundo dos volúveis ditames dos nossos desejos, o que seja bom. Sequer os deuses o podem. As coisas boas o são porque estão de acordo com o bem; o qual, por sua vez, simplesmente está de acordo consigo mesmo. Sócrates, portanto, separou os valores do domínio da subjetividade, onde podiam ser manipulados, e os reservou ao âmbito da objetividade, a que se tem acesso exclusivamente mediante a sagrada razão, de que os homens foram dotados.¹⁷

Sócrates não acreditava que a realidade objetiva a que aludiam palavras como bem, virtude ou justiça existisse em um reino autônomo e transcendente. Platão, seu discípulo, discordava do mestre neste ponto. As formas imutáveis, que são os objetos do conhecimento verdadeiro, existem além do espaço e do tempo, independentes do mundo físico, e acessíveis somente à razão. Com efeito, a existência dessas entidades metafísicas é a mais fundamental condição de possibilidade da ciência: delas participa, em alguma medida, tudo quanto percebemos através dos sentidos.

¹⁷ Sócrates se matou. Engajar-se na luta pela sobrevivência não é algo a que os sábios se devam entregar: a sua única meta é a *boa* vida, e não a vida vivida a qualquer custo. Talvez Camus tenha razão: o suicídio é deveras um problema filosófico sério.

Somos escravos nesse sombrio mundo das aparências, mas a nossa esperança vive além dessa caverna sórdida na qual habitamos. Lá onde brilha o sol da verdade e da justiça, a divina idéia do bem irradia a luz da sabedoria, e o discernimento do certo e do errado. Platão dá, pois, um passo além do seu mentor: de fato existem verdades objetivas, como queria Sócrates, e elas são *transcendentes e eternas*.

Trasímaco, um dos interlocutores de Sócrates no diálogo *A República*, afirma que a justiça é aquilo que o interesse do mais forte define como tal. Se assim o fosse, a palavra justiça designaria hoje uma coisa e amanhã outra, de acordo com a vigência provisória do poder do tirano vencedor de um conflito de interesses em determinada sociedade. Mesmo que se possa facilmente inferir da nossa história humana que seja exatamente assim que a política funciona, Platão propõe a existência da justiça como uma idéia que não foi instituída pelo decreto arbitrário de um déspota qualquer, mas está, desde sempre e para sempre, estabelecida além do mundo. Há uma medida, uma regra, que não foi definida segundo os bel-prazeres de algum mortal, mas subsiste em si mesma; uma natureza que nos pode e deve servir de critério para os juízos morais.

Essas são concepções admiráveis, pelo menos para os que vivem à mercê dos poderosos. Os senhores desse mundo não são capazes de instituir verdades segundo os seus perversos interesses. A verdade é soberana: não se deixa sujeitar aos arbítrios, nem aos costumes, mas permanece sempre incólume aos estratagemas humanos. Ela se presta a preservar a altivez do honesto: mesmo que seja condenado pela crueldade dos mentirosos, sua *consciência* permanece tranqüila, porque a razão lhe concedeu agir segundo o bem.

Todavia, conquanto perfeita e sempre constante, a verdade não é onipotente. O bem não passa de um princípio regulador, segundo o qual, através de um trabalho vitalício da razão, os homens devem adequar o seu agir. Mas raros foram providos de uma razão suficientemente lúcida e pertinaz, como a de Sócrates, para conservarem, a qualquer custo, a fidelidade à busca da sabedoria. Aliás, a justiça é incapaz de livrar o justo da injustiça; e a virtude não recompensa (materialmente) o virtuoso.

Com efeito, a descoberta (ou a invenção) das formas foi um passo importante contra a arbitrariedade, mas deixou intactos problemas muito graves. Sua abstração e impessoalidade as tornavam quase inacessíveis à média dos homens, que acabaram se acomodando às cadeias e aos simulacros. Seria inteiramente diferente se a verdade se importasse pessoalmente com a sua sorte, e fosse assaz poderosa para modificá-la. A

verdade devia ser mais acessível, e promulgar abertamente os seus preceitos, não para alguns raros eleitos, que por ela seriam salvos, mas democraticamente, para todos os seres humanos, homens e mulheres, escravos e livres, para que tivessem a capacidade de recusá-la ou abraçá-la, segundo o livre-arbítrio das suas vontades.

Então, eis que surge – Deus! – Ele não ama as coisas boas por serem boas: as coisas boas são boas simplesmente porque ele as criou! Tampouco estabeleceu o bem por um decreto da sua vontade: Deus mesmo é o bem, a verdade e a justiça! Embora eterno e transcendente como as formas, o Senhor, nosso Deus, se revela, e manifesta aos homens, suas quase divinas criaturas, a sua vontade, que tem força de lei! Feliz de quem a pratica: é como árvore plantada junto d'água corrente, que dá fruto no tempo devido e cujas folhas nunca murcham; tudo o que ele faz é bem sucedido (os ímpios, ao contrário, são como palha dispersada pelo vento). Deus é o escudo que protege o justo, a sua glória, que lhe ergue a cabeça: em paz ele se deita e logo adormece, pois o Criador o faz viver em segurança. Se clamar ao Senhor será respondido, porque Deus o ouve sempre que ele o invoca.

O Senhor abençoa o justo, mas volta contra o pecador a sua própria maldade, precipitando-o na cova que ele mesmo cavara como emboscada contra o santo. Deus declara o perverso culpado, e faz com que todos os seus planos fracassem; abomina a iniquidade, destrói o mentiroso e rejeita o fraudulento e o sanguinário.

Deus é a última palavra. Ninguém pode contestá-lo, porque ele é a verdade, e a verdade não mente. E conquanto permaneça onipotente, nunca viola o princípio de não-contradição. Nada obstante, sendo eterno, criou o tempo. Não pode, entretanto, alterar o passado, ou tornar verdadeiro o falso, ou falso o verdadeiro. E é exatamente nesta fraqueza, que lhe proíbe a arbitrariedade, que reside a sua força moral.

Deus é, pois, a verdade criadora e todo-poderosa. Sendo eterna, a sua palavra é irrevogável. E, sendo santo, assim o são os seus preceitos. Sendo livre, nada do que faz é necessário, e, no entanto, o Senhor é fiel: – abandonemos, pois, o medo, porque só em Deus nós podemos sempre, e cegamente, depositar a nossa inteira confiança.

Deus não meramente descreve ou aconselha a boa ação (cujo motor é a busca do Bem): Ele a prescreve, instituindo-a como dever. (Sendo a verdade e o bem, Deus obviamente tem suficiente autoridade para tanto.) A boa ação não se afigura um luxo a que se podem dar apenas os virtuosos, mas é um imperativo que obriga a todos os

homens; os quais, entretanto, livres como são para transgredi-lo, devem, porém, arcar com o ônus da sua decisão.

É evidente que Deus inverte diametralmente o mecanismo da seleção natural. O mundo e a história não são desprovidos de sentido, ordem ou desígnio racional. A providência divina domina e orienta todas as coisas. Obviamente as encaminha para o bem; que, conquanto não se oponha a um mecanismo seletivo, não elege os melhor adaptados às agruras do mundo (que geralmente correspondem aos mais adestrados à competição por recursos), mas os que abraçaram o direito e a justiça. Estes respeitam a vida e a liberdade sobre todas as coisas – porquanto o respeito a Deus se confunde com o respeito à sua Lei – que, por sua vez, prescreve o respeito à vida e à liberdade. É por isso que se diz: “quem ama o próximo cumpriu toda a Lei”. Bem-aventurados aqueles que o fizerem: serão todos muito bem recompensados.

Em uma das passagens mais célebres das obras de Dostoievski é atribuída ao personagem Ivan Karamazov esta provocadora declaração: “Se não existe Deus, nem imortalidade da alma, então tudo é permitido”. Ela talvez denote que a objetividade é um elemento imprescindível da moral, e que o caráter distributivo, que testifica a sua justiça, e assegura a sua coercitividade, depende da existência do Deus que nos dotou de imortalidade, e, portanto, de bastante tempo para nos punir ou indenizar. Isso me faz supor que talvez Voltaire tivesse razão: “*se Deus não existisse, seria preciso inventá-lo*”.¹⁸ Como dizia o salmista, negar a existência divina é de fato uma insensatez (cf. Sl 14,1).

Norberto Bobbio lembra-nos de que um dos principais argumentos utilizados para induzir os homens a obedecer às leis morais é o temor a Deus.¹⁹ Mesmo após o advento da modernidade e do Estado moderno, quando teve início a secularização, o princípio do temor a Deus se manteve inabalável como o fundamento da moralidade; do que se seguiu a atribuição de incompatibilidade entre a conduta moral e o ateísmo. Como lembra ainda Bobbio, um dos maiores defensores da tolerância religiosa, John Locke, sustentava que os ateus deveriam ser excluídos da tolerância, uma vez que “as promessas, os pactos e os juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, não podem ter estabilidade ou santidade para um ateu: a supressão de Deus, mesmo que

¹⁸ Dostoiévski, F. *Os irmãos Karamazov*, p. 323.

¹⁹ Bobbio, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*, p. 164.

apenas em pensamento, dissolve tudo.”²⁰ Bobbio, entretanto, não acredita que haja, nos dias de hoje, quem esteja em condições de sustentar uma tese tão restritiva. Não existe qualquer constituição vigente nos Estados liberais, democráticos e laicos, onde se mantenha aquela limitação: atualmente a tolerância religiosa inclui os agnósticos e os ateus. Essa extensão provavelmente se explica pela convicção de que a moral não é essencialmente dependente da religião, e de que, mesmo agnósticos e ateus, devem ser considerados pessoas morais. ‘Tamanha convicção, que interdita a distância entre crentes e não crentes quanto ao direito de professar a própria fé, e mesmo de não ter fé alguma, talvez se explique pela convicção, formada através de um longo processo de secularização, de que se pode justificar a obediência às leis morais sem necessidade de admitir a existência de Deus, e de que existe uma moral laica coerente, racional ou razoável, que se sustenta por si mesma sem precisar recorrer a outros elementos além daqueles, extremamente humanos, da razão e da experiência.’²¹

Bobbio então prossegue contando que a história da ética moderna conforma, desde a doutrina do direito natural, uma série de tentativas de fundar uma moral laica e objetiva, ou racional ou empírica, ou simultaneamente racional e empírica. Cumpre, segundo ele (com o que concordo), saber se, e em que medida, estas tentativas foram bem sucedidas, pois é certo que o debate entre as várias soluções prossegue hoje com a mesma intensidade, e com a mesma incerteza em termos de conclusão, com que se combateram as várias éticas desde o início da filosofia ocidental até hoje.²²

Bobbio distingue na época Moderna, quanto aos argumentos adotados para a fundação de uma ética laica (que vincule não apenas crentes, mas também agnósticos e ateus), quatro grandes doutrinas morais.²³

A primeira e mais difundida seria, segundo Bobbio, o *jusnaturalismo* moderno, nascida da afirmação de Grotius, segundo a qual as leis naturais valeriam “mesmo se admitíssemos que Deus não existe e não se interessa pelos negócios humanos”. Duas objeções são contrapostas a essa doutrina. A primeira diz respeito à ambigüidade do conceito de natureza humana: será negativo, como o concebe Hobbes, para quem os homens são naturalmente belicosos; ou positivo, como acredita Rousseau, para quem os homens são naturalmente pacíficos? Essa ambigüidade se afigura um problema, já

²⁰ Cf. Locke, J. *Carta acerca da tolerância*. Os pensadores, v. XVIII. São Paulo: Abril, 1973, p. 30; *apud* Bobbio, N. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*, p. 164.

²¹ Cf. Bobbio, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*, p. 165.

²² Cf. *ibidem*, pp. 165-166.

²³ Cf. *ibidem*, p. 166.

que os vários institutos (a propriedade individual e a propriedade coletiva, a liberdade e a escravidão, etc.) são considerados de direito natural, e, portanto, correspondentes à natureza humana, cujo conceito eles pressupõem. A outra objeção consiste em que, mesmo se a natureza humana for considerada um livro aberto, resta demonstrar que o natural seja bom pelo mero fato de ser natural, o que é indemonstrável sem que se pressuponha que a natureza seja a emanção de uma vontade boa, reintroduzindo-se, assim, um argumento teológico e fideísta, o que frustra terminantemente a presunção racionalista do jusnaturalismo.²⁴ (Acredito que, desde o século passado, a hipótese de Rousseau permaneça completamente desacreditada, ao passo que a de Hobbes tenha sido avigorada pelo sucesso do darwinismo, com a sua aptidão para explicar de forma tão plausível, ou melhor, tão supostamente científica, as minúcias do comportamento humano. Não obstante, freqüentemente os seus defensores tentam dissimular as suas trágicas implicações morais; e, ao fazê-lo, acabam por desmentir a teoria que queriam afirmar: não se concilia o egoísmo da natureza humana implícito no darwinismo com qualquer teoria ética que designe o desinteresse e a universalidade como propriedades imprescindíveis da ação moral. É impossível que o darwinismo seja verdadeiro e, ao mesmo tempo, o ser humano seja capaz de uma conduta genuinamente altruísta, isto é, que priorize o outro malgrado a competição por recursos. Hobbes e Rousseau não podem estar simultaneamente com a razão, mas talvez o estejam *alternadamente*, como estranhamente propõe a doutrina cristã do pecado original: o paraíso é de Rousseau, mas o “Reino deste Mundo” pertence a Diógenes, Epicuro, Hobbes, Maquiavel, Pascal, Darwin, Schopenhauer, Pavlov, Freud, etc.)

A segunda teoria moral assinalada contraporá ao procedimento dedutivo dos jusnaturalistas um procedimento indutivo, e o seu argumento principal para conferir objetividade aos juízos de valor se basearia no *consensus humani generi*, ou a constatação de fato, ou histórica, de que certa regra de conduta é comum a todos os indivíduos. Aristóteles teria endossado esse tipo de argumento no livro V da *Ética a Nicômaco*, ao dizer que o direito natural é o que vigora em toda parte. Também para essa doutrina moral Bobbio apresenta duas objeções principais. A primeira, evidentemente, põe em questão a proposição de que há, de fato, leis universais de valor perene.²⁵ E a segunda objeção alega que há leis que vigoraram por séculos sem que, entretanto, possam ser

²⁴ Cf. Ibidem, pp. 166-167.

²⁵ Considere-se, por exemplo, a norma “não matar”: comumente vale dentro dos grupos (salvo casos excepcionais, como o da legítima defesa), mas não nas relações entre grupos.

aceitas como leis morais. A escravidão e a pena de morte são talvez os exemplos mais óbvios.²⁶

O formalismo kantiano corresponde à terceira teoria apontada por Bobbio, e se caracteriza pela alegação de que um critério puramente formal, como o que exige a universalidade da ação, estabelece o que se deve ou não deve fazer: devo sempre agir de modo a poder desejar que a máxima da minha ação torne-se uma lei universal. Por exemplo: se faço uma promessa com a intenção de descumpri-la, posso desejar que o descumprimento de promessas se converta em uma lei universal? Segundo Kant, não é por prudência que devo cumprir minhas promessas (pois que em muitos casos seria mais prudente não cumpri-las), mas porque, se o descumprimento das promessas for elevado à máxima universal, o próprio ato de fazer promessa se esvaziaria totalmente de sentido. Contra a argumentação kantiana Bobbio também oferece duas excelentes objeções. A primeira se refere ao caráter implicitamente teleológico da ética de Kant. “Que eu não possa querer um mundo em que promessas não sejam cumpridas é algo que depende do juízo de valor negativo que faço deste mundo.” Ora, se a validade da ética depende da bondade do fim (um mundo onde promessas sejam cumpridas), ela deixa de ser simplesmente formal, perdendo, pois, o kantismo, o caráter universalista oriundo do seu pretenso formalismo. A segunda objeção pergunta: “Não se pode dar o caso em que duas ações, que obedecem ao mesmo critério de universalidade, sejam incompatíveis? Então, qual escolher?” Bobbio oferece um excelente exemplo de duas normas de conduta fundamentais em qualquer sociedade civil: “Não usar de violência contra o próximo” e “Impedir que o violento suprima o não violento, ou que o forte suprima o fraco”. Ambas correspondem ao critério da universalidade: como eu posso querer um mundo em que a violência recíproca seja lícita, e em que, portanto, todos estejam em guerra contra todos? Entretanto, como posso querer um mundo onde os prepotentes triunfem? Mas como observar ambas as normas simultaneamente? (Bem, esse é um problema, sobretudo, para os mansos e para os fracos, e não tanto para os violentos, os fortes e os prepotentes, que, de qualquer maneira, venceriam os fracos.) Observa-se outro dilema em relação ao cumprimento das promessas. Como se pode desejar um mundo onde as promessas não sejam cumpridas? Mas como desejar um mundo em que promessas nefárias sejam cumpridas? E quanto à norma que proíbe a mentira? Deve-se respeitá-la a despeito de qualquer outro valor? Kant acreditava que

²⁶ Cf. Ibidem, pp. 167-168.

sim: não se deve mentir sequer para salvar a vida de uma pessoa indefesa.²⁷ De modo a não agir como se desejasse um mundo onde a humanidade não exista, deve alguém, necessariamente, gerar filhos? Não gerá-los seria imoral? Mas por qual razão poderia ser reputado imoral quem decidisse não ter filhos sem esperar que todos seguissem o seu exemplo?

Finalmente chegamos ao quarto sistema ético, que, segundo Bobbio, é hoje o mais amplamente debatido: o utilitarismo. O dado objetivo em que essa doutrina está fundamentada são as sensações de prazer e dor, donde se infere a tese segundo a qual o critério de discernimento do bem e do mal é a quantidade de prazer e dor que uma ação provoca. Bobbio reconhece inúmeras dificuldades para o utilitarismo enquanto doutrina ética. A primeira é evidente, e diz respeito à mensuração do prazer e da dor: como calcular, além da quantidade, a qualidade desses afetos, e classificá-los em uma escala de valores? Outra dificuldade reside na relação que se deve estabelecer entre o meu prazer (ou a minha dor) e o prazer (ou a dor) dos outros: o fato de vivermos em sociedade torna impossível isolar um indivíduo singular dos demais; contudo, não se pode prescindir da consideração dos efeitos que a satisfação dos meus prazeres tenha sobre a satisfação dos prazeres dos outros. Aliás, por qual critério discernir quais são os outros cujos prazeres eu não posso impedi-los de satisfazer? Meus vizinhos, meus concidadãos, todos os habitantes da Terra, somente os vivos ou também as gerações futuras? (São questões nevrálgicas em nossos tempos.) E a imprecisão do critério que indica a obrigação de buscar a felicidade do *maior número* enseja questões como essa: o extermínio de seis milhões de judeus foi necessário para a felicidade da *maioria* alemã? Bobbio lembra que hoje se pode facilmente dizer que o holocausto não foi vantajoso para os alemães, que nada obstante perderam a guerra. Mas, e se a tivessem vencido? Há também a objeção oposta por aqueles que consideram a justiça um bem primário da sociedade humana, e que, portanto, valorizam a equânime distribuição de bens em determinado grupo organizado. Como, com base em critérios utilitaristas, estabelecer uma equânime distribuição de riquezas e serviços? Os critérios nos quais usualmente se inspira a justiça distributiva (mérito, capacidade e necessidade) estão bem longe de poderem ser considerados critérios utilitaristas.²⁸

Após passar em revista as teorias mais comuns da moral laica, Bobbio conclui que nenhuma está isenta de críticas. Parece, pois, fadada ao fracasso toda tentativa de

²⁷ Cf. Ibidem, pp. 168-169.

²⁸ Cf. Ibidem, pp. 170-171.

oferecer um fundamento racional aos princípios morais, ainda que a discussão entre os filósofos se torne, cada vez mais, tão sutil quanto estéril.²⁹

Perante conflitos aparentemente insolúveis, Bobbio nota que freqüentemente se sugeriram nos últimos anos três tentativas de solução: o apelo à evidência, também denominado *intuicionismo ético*; o relativismo radical das doutrinas morais chamadas de *não cognitivistas*, segundo as quais os juízos de valor são meras expressões de emoções, sentimentos, preferências pessoais, opções, todas equivalentes entre si; e, finalmente, a consideração de que os juízos morais não pertencem ao domínio do racional, e sim do razoável, onde valem os argumentos próprios da retórica (arte de persuadir), e não aqueles característicos da lógica (ou arte de demonstrar).

Bobbio constata corretamente que nenhuma dessas tentativas é satisfatória. A primeira ultrapassa a razão (é ultra-racional); a segunda a deprime (é infra-racional); e a terceira limita extremamente as possibilidades da razão, ao sustentar que em matéria de moral pode-se raciocinar, mas não chegar com a razão aos fundamentos últimos: é quase-racional.³⁰

O fracasso das éticas pretensamente racionais em ratificar a sua racionalidade suscita a suspeita de que talvez a ética se baseie na religião, sendo incapaz de subsistir fora dela. Todavia, indaga Bobbio, podemos nos assegurar de que uma ética religiosa seja imune às objeções, sempre alusivas ao problema dos limites da razão, opostas às teorias clássicas da ética? Seriam dois os casos, segundo ele. No primeiro deles a ética religiosa se reduziria à doutrina do *voluntarismo teológico*, segundo a qual justo é o que Deus ordena e injusto o que Deus proíbe. Essa posição incorreria em uma espécie de juridificação da ética de acordo com a máxima "*Auctoritas non veritas facti legem*" ("É a autoridade, não a verdade, que faz as leis"). O problema, segundo Bobbio, seria que a proclamação de que "Deus assim o deseja" serviria para justificar qualquer ação, até mesmo a mais cruel e desumana: a história estaria cheia de exemplos de tristes efeitos do fanatismo religioso. No segundo caso, contudo, a ética religiosa repousaria sobre a tese segundo a qual o justo não o é porque Deus o ordena, mas, ao contrário, Deus o ordena exatamente porque é justo. Portanto, o critério do justo e do injusto não seria a vontade de Deus, mas sim a sua natureza, a qual, sendo boa por essência, não pode ordenar ações que não sejam boas. Para Bobbio, porém, essa é uma resposta circular:

²⁹ Cf. Ibidem, pp. 171-172. "Empregam-se as técnicas mais refinadas de raciocínio lógico, mas as escolas que saem a campo para tentar fazer prevalecer uma solução sobre a outra conduzem um jogo complicado de prós e contras que se perde em um emaranhado sem fim".

³⁰ Cf. Ibidem, p. 172.

qual outro argumento há para definir Deus como essencialmente bom senão a prova de que as ações por ele ordenadas sejam boas? A única forma de se sair desse círculo seria abandonando o voluntarismo ético e admitindo o *racionalismo teológico*, segundo o qual as ações ordenadas por Deus são boas não porque sejam por ele ordenadas, mas sim porque são intrinsecamente boas (boas em si). Mas o racionalismo teológico está sujeito às mesmas objeções, e dá ensejo às mesmas aporias, de qualquer outra forma de racionalismo ético, a começar por aquela que afirma não existir preceito moral que valha em todas as circunstâncias sem exceções: “Não se deve matar, mas...”; “Não se deve mentir, mas...”; “Deve-se cumprir promessas feitas, mas...”. No fim das contas, a escolha entre agir ou não agir de acordo com a regra geral é remetida a um cálculo de conseqüências que não pode levar senão a soluções prováveis, confiadas ao juízo da consciência individual. Mas uma solução probabilística, segundo Bobbio, só pode existir se dissolver qualquer pretensão absolutista da ética religiosa, e a ser, portanto, mais confiável do que as éticas seculares. Ou seja, se de fato qualquer regra comporta exceções (se não é válida em todos os casos possíveis), então o juízo sobre a eventual excepcionalidade das regras, ou é extraído da vontade de Deus, que em determinado caso ordenou que a regra fosse violada, recaindo-se assim no voluntarismo teológico, ou nasce de um raciocínio sobre ela, e aí se é obrigado a recorrer àqueles argumentos – a natureza, o consenso, o critério da universalidade e a utilidade – que conduzem a resultados sempre opináveis, transformando o imperativo moral de *imperativo categórico* (“Devo”) em *imperativo hipotético* (“Devo a não ser que determinada situação consinta uma desobediência ao preceito geral”).³¹

Para Bobbio, a razão profunda da vinculação da ética a uma visão religiosa do mundo não reside tanto na necessidade de fundamentar a moral quanto na exigência, praticamente mais relevante, de possibilitar a sua observância. O que é absolutamente necessário a toda convivência humana não é apenas a existência de regras de conduta bem fundamentadas, mas também a sua observância. Bobbio adverte que os juristas distinguem entre a validade e a eficácia de uma norma: transpondo-se essa linguagem para a teoria moral, pode-se dizer que não basta demonstrar a existência das normas, isto é, a sua validade: é preciso que as normas vigentes sejam efetivamente *observadas*. Bobbio então conclui que o apelo a Deus normalmente serve eficazmente, não tanto para justificar a existência de normas de conduta obrigatórias, quanto para induzir os

³¹ Cf. Ibidem, pp. 172-174.

seus sujeitos a não violá-las. Tal apelo dirige-se, pois, mais a Deus como juiz infalível e executor severo da transgressão do que como legislador.³²

Bobbio sugere duas interpretações ao ditado “se Deus não existe, então tudo é permitido”. A primeira entende que, se os ateus estiverem corretos, então, de fato, não há critérios objetivos de discernimento do bem e do mal. A segunda diz que, se Deus não existe, os homens não são induzidos a observar as leis morais. Ora, como não decorre necessariamente, do conhecimento da lei moral, a sua observância, para Bobbio, a razão aduzida por John Locke para excluir os ateus da tolerância não reside no fato deles desconhecerem as leis morais, mas de, não podendo ser motivados pelo temor a Deus em sua conduta, não oferecerem qualquer garantia de que serão fiéis à palavra empenhada. A razão, portanto, pela qual os ateus representariam uma ameaça à estabilidade das repúblicas seria que, não temendo o castigo divino, estariam menos dispostos a observar as leis morais, que impõem sacrifícios, restringem a satisfação de desejos e exigem que se anteponha o dever ao prazer.³³

Bobbio quer assim dizer que os limites do racionalismo ético são ainda mais evidentes ao abandonarmos o tema do fundamento da moral e enfrentarmos o tema, praticamente muito mais relevante, da execução das leis morais. Para a demonstração da validade de uma regra pode bastar uma boa razão; mas usualmente esta boa razão não basta para fazer com que a regra seja observada. Se a questão do fundamento das regras morais pode ser teoricamente apaixonante, segundo Bobbio ele é praticamente irrelevante. Nenhuma máxima moral é observada simplesmente pelo fato de ter sido bem fundamentada. O debate filosófico sobre a moral seria, portanto, simplesmente teórico, um fascinante jogo intelectual, mas praticamente sem conseqüências sobre os comportamentos reais. Como diz corretamente o brilhante filósofo italiano, reflexões morais valem apenas para aquela exígua minoria de indivíduos que se deixa guiar pela razão e persuadir por bons argumentos. Por exemplo, o clássico argumento racional expresso pela regra de ouro: “Não devo fazer aos outros aquilo que não quero que os outros me façam” não tem qualquer valor para quem pensa que, se todos o seguirem, nenhum mal lhe acontecerá se eventualmente ele não o seguir.³⁴

Inferindo uma noção da natureza humana a partir da observação da conduta do homem, sou induzido a concordar com a opinião de Bobbio de que a obtenção da

³² Cf. Ibidem, pp. 174.

³³ Cf. Ibidem, pp. 174-175.

³⁴ Cf. Ibidem, pp. 175-176.

observância dos principais preceitos morais depende, na maioria dos casos, bem mais do que apenas da sua justificação racional. Como ele observa, a história evidencia que é forçosa a ameaça com penas pesadas para que a violação das normas estabelecidas não se torne vantajosa. É aí que entra em cena o direito como ordenamento coativo. Mas, segundo Bobbio, também entra em cena, e com maior razão – o temor a Deus, que sempre foi reputado uma forma de intimidação não menos intensa, e em algumas épocas mais intensa, do que a intimidação jurídica. Segundo ele, não se compreende a intolerância de Locke para com os ateus se não se está persuadido de que o temor a Deus seja o artifício mais eficaz para se assegurar a obediência às leis morais. Apenas dessa perspectiva pode-se presumir que em uma sociedade secularizada as leis morais sejam menos observadas do que em uma sociedade religiosa, e exista uma moralidade média menos difundida.

Portanto, ainda que a ética religiosa talvez incorra nos problemas teóricos das demais éticas racionais, o seu apelo psicológico é muito mais profundo. O imperativo categórico não é Deus, mas Deus é o imperativo categórico! O dever não é, portanto, uma abstração, mas procede de uma autoridade absolutamente *incorrutível* e *amorosa*, o Pai perfeito, que orienta, premia e castiga, sempre almejando o bem dos seus filhos. Deus é a boa natureza de onde dimana a boa Lei, que é extremamente simples: ama o seu próximo! Eis o único e perfeito critério, que a nossa débil constituição metafísica freqüentemente nos impede de empregarmos. Ainda que eventualmente consigamos escapar da *vergonha*, dissimulando dos outros as nossas maldades, do *sentimento de culpa*, entretanto, não nos desvencilhamos, porque Deus conhece o mais íntimo dos nossos corações, e está sempre presente às nossas consciências. E o amor ao próximo como a si mesmo, de acordo com o mandamento divino, implica o reconhecimento de que o próximo partilha comigo a mesma sensibilidade; e, portanto, posso presumir que as possíveis causas do meu sofrimento sejam idênticas às do sofrimento dele. A regra de ouro, com todo direito, pertence à religião de Deus, que nos instiga assim à *empatia*. E se a nossa recalcitrância for tamanha, que nenhum desses elementos baste, resta-nos o *medo*, porque o Senhor não tolera a injustiça, e cedo ou tarde, castigará o iníquo.

Entre éticas laicas, pretensamente racionais, porém completamente eivadas de defeitos, e, sobretudo, praticamente inúteis na maioria dos casos, e uma ética religiosa que se pretende igualmente racional, ainda que igualmente sujeita a críticas razoáveis, mas com a vantagem de ser eficaz, qual escolher? Para todos os propósitos práticos, parece que a ética religiosa é aquela que melhor funciona.

Deus é, pois, a realidade (ou, mais provavelmente, a quimera) mais eficaz para fazer-nos crer que, se ele existir, o fundamento da existência é racional e, portanto, o universo em que vivemos é provido de ordem e sentido, sendo-nos, assim, permitido esperar pela felicidade como recompensa pela virtude. O Deus monoteísta protege os direitos do “órfão” e da “viúva”, e quer que todos os homens abracem a justiça para, enfim, encontrarem a paz e a beatitude, merecidas e perenes. Deus não quer a morte do pecador, mas que se converta. Se o não fizer, no entanto, certamente encontrará a desgraça que ele mesmo procurou ao cometer suas maldades.³⁵

Mas será mesmo assim? Ou a experiência crua de tantas pessoas que habitam esse mundo (e de outras tantas que já o habitaram) objeta toda esperança? Podem-se remir males absolutamente irremissíveis? Pode-se desculpar a tortura de uma criança? Pode-se justificar a crueldade impune e o sofrimento inútil de suas vítimas, a desgraça absoluta de certas almas cujas memórias não têm sequer o registro de uma alegria, ou a sujeição ao trabalho sem outra recompensa além da perpetuação em uma existência infeliz e absurda? E quanto aos sentimentos de desamparo e angústia que acoçam os que sofrem sem por quê? (– Inútil tentar ilustrar todas as malícias, ou elencar todas as dores sem propósito: cada homem minimamente lúcido, que viva nesse mundo, pode intuir o que estou dizendo a partir do que observar à sua volta; desde que, para tanto, cometa a ousadia de abrir os olhos.).

– Com efeito, se um Deus onipotente e justo for a origem de todas as coisas, como pretende o monoteísmo, há que se explicar porque algumas delas nos parecem tão incoerentes com a sua suposta procedência divina. Se tais justificativas não forem consistentes, não se poderá racionalmente fundamentar em Deus a justiça e a ordem do universo, e tampouco uma moral capaz de reger em termos absolutos a sociedade dos homens. – E se, por ventura, se quiser substituir Deus pela Razão, dá no mesmo, uma vez que o mal, como já o disseram tantos, não se deixa assimilar por arcabouços racionais; – o que torna, no mínimo, suspeita a hipótese de que o fundamento do real é racional.³⁶

³⁵ Se isso é verdadeiro, ou seja, se nos é permitido esperar pela felicidade, foi uma das questões que Kant considerava fundamentais, além de “o que posso saber?” e “o que devo fazer?”, as quais ele acreditava ser necessário responder em vista de se obter uma solução para o mais importante de todos os problemas: “o que é o homem?”. – Certamente o homem é um animal que espera pela felicidade.

³⁶ Talvez o seja, mas não segundo o que a finitude de nossas existências nos permite, por tanto, compreender; afinal, não conhecemos, nem podemos conhecer o que seja a Razão além dos limites da

O fato é que a doutrina monoteísta, teológica ou filosoficamente considerada, ou mesmo segundo as assimilações inconscientemente realizadas por filosofias que se pretendiam radicalmente seculares, foi, por muito tempo, um sólido baluarte contra o relativismo, tanto epistêmico quanto moral. Mas as investidas do absurdo, conquanto tenham motivado o reforço das suas muralhas, acabaram por solapar completamente as suas estruturas racionais – sobretudo após os eventos trágicos do século passado – de sorte que agora só lhe restam os escombros. (– O que não significa absolutamente que não se lhe possa crer: o recente avanço do fanatismo monoteísta é disso a maior prova.³⁷) Aliás, Bobbio tem razão ao dizer que, se observamos hoje um renascimento religioso, isso se deve a um mal estar de natureza moral. De fato, o não crente deve, honestamente, tomar consciência dos limites do racionalismo ético, análogos àqueles da própria razão, e até mesmo duvidar do advento de um mundo em que a razão e a experiência sejam suficientes para que o homem ilustrado consiga discernir o bem e o mal com as suas próprias forças. Se, no entanto, tampouco a fé tiver razão, então a religião que volta, além de moralista, é fideísta.³⁸

Que se torne cada vez mais clara a incoerência da crença em Deus, segundo o monoteísmo, e que cada vez mais a fé prossiga sem o auxílio da razão, não diminui o interesse na compreensão dos motivos e dos modos como se constituiu essa doutrina enquanto tentativa de se oferecer ao problema metafísico da origem do universo uma resposta que, ao mesmo tempo, fosse capaz de solucionar o problema existencial do sentido da vida e o problema ético e político da necessidade de uma moral objetiva. – Compreendê-lo implica compreender importantes aspectos psicológicos da sociedade humana, bem como o ancestral esforço filosófico que os homens têm empreendido no exercício de tentar conferir significado às suas existências. Eis, pois, onde reside o principal interesse do presente estudo.

nossa razão, de sorte que muito pouco nos interessa saber que exista algo assim. Sabe-se, contudo, que ela não se conforma à nossa, ao menos àqueles aspectos moldados pelo nosso desejo, o que é trágico.

³⁷ Como ficou evidente durante a corrida presidencial do ano passado, um negro ou até mesmo uma mulher, pode ocupar a presidência dos Estados Unidos. Todavia, permanece improvável que, em um futuro breve, os americanos elejam um líder ateu. Segundo o instituto Gallup, um candidato ateu à presidência enfrentaria oposição de 53% do eleitorado.

Para se ter uma idéia do quanto a ideologia monoteísta predomina no ocidente, basta verificar que apenas 12% dos americanos acreditam que a vida evoluiu sem intervenção divina; 31% acreditam que Deus guiou a evolução (design inteligente) e 53% são criacionistas.

³⁸ Cf. Bobbio, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*, p. 177.

2.3. Monoteísmo e teodicéia

A legitimidade do monoteísmo baseou-se originalmente na presunção de que a sua doutrina foi revelada aos homens, pelo próprio Deus, através dos profetas: que seja autêntico o testemunho de pessoas que alegaram ter se comunicado diretamente com Deus tem sido, ainda hoje, o frágil pressuposto a garantir a sua credibilidade.

Segundo essa doutrina, Deus é uno, bom, transcendente e criador onipotente de *tudo* o que existe. É por isso que o mal, ao contrário do que ocorria no politeísmo, monolátrico ou não, das religiões pagãs, ou até mesmo da primitiva religião hebraica, que antecedeu o monoteísmo, configura-se um obstáculo intransponível para a razão. – Conforme veremos, o absurdo em que consistem o *sofrimento inútil*, a *perversidade* e a *injustiça*, esta manifesta na falta de *retribuição* da felicidade ao justo e da infelicidade ao iníquo, ou ainda na subversão mesma dessa ordem, ou seja, no sofrimento do justo e na felicidade do perverso, é impassível de se integrar na lógica do sistema monoteísta, senão por intermédio de uma *moral* e de uma *metafísica* que proponham o livre-arbítrio da vontade e a imortalidade da alma, ou melhor, a possibilidade de alguma espécie de existência além-túmulo que permita o efetivo cumprimento da justiça.

Pressuponho neste estudo a hipótese segundo a qual os preceitos elementares do monoteísmo, devido ao escândalo do mal, analisados a partir de uma perspectiva estritamente filosófica, deveriam ser reputados *teodiceicos*, ou seja, simples tentativas de justificação racional das supostas bondade e onipotência divinas em face da evidência do mal. Sugiro ainda que só se possa admitir pela via da fé, sem o concurso da razão, a presunção teológica de que o objeto da Revelação é a verdade, uma vez que, como tentativa de teodicéia, a doutrina sobre a retribuição, um dos elementos fundamentais do monoteísmo, não logrou a racionalmente impossível tarefa de integrar o mal neste sistema metafísico e moral.

Por “perspectiva estritamente filosófica” entendo uma compreensão fundada exclusivamente na racionalidade ocidental, sistemática, ávida por distinguir as normas gerais do mundo e da vida, fiel à coerência lógica, zelosa por nunca violar o princípio de não-contradição. Não me refiro, pois, às “*razões* que a própria razão desconhece”, mas à razão inerente ao sentido clássico da palavra filosofia.

Neste sentido preciso não se pode considerar possível conciliar a fé e a razão, pois que, para tanto, seria necessário que esta respondesse de maneira satisfatória ao problema do mal e assim aderisse “com razão” ao conteúdo da fé.

Preterindo por ora as disputas pelo rigor do conceito de Revelação, podemos caracterizá-lo pela afirmação de que o próprio Deus, apesar de sua transcendência, se dá a conhecer aos homens no tempo e no espaço, manifestando-lhes verdades que de outro modo não lhes seriam acessíveis. Tais verdades se podem sintetizar nos breves enunciados de uma profissão ecumênica da fé monoteísta, que confesse a existência de um único Deus, sumamente justo e onipotente, que tudo criou *do nada* e concedeu aos homens a graça da liberdade e do conhecimento de seus mandamentos, para que os cumpram e assim sejam felizes. Porém, este mesmo Deus, pela sua justiça, comina a infelicidade como pena aos que não se submetem aos seus desígnios.

As três grandes religiões do ocidente se baseiam, pois, na convicção de que a *existência*, o *sentido* e o *valor* do mundo dependem, em última instância, da providência de um Deus pessoal, distinto do mundo, e absoluto em termos de realidade, bondade e poder.³⁹

O conteúdo da Revelação seria, assim, o mistério da Verdade. E a verdade da Revelação, qual seja o próprio Deus, seria o objeto da busca humana por sentido e de sua ânsia por conhecimento: conhecer seria, em última instância, ver Deus.

O povo que o Absoluto teria escolhido para se manifestar pessoalmente pela primeira vez foi Israel, cuja identidade é mesmo indissociável desse acontecimento. A raiz da fé de judeus, cristãos e muçulmanos, estaria, pois, lançada no solo comum da antiga religião hebraica, onde se originou o monoteísmo.

Deus se teria revelado aos homens com palavras humanas, e comunicado sua vontade de modo sobrenatural aos profetas, aos quais confiara a missão de difundir o seu convite universal à felicidade reservada aos santos. Assim, o modo apropriado de acolher a revelação seria crendo no testemunho dos profetas e obedecendo à vontade de Deus positivada nos preceitos morais que anunciaram.

Como resta evidente, se Deus não se houvesse revelado, a fé seria desprovida de objeto e fundamento, e o monoteísmo seria relegado à categoria de superstição.

Considerados os rudimentos do monoteísmo, cumpre perguntarmo-nos se o que foi sumulado pode ser racionalmente admitido. – O que as religiões chamadas de semítico-proféticas (judaísmo, cristianismo e islamismo) acreditam ser o conteúdo da Revelação de Deus pode ser reconhecido como tal pela filosofia? Ou trata-se de um objeto cognoscível exclusivamente pela fé?

³⁹ Cf. Dulles, *Models of revelation*, p. 3.

Foi Deus quem se revelou e instituiu a religião de Israel para salvar o homem do mal, ou terá sido o homem quem inventou o sistema metafísico-moral monoteísta para justificar os males e os integrar em uma suposta harmonia do cosmos? Como a doutrina monoteísta, que enuncia a justiça e a onipotência de Deus, faz para integrar a experiência cotidiana do mal? Como explica as vicissitudes da história? Que sentido é conferido ao sofrimento humano?

Com efeito, as questões de Epicuro continuam atuais, e seguem provocando, ao mesmo tempo, a teologia e a filosofia:

Ou Deus quer eliminar o mal e não pode; ou pode e não quer; ou nem quer, nem pode; ou quer e pode. Se quiser e não puder, será fraco; se puder e não quiser, será mau. Se nem quiser, nem puder, será mau e fraco; e se quiser e puder, o que só Deus é capaz, de onde então vem o mal? Ou por que ele não o elimina?⁴⁰

O elemento teológico mais rudimentar que pretendeu resolver o problema do mal foi a doutrina da retribuição, segundo a qual o infortúnio configura-se no castigo infligido por Deus a quem viola os seus mandamentos.

A harmonia da criação implica a lógica da relação de causalidade: nenhum ato é sem efeito, todos os eventos resultam de alguma causa, ainda que conhecida apenas de Deus. – Não há no sistema metafísico monoteísta nenhum espaço para o absurdo. Há o incompreensível, o secreto, o misterioso e o sagrado, mas nunca o absurdo. – O que ainda não foi manifestado por Deus, ou que não foi ainda compreendido pelo homem, certamente o será no futuro, pois que a Revelação é um processo lento, mas contínuo, que aguarda a consumação do tempo e o fim da história para ser concluída.

Porque Deus é bom, todas as coisas que criou são boas, e o seu agir é sempre justo. Ele deu aos homens a graça da liberdade, que os assemelha a si. Sua justiça, em contrapartida, não pode deixar impunes as transgressões desse princípio de harmonia no qual consiste a Lei, porque o pecado introduz o caos na criação. A pena, portanto, tem em vista a restituição da ordem, afigurando-se uma espécie de satisfação por um delito que se volta contra toda a criação, sendo, assim, ofensivo ao próprio Criador.

Ora, no contexto que acabamos de descrever, sobretudo no âmbito da moral, o absurdo por excelência seria a existência de um inocente sofrendo. Como explicar a

⁴⁰ *Deus aut vult tollere mala et non potest; aut potest et non vult; aut neque vult, neque potest; aut et vult et potest. Si vult et non potest, imbecillis est; si potest et nun vult, invidus. Si neque vult neque potest, et invidus et imbecillis est; si vult et potest, quo solum Deo convenit, unde ergo sunt mala? aut cur illa non tollit?* – Lactâncio, *De ira Dei*, c.13, PL 7, 121.

dor que atinge o justo? Ela infringe o princípio de causalidade, pois que não decorre de algum motivo. Ela fere a lógica da retribuição.

Nos primórdios da religião hebraica este problema ainda não se havia posto, uma vez que a doutrina da retribuição, em sua formulação mais primitiva, asseverava a imputação solidária da culpa entre os membros da tribo: a retribuição era coletiva, e mesmo aos inocentes se imputavam os pecados cometidos pelos demais membros da sua comunidade. Diversos episódios do Antigo Testamento ilustram esse fato, como, por exemplo, a intercessão de Abraão pelos justos de Sodoma. (Aliás, os hebreus não foram sempre monoteístas, de maneira que se podiam atribuir as desgraças sem causa evidente à ação de algum deus estrangeiro.)

Entretanto, com o suposto progresso da Revelação, Israel se teria dado conta de que Deus não pune nos filhos os pecados dos pais: cada indivíduo é culpado pela sua própria transgressão. A retribuição não seria, portanto, coletiva, mas individual.

Ora, sendo individual a retribuição, simplesmente não há explicação plausível para o problema do sofrimento inocente. Se por um lado elimina-se a injustiça de um Deus incapaz de considerar a personalidade de cada uma das suas humanas criaturas, surge, entretanto, o absurdo de uma dor absolutamente injustificável, porquanto não causada por qualquer transgressão.

O Livro de Jó e o Qohelet são os que melhor ilustram este impasse. Provoca surpresa que estas obras tenham sido integradas ao cânone da Bíblia: elas denunciam exatamente que, se Deus existe, é absolutamente impossível dizer alguma coisa acerca da sua natureza. A sua essência e os seus desígnios são absolutamente inacessíveis ao homem, e o destino que dispõe para cada indivíduo, além de arbitrário, é inexorável.

Jó instaura uma perplexidade que muito poucos são capazes de suportar. Por isso o esforço compulsivo por extinguir, a qualquer custo, o ceticismo e a tragicidade mediante algum artifício com que se possa apaziguar a dúvida e a ansiedade diante da incerteza e do caos.

Conhecemos qual triste solução será proposta para esse impasse: a medonha culpabilização universal perpetrada pela doutrina cristã do pecado original, já latente na doutrina paulina, e sistematizada por Agostinho. Como ela resolve o problema do inocente sofredor? Simplesmente afirmando que não há inocentes: “todos pecaram e estão privados da glória de Deus”. Longe de decidir o problema, essa doutrina só fez ressaltar a gravidade das questões: – Será bom um Deus que “permite” a humanidade inteira condenar-se à desgraça?

Uma investigação crítica meramente superficial da história e das doutrinas das religiões de cunho monoteísta nos fará deparar com diversos argumentos como esse, que tentam desesperadamente escapar da aporia; uma vez que, para cumprir os seus propósitos morais, ao contrário da maioria das demais religiões, as monoteístas têm a necessidade de manter uma intelligentsia cuja tarefa é apresentar razões para a fé, de modo a dirimir, senão as questões meramente religiosas, naturalmente associadas aos mistérios do sagrado, pelo menos aquelas relativas à moral, capazes de suscitar sérias dúvidas acerca do caráter absolutamente ilibado do Santo dos Santos, que concebeu e promulgou a Lei.

Considerando-se todo o exposto, pergunto: pode-se razoavelmente aceitar os textos bíblicos como sendo verdadeira revelação divina, ou, ao invés disso, os relatos basilares da doutrina monoteísta apenas sustentam uma ideologia que arquitetou uma ordem metafísica e moral no mundo, ou melhor, uma ordem moral e metafísica que *domina* o mundo, tornando compreensíveis todos os males? Parece-me que do ponto de vista estrito da razão filosófica essa é a perspectiva mais plausível.

Minha hipótese propõe que a história compreendida pela tradição monoteísta como história da revelação de Deus e salvação dos homens, de uma perspectiva que não pressuponha a fé, é apenas história da teodicéia, ou seja, das sucessivas tentativas demasiado humanas de se atribuir ordem ao universo pela admissão de um princípio transcendente, doador de sentido ao real.

O termo *teodicéia* é aqui empregado com o duplo sentido de uma profissão de Deus como justa e de uma defesa dessa mesma profissão ante a suspeita de que, ou Deus não existe, ou não é justo e providente. Foi exatamente essa a acepção adotada por Leibniz ao criar, no século XVIII, o vocábulo *théodicée* [Θεός (Teo) δίκη (diké)], o qual literalmente significa “justificação de Deus”, para designar qualquer investigação empenhada em asseverar a bondade de Deus malgrado a evidência do mal.

Ainda que, somente a partir de Leibniz, a teodicéia se tenha convertido numa disciplina filosófica autônoma, esse patrocínio da “causa” de Deus em face dos que o acusam de ser o responsável pelo mal já era praticado desde a antiguidade por tantos quantos se dispuseram a analisar e tentar resolver o enigma do mal.

Se para a doutrina monoteísta a absurdidade do mal é um estorvo, o absurdo, ao contrário, é o próprio móbil da teodicéia, que nasce precisamente como tentativa de sua dissolução. – Nesse sentido se poderiam classificar entre as teodicéias todas as religiões monoteístas, filosoficamente consideradas, pois que se fundamentariam em um discurso pseudofilosófico – ou mesmo semifilosófico, em defesa da existência de ordem no universo, baseada em um único princípio.

As teodicéias fazem pelo menos uma das seguintes afirmações: “Deus recompensa os justos e castiga os iníquos” (doutrina da retribuição) ou “Tudo que Deus faz o faz visando o Bem” (cerne da espiritualidade das religiões proféticas, sua esperança, e fundamento das doutrinas teleológicas do ocidente). – Ora, que Deus retribua cada indivíduo segundo seu mérito ou demérito é algo que não se verifica nessa vida. Mas, que o faça em outra vida, é algo que simplesmente não podemos saber. O mesmo se pode dizer a propósito da providência divina: Como saber se Deus é realmente capaz de tirar dos males um bem que os supera? – O futuro e o além se “situam” na mesma utopia. São “argumentos” incontestáveis e, por isso mesmo, paradoxalmente frágeis. Porquanto é teodicéico, o monoteísmo almeja dissolver o problema do absurdo com esse tipo de argumento “forte”, dogmático, ao qual a razão não é capaz de responder.

O pensamento pode, no entanto, expressar, como o fez Fiódor Dostoiévski, pela voz de Ivã Karamazov, o seu horror e a sua recusa a aceitar qualquer argumento que tente justificar a tortura de uma criança ou o sofrimento de um inocente; quer se trate da escatologia monoteísta, quer das ideologias de progresso, presentes em tantas filosofias da história, teodicéias secularizadas, dentre as quais as de Hegel e Marx são apenas alguns dos exemplos mais célebres.

Não nos esqueçamos que a filosofia nasceu do mesmo espanto propulsor das teodicéias, qual seja o fenômeno do mal. Como escreveu Schopenhauer, “O caráter mais específico (...) do assombro que nos urge a filosofar, nasce obviamente da visão do *mal* e da *maldade* no mundo”.⁴¹ Se fosse sem fim, e livre da dor, provavelmente não nos perguntaríamos por que o mundo existe.

Mas, porquanto existe muito sofrimento, ou a filosofia se mantém na lucidez da fria constatação e da aceitação do real tal como é ou tenta consolar-se concebendo mundos possíveis.

⁴¹ Schopenhauer, Arthur. *The world as Will and Representation*, vol. 2, p. 171.

A relação entre filosofia e teodicéia é tão estreita, que praticamente não se as pode encontrar em estado puro: sempre houve resquícios teodicéicos na filosofia, ao passo que a teodicéia sempre nutriu a pretensão de ser filosófica. A idéia platônica de que o mal é mera ausência de bem, ou o conceito leibniziano dos mundos possíveis, exemplificam o primeiro caso, enquanto a doutrina monoteísta do livre-arbítrio é um exemplo do segundo. Teodicéia e *logodicéia* se confundem: a primeira sempre implica a segunda, ao passo que amiúde considera-se que a segunda dependa da primeira para se sustentar, como se pode inferir, conforme veremos, do sistema ético kantiano, por exemplo, o qual, em seu esforço por tentar substituir a teodicéia por uma logodicéia, acabou por recair na primeira com o intuito explícito de preservar a eficácia da moral.

Atormentado por um sofrimento sem razão de ser, o homem se enche dessa espécie de caos chamado desespero, medo cujo objeto é a tragicidade da vida. – Uma razão para as dores da existência o consolaria: não concebe fenômenos desprovidos de causa nem admite que o mal seja arbitrário. – A humana necessidade de segurança urge, então, ao restabelecimento da ordem através de alguma teoria que se configure amparo contra a ameaça do absurdo. – É nessa conjuntura que nascem as ideologias teodicéicas, tentativas de dissolução do problema do mal, que pretendem resgatar o homem da suspeita de que o universo é *avesso* à lógica e à razão. E já que o desespero manifesta o horror pelo absurdo que as teodicéias pretendem aplacar, estas terminam por se configurar uma espécie de consolo auto-ilusório: melhor pensar que sofremos por sermos maus a crer na existência de um Deus – ou de uma Natureza – que sejam intrinsecamente perversos.

Com efeito, sendo um argumento em defesa da ordem, o discurso teodicéico surge para defender a doutrina de um monoteísmo já consolidado, quando se admite a unicidade e a onipotência de Deus, criador e ordenador do universo, assim como a perfeição da sua justiça: conteúdos da Revelação. – Se Deus não existisse, e não fosse o legislador universal – *equânime*, ou seja, não um sujeito finito, com uma perspectiva limitada, mas alguém cujo ponto de vista se dá, como diria Thomas Nagel, a partir de “lugar nenhum”, sendo, portanto, Verdadeiro, o direito careceria de um fundamento objetivo, e a humanidade seria precipitada no abismo do relativismo moral, pois que não existiriam critérios absolutos mediante os quais fosse possível avaliar a correção moral de um ato. Se os nossos valores e, portanto, a nossa moral, estivesse arraigada no solo das nossas emoções, se o alicerce do direito fosse a visão estreita e a vontade

que os poderosos dominadores de alguma circunscrição espacial e temporal impõem aos seus súditos, se as normas destinadas a ordenar o comportamento dos homens se baseassem, em última instância, em uma mera questão de gosto, não sendo, portanto, passíveis de serem absolutamente reputadas verdadeiras ou falsas, mas, tão somente, expressões psicológicas daqueles que as promulgaram, a quase totalidade dos homens estariam sujeitos aos caprichos do destino, que elege aqueles cujas vontades, durante determinado tempo e em certo lugar, será a medida (senão a verdadeira, pelo menos a vigente).

Essa associação entre as idéias de Deus e de justiça implicava que os preceitos divinos revelados aos profetas, quais expressões fidedignas de sua vontade, deveriam ser cumpridos sob o ônus de a desgraça recair sobre os que não o fizessem. Essência da sabedoria bíblica, que pretendia ensinar aos homens o temor a Deus e a adequada observância da Lei em vista da obtenção de uma vida feliz, acredito que a doutrina da retribuição tenha sido a primeira grande teodicéia: enquanto os mitos contentavam-se em relatar a origem do cosmos e do homem, demonstrando através dessas narrativas a origem do mal, a doutrina da retribuição queria fornecer uma justificativa racional, e com pretensões de generalidade, para o fato trágico de a adversidade atingir, como que intencionalmente, certas pessoas em lugar de outras.

A doutrina da retribuição assevera que os sofrimentos dos homens são penas infligidas por Deus em razão de seus pecados. Trata-se de um sistema moral bastante rudimentar, que, associando a dor à idéia de culpa, tenta, assim, justificá-la. E já que o aspecto mais evidente da justiça é o mecanismo da retribuição no âmbito das relações entre os homens, concebido como o procedimento mais eficaz contra o caos social, um artifício análogo é reconhecido no universo: sábio legislador e justo juiz das suas criaturas, Deus pune os transgressores da sua Lei e premia os que são retos.

Essa primeira teodicéia me parece consistir em uma projeção antropomórfica do direito sobre a relação estabelecida entre os homens e a divindade. Ao invés de se reconhecer a disparidade absoluta entre as criaturas finitas e o Criador transcendente, pretende-se a existência de uma relação jurídica entre ambos: se, na comunidade dos homens, os que transgridem a norma devem ser punidos, depreende-se que as dores desprovidas de causa aparente sejam, na verdade, penas devidas pela transgressão de alguma lei divina. Dessa forma, o homem, que não concebe fenômenos desprovidos de causa, nem admite que o mal seja arbitrário, descobre um motivo, uma razão para

os seus sofrimentos, até então, injustificados, e tem, assim, aliviada a angústia oriunda da suspeita de que a vida não tem sentido.

Quando a doutrina da retribuição é proposta, a pergunta sobre a origem do mal está circunscrita ao aspecto físico: o mal, cuja causa se pretende encontrar, nada mais é do que o sofrimento. – Nessa época não havia ainda sido posto o problema da origem do mal moral, sendo o pecado, em sua consciência rudimentar, considerado o causador dos males físicos. – Enfatiza-se o infortúnio no lugar da transgressão, a sua suposta causa, entretanto já subentendida: a execração social infligida ao desgraçado baseia-se, então, no mero fato da sua própria desgraça, que se supõe evidenciar o seu pecado. – O mal é, pois, primeiramente apreendido como sofrimento; mas a urgência instintiva dos homens por discernir causas os induz a procurar alguém, à exceção de Deus – cuja santidade deve ser preservada, a quem possam imputar a sua dor: o mal passa, então, a ser percebido como culpa.

O sofrimento está no fundamento de tudo o que se costuma chamar de mal: a primeira experiência do mal é o sofrimento e não a culpa. Como consolo metafísico à angústia existencial, às vítimas da má sorte se atribui, então, a responsabilidade pela sua própria desgraça.⁴²

Lembre-mos de que a Revelação só parece contraditória quando pressupõe a razão. Se a considerarmos exclusivamente “mistério da fé”, não há que se contestar sua veracidade ou falsidade, pois que se tratará sempre apenas de uma categoria que a razão não é capaz de alcançar. Concordo com Bobbio, quando diz que a dificilmente sanável contraposição entre o homem de razão e o homem de fé, revela-se em toda a sua dramaticidade na discussão sobre o tema do mal.⁴³

O problema que me intriga, e que se me afigura mesmo um impasse, consiste no fato de as religiões de cunho monoteísta serem, por excelência, religiões morais, e, portanto, pressuporem a onipotência e a justiça distributiva de Deus, o que implica a compreensão racional dessa lógica distributiva. Se tais religiões ao menos admitissem que Deus fosse, conforme descrito no livro de Jó, um Deus sem moral, cuja vontade imperscrutável fosse soberana, o problema do mal não existiria. Contudo, tampouco se poderia encontrar algum sentido na soteriologia ou na escatologia do monoteísmo,

⁴² Cf. Excurso V, p. 71.

⁴³ Cf. Bobbio, Norberto. *Elogio da serenidade*, p. 24.

que seria, assim, a religião trágica de um Deus absoluto, porém, voluntarioso. Em tal contexto, o homem se encontraria inteiramente abandonado à vontade de Deus, que faria dele o que melhor lhe aprouvesse.

Não é esta, porém, a hipótese admitida pelas religiões semítico-proféticas, que parecem ter horror à idéia de um Deus arbitrário, “mistério fascinante e tremendo”, que seja indiferente às ações humanas. No cerne da doutrina monoteísta se encontra sempre a idéia da justiça distributiva de Deus. Eis aí o impasse! – O mal não ameaça a crença na existência de Deus como transcendência criadora de todas as coisas, mas põe em cheque a verossimilhança da asserção de que este mesmo Deus é justo. (Hoje sabemos que o sistema sacrificial, onipresente na Bíblia e capaz de evocar imagens tão terríveis quanto aquelas do sacrifício de Isaac, e, sobretudo, do de Jesus, é o resquício da cultura anterior ao monoteísmo, que este pretendeu abolir. Segundo a interessante hipótese de René Girard, o sacrifício do Cordeiro de Deus seria a última denúncia do primitivo mecanismo de bode expiatório, característico de todos os mitos; e, segundo este autor, o fator determinante do início da sua extinção.)

Como resta evidente, moral e metafísica estão imbricadas no monoteísmo: se não se houvesse inventado Deus como uma transcendência onipotente e justa, é bem provável que a moral do Ocidente fosse outra, provavelmente desprovida de culpa.

Mas, porque Deus foi reconhecido justo, para que não subsista qualquer sinal de arbitrariedade (em que consistiria uma infração do nexa causal), é necessário que a responsabilidade pelo mal seja transferida para o homem; que, para tanto, precisa ser livre: – sem liberdade não há culpa, todos são inocentes e ninguém merece castigo; o sofrimento, então, perde o sentido, e Deus se torna um tirano indiferente à sorte dos homens. (Disso depreende-se quão intrinsecamente relacionados estão os problemas do mal e da liberdade, contando-se a ideologia do livre-arbítrio entre as mais notáveis teodicéias.)

O problema do mal é o argumento mais incontrovertido contra a fé em Deus e em prol do agnosticismo e do ateísmo, razão pela qual angustia, nas raras ocasiões em que é colocado (raridade devida não à falta de ensejo, mas de coragem), o espírito de mais da metade da população mundial.⁴⁴

⁴⁴ Segundo dados da *National Geographic Society*, no limiar desse milênio, cerca de 2 bilhões de cristãos, 1,2 bilhão de muçulmanos e 15 milhões de judeus.

Uma variedade de teorias científicas consolidadas nas últimas décadas, dentre as quais se destacam a do *Big Bang* e a darwiniana, contrariaram alguns enunciados da doutrina monoteísta. Foram, no entanto, incapazes de minar a convicção dos crentes, de que Deus é o único autor de todas as coisas que existem: ancorada na finitude da inteligência humana, provavelmente a ciência jamais poderá provar se o universo e o homem foram ou não foram criados pelo Absoluto.

O problema realmente grave se apresenta em relação ao atributo de Deus que mais afeta a nossa necessidade de sentido, mas que, entretanto, é tão suscetível de ser contestado, qual seja a sua – *justiça*.

Já o dizia o sábio Eclesiastes:

Observo ainda as opressões todas que se cometem debaixo do sol:
Aí estão as lágrimas dos oprimidos e não há quem os console;
A força do lado dos opressores, e não há quem os console.
Então eu felicito os mortos que já morreram, mais que os vivos que ainda vivem.

E mais feliz que ambos é aquele que ainda não nasceu, que não vê a maldade que se comete debaixo do sol. (Ecle 4,1-3)

Com efeito, os males tão aparentemente injustificáveis quanto os excruciantes e inúteis sofrimentos de tantos desgraçados inocentes com que quotidianamente nos confrontamos no mundo, suscitam, na melhor das hipóteses, a suspeita de que Deus tem desígnios que não podemos conhecer. – Contudo, também nos fazem pressentir a plausibilidade da hipótese de o Criador ser tão cruel quanto somos capazes de sê-lo, tão arbitrário quanto os seres humanos; caso em que o ateísmo se afigura, sobretudo, uma proposta relativamente otimista.⁴⁵ Provar que Deus existe não parece uma tarefa tão difícil diante da absoluta impossibilidade de se provar que ele não existe. Todavia, provar que Deus é bom, em face da experiência de um mundo equivalente ao inferno para a maioria dos homens, parece categoricamente impossível.

– Não obstante, meio mundo crê em Deus.⁴⁶

Como já o admitia Descartes, no séc. XVII, para perquirir a verdade é preciso duvidar. Mas levar a dúvida às últimas consequências é algo extremamente cansativo. Se o fizéssemos, inevitavelmente conjecturariamos a terrivelmente plausível hipótese

⁴⁵ Com efeito, segundo dados da *National Geographic Society*, na aurora de um dos séculos mais promissores de sempre, praticamente toda a humanidade (99,8%) professava alguma fé religiosa. No entanto, quando, sob o signo da decepção, o trágico século XX, enfim, terminou, uma em cada seis pessoas se diz atea ou sem religião (15,1%).

⁴⁶ Cf. Excursos VI e VII, pp. 72 e 73.

segundo a qual “não há um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso”.⁴⁷ – Quem a pode objetar, e como fazê-lo, senão valendo-se do precioso artifício do auto-engano? A dúvida, conquanto tormentosa, para quem ainda não abdicou da busca da verdade, permanece uma fidelíssima companheira, sempre a dissuadi-lo dos seus preconceitos, mesmo quando lhe oferecem um valioso conforto. Eis porque, eventualmente, faz-se necessário traí-la, porque a sua companhia nem sempre se permite partilhar com a da esperança.

Espero que estas considerações já tenham sido capazes de, ao menos, excitar o leitor à reflexão acerca da gravidade do tema que pretendo abordar neste estudo; o qual não concerne meramente às questões da filosofia da religião, mas ao espantoso problema da objetividade e do fundamento da moral, terrivelmente assombrado pelas ameaças do ceticismo, do cinismo, do relativismo, do subjetivismo e do niilismo, cuja importância e plausibilidade serão aqui obliquamente destacadas, (de qualquer modo, a mim parece-me que a única ameaça efetiva e insuperável à moral seja o *egoísmo*).

Uma análise crítica da genealogia da religião de Israel demonstraria facilmente a probabilidade de o conteúdo da doutrina monoteísta ter sido motivado pela ameaça que a falta de um sentido metafísico representa para a moral, sendo, pois, sobretudo, ideológico. O sistema monoteísta é incapaz de sobreviver ao problema do mal, ainda que se constitua a mais psicologicamente eficaz tentativa de solucioná-lo.

Inferre-se de um exame da conjuntura da origem da idéia monoteísta de Deus na antiga religião hebraica, que os argumentos basilares dos quais se lançou mão para defendê-la, orbitam as noções de *retribuição* e *livre-arbítrio*. Uma breve hermenêutica de certos textos da Bíblia Hebraica, sobretudo do Gênesis, que apresenta a cosmogonia monoteísta, e, por conseguinte, os fundamentos da sua metafísica; do Deuteronômio e da história deuteronomista; assim como de salmos e livros proféticos, esclareceriam a centralidade do conceito de retribuição nas raízes das doutrinas morais das religiões abraâmicas. Sérios estudos recentes sobre o reinado do rei Ezequias, mas, sobretudo, do rei Josias, e da genial criação da doutrina deuteronomista, demonstram o quanto a idéia de retribuição é constitutiva do monoteísmo, presente desde os seus primórdios (sécs. VIII a VI a.C.). E as melhores tentativas de precisar o período de consolidação

⁴⁷ Descartes, R. *Meditações*, p. 262.

do monoteísmo na religião de Israel apontam para os sécs. VI e V, e, portanto, para o período que se segue à queda de Jerusalém (em 587), o exílio e o início do período persa (séc. VI e V).⁴⁸

Entretanto, uma exegese dos livros de Jó e do Eclesiastes, em contrapartida, demonstraria que as imagens e os argumentos mais contundentes contra as teodicéias e as pretensões de racionalidade da doutrina monoteísta estão presentes nas próprias Escrituras. Estes textos sugerem que, perante as evidências do sofrimento inocente e da felicidade imerecida, a retribuição está muito longe de ser um fato; e, ainda, que, se competir aos desígnios divinos alguma racionalidade, esta não se encontra ao alcance da curta inteligência dos homens: o mais provável é que a nossa existência não passe de vaidade, e que, se houver uma moral objetiva, esta não nos seja acessível.

Entretanto, contra os protestos e as tácitas denúncias de injustiça dos autores de Jó e Eclesiastes, nascem as teodicéias que marcarão peremptoriamente a doutrina monoteísta: a idéia de imortalidade da alma, e a idéia de escatologia, que interpreta a história da humanidade enquanto a História da Revelação de Deus e da salvação dos homens.

⁴⁸ Cf. 2Rs 23,25; Josué, Juízes, Samuel e Reis.

2.4.

A apologia do Deus-Moral e seus malogros: Agostinho e Kant

Uma investigação genealógica da doutrina monoteísta demonstraria com toda clareza a plausibilidade da hipótese segundo a qual, à metafísica do mundo intrínseca ao conceito monoteísta de Deus, arquitetada qual um antídoto contra a visão trágica, partilhada pelas culturas pagãs, e, de antemão, fadada ao fracasso devido ao problema da necessidade de se compreender a origem dos males, foi imprescindível, para a sua salvaguarda, a proposição de uma metafísica do homem que dirimisse esse problema. Eis porque a cosmologia monoteísta precisou, para se sustentar, de uma antropologia que lhe servisse de hipótese *ad hoc*. De outro modo, evidentemente, a sua absurdidade serviria de empecilho à moral objetiva que ela pretendia fundar.

Com efeito, ao contrário do que ocorria no politeísmo das mitologias pagãs, a idéia monoteísta de um Deus uno, bom, transcendente e criador onipotente de todas as coisas, tornou a experiência do mal um obstáculo intransponível à lógica inerente a essa mesma doutrina, criando para os que defendiam a sua racionalidade um impasse insuperável.

Tendo em vista a dissolução deste escândalo que ameaçava aniquilar todos os alicerces racionais da crença na harmonia do cosmos garantida pela transcendência de um absoluto doador de sentido, fez-se necessário integrar a experiência cotidiana do sofrimento e da iniquidade, que essa mesma crença esperava significar.

Conforme anteriormente enunciado, a justificação teológica mais rudimentar a tentar resolver esse problema foi a doutrina sobre a retribuição, mediante a qual se almejava preservar incólumes a justiça soberana de Deus e a harmonia da criação, por cuja ordem os pecadores são punidos e os justos recompensados.

Ocorre que, desde o tempo dos profetas, nomeadamente a partir de Jeremias, esteve implicitamente subjacente à noção de justiça distributiva, a consciência de que deveria ser provocada por uma livre iniciativa da vontade: se as desgraças não fossem suscitadas pelos pecados livremente praticados pelo homem, seria necessário remeter ao Onipotente, vontade livre e princípio universal, tanto a origem do pecado quanto de todas as possíveis desgraças dele oriundas.⁴⁹

⁴⁹ Cf. Jr 31,29-30: Nesses dias já não se dirá: / Os pais comeram uvas verdes / e os dentes dos filhos embotaram. / Mas cada um morrerá por sua própria falta. Todo homem que tenha comido uvas verdes terá seus dentes embotados.

A solução mais plausível encontrada para um impasse tão grave se configurou na contenção do nexo de causalidade antes que Deus fosse atingido por ele; o que se fez pela interposição, entre Deus e o mundo, de um ente peculiar, dotado de vontade e liberdade, ou melhor, de vontade livre, não determinada por causa alguma; atributo análogo àquele inerente ao Criador, e que restringe a sua causação a tudo quanto não esteja sob a *responsabilidade* do homem, ou seja, a tudo quanto não tenha sido causado pela autonomia da vontade humana, contra a qual Deus passa a ser – impotente!

Os seres humanos são então elevados a uma dignidade quase divina, graças à qual se tornam capazes de determinar suas vontades para o bem ou para o mal, isto é, de acordo ou em desacordo com os mandamentos que o Criador lhes outorgou.

Entretanto, Deus perde o poder de compelir a intimidade dos homens, sendo rebaixado à função de apenas cominar-lhes prêmios e penas, após julgá-los segundo a sua Lei. – Ainda pode perscrutar-lhes os corações, mas já não é capaz de tocá-los.

O gravíssimo problema filosófico da liberdade humana está intrinsecamente vinculado ao problema do mal, pois que, se a maldade for um destino, o homem não é livre. – Aliás, sendo Deus a origem e o fim do universo, todos os males, mesmo os oriundos da vontade humana, lhe deverão ser remetidos.

Ora, se os teóricos das teodicéias não lograssem provar que o homem é livre, seriam forçados a admitir, a exemplo de tantas mitologias pagãs, a tragicidade de uma existência humana absolutamente prostrada sob o jugo do arbítrio da vontade de um Deus todo-poderoso, porém não necessariamente justo. – Ocorre que é precisamente essa a dimensão trágica que o monoteísmo tem por escopo elidir: o Criador não pode ser absurdo, senão a vida perde o sentido. Tampouco pode ser indiferente à sorte dos homens, ou conceder privilégios a uns em detrimento de outros segundo os obscuros critérios das suas paixões: – Deus deve ser tão imparcial quanto o pai que os homens pretendem que ele seja!

Conforme eu dizia, a ideologia do livre-arbítrio está estreitamente vinculada à teodicéia da retribuição, sendo mesmo o seu requisito: carente de liberdade o homem seria inimputável. Essa é a razão pela qual as primeiras teodicéias da religião de Israel já dispunham que o homem fora criado à imagem e semelhança de Deus, e, portanto, provido de atributos análogos aos seus: de inteligência para discernir o bem do mal, e de vontade livre para cumprir ou descumprir a justiça.

Porém, o monoteísmo precisou esperar o advento do cristianismo para trazer à luz um sistema pretensamente filosófico, com o escopo explícito de fundamentar a

noção de liberdade humana, ou livre-arbítrio da vontade, e dessa forma eximir Deus da responsabilidade pela origem do mal. Essa tarefa, ao que tudo indica impraticável, recaiu sobre Agostinho (354-430), autor do primeiro sistema filosófico em teodicéia, embora o tema já estivesse latente na doutrina paulina que o inspirou.

Com efeito, Agostinho desviará complementemente o foco do problema da origem do mal no mundo, que já fora, no judaísmo, desviado de Deus para o homem, para o bem mais complexo da origem do mal no homem. Destarte o *mal sofrido* cede lugar ao *mal cometido*, o infortúnio à maldade, como âmago da questão.

Os hebreus já haviam arrogado ao homem a causa de todos os males; mas e o mal do homem, como não o imputar ao bom Deus que o criou? Esse foi o problema que atormentou a alma filosófica de Agostinho, que ansiosa por encontrar sentido no mundo, era incapaz de reconhecer a possibilidade de Deus ser a origem do mal.

Com efeito, após sua ardorosa defesa do livre-arbítrio, Agostinho é forçado a admitir, face aos fatos inexoráveis da existência concreta do homem contemporâneo, que aquele sublime dom fora deteriorado pelo mau uso que dele fizeram os primeiros homens, de sorte que a natureza humana está doravante corrompida por um “pecado original”, por cujas conseqüências, transmitidas de geração em geração, todos somos vítimas, incapazes como nos tornamos de arbitrar nossa vontade segundo a vontade de Deus. A humanidade, portanto, sem o auxílio da divina graça, já não pode realizar o propósito a que foi destinada, qual seja o de louvar o Criador pela prática da justiça. Os homens já vêm ao mundo condenados a um infortúnio merecido. Os sofrimentos a que estão sujeitados não são injustos, mas indícios da harmonia da criação de Deus, que não deixa impunes os pecados dos homens.

A reflexão de Agostinho é paradigmática, sobretudo em função de sua ênfase da íntima relação entre os problemas do mal e da liberdade. Todos os filósofos que o sucederam, preocupados com o gravíssimo tema da responsabilidade, de modo a não incorrer na ingenuidade de abordar problemas morais sem considerar a efetividade da liberdade, precisariam refletir seriamente acerca das suas incontornáveis questões.

Ocorre que o próprio Agostinho encobriu com uma profusão de respostas as questões que ele mesmo havia suscitado. Essas respostas atravessaram a Idade Média, mantiveram-se praticamente intactas, e dominaram o pensamento do Ocidente até a Modernidade, quando um de seus maiores filósofos, movido pela mesma compulsão agostiniana por encontrar sentido no mundo a todo custo, ou melhor, de argumentar, contra todas as evidências em contrário, em defesa da existência de um fundamento

racional, de uma ordem absoluta, recupera a problemática de Agostinho e reformula as suas soluções a partir de uma perspectiva supostamente crítica, peculiar aos novos tempos, contudo compelido pela mesma necessidade de refutar o caos, o ceticismo e o determinismo, mas, sobretudo, de estabelecer a moral em uma base inabalável.

A formulação Kantiana da doutrina do livre-arbítrio tenta romper totalmente com a heteronomia implicada na obediência a uma lei outorgada ao homem desde o exterior, para basear a liberdade em uma suposta autolegislação da razão, e, destarte, elidir a necessidade de uma autoridade transcendente, incognoscível para Kant, como fundamento da moral.

Entretanto, ao deparar-se com a incapacidade de nossa humanidade finita em realizar plenamente a justiça (ou *sumo bem*), em que consistiria a retribuição da virtude com a felicidade, Kant se vê obrigado a postular a imortalidade da alma e a existência de Deus para tentar impedir o desmoronamento da moral, que se mostrara embasada sobre – nada. Assim, após criticar veementemente a teologia racional, Kant acaba por inventar a sua própria teodicéia. (Parece inequívoca a analogia deste artifício kantiano com aquele dos doutrinadores do monoteísmo: a qualquer custo é preciso defender o mecanismo da retribuição.)

Como se tanto ainda não bastasse para determinar o fracasso de sua doutrina moral, aprofundando-se nos abismos da alma humana, Kant é movido a conceber o conceito de mal radical, ao constatar que o homem traz em si um pendor *a priori* para a iniquidade. Os seres humanos teriam, assim, uma má propensão, que revelaria a sua corrupção originária. A inclinação perversa, que determina a vontade de atuar contra a lei, seria, pois, intrínseca à humanidade: o mal é *radical* porque se *enraíza* no coração do homem. – Estaria a razão prática, conforme previra Agostinho, condenada à ruína por um defeito em seus próprios fundamentos?

Na segunda parte pretendo, pois, analisar as doutrinas morais de Agostinho e Kant, demonstrando, pelo clássico método da *redução ao absurdo*, a sua incongruência; nomeadamente no que respeita ao acordo abstruso da defesa das idéias de Deus e de livre-arbítrio, com o reconhecimento da experiência do mal.

Com efeito, suas doutrinas nascem otimistas, mas revertem a um pessimismo metafísico, senão quanto ao fundamento do universo, que insistem irredutivelmente em considerar racional, pelo menos quanto à natureza do ser humano, que admitem poder ser intrinsecamente corrompida. – Ora, tais conclusões a que chegaram autores

de metafísicas fundamentalmente otimistas, absurdamente coadunam-se com aquelas de um pensador cuja doutrina é essencialmente pessimista: Schopenhauer, para quem a existência humana é intrinsecamente trágica, porquanto não se apóia em uma *ordem* garantida por um Deus justo, mas no *caos* oriundo, ainda que não da crueldade de um Gênio Maligno, de forma ligeiramente menos hedionda, do arbítrio aleatório de uma estúpida Vontade Cega.

De fato, com o objetivo de fundamentar a moral no livre-arbítrio da vontade, Agostinho e Kant depararam-se com obstáculos que se afiguraram graves ameaças ao seu libertarismo. Ambos propugnavam um sentido transcendente, que resguardasse a moral da ameaça representada pela tragédia em que consistiria a impossibilidade de se imputar aos homens a responsabilidade pelos seus atos; no entanto, ambos acabaram por constatar uma enigmática – e ironicamente trágica – relação existente entre o mal e a liberdade.

Como veremos, Agostinho e Kant descobriram haver uma inclinação maligna enraizada na natureza humana, fato que nos confronta a uma grave questão: se assim for, como poderá o homem sobrepujar essa propensão ao mal, contando apenas com a sua vontade, se esta for *congenitamente* defeituosa? Como poderá vencer um egoísmo entranhado em sua própria natureza?

Talvez lhe seja impossível, a menos que isso simplesmente lhe – *aconteça*. É o que propõe Schopenhauer, reformulando, de acordo com a sua metafísica, a resposta de Agostinho, porém concebendo um novo conceito de graça, não mais como dádiva divina concedida a predestinados, mas como mero acontecimento que se dá de forma tão fortuita quanto a beleza ou os incontáveis talentos repartidos entre os homens de forma arbitrária; de modo que, assim como a ninguém é possível imputar a culpa por ser feio, néscio ou esteticamente insensível, tampouco pode alguém ser repreendido por não ser capaz de amar, de sentir compaixão, de ser generoso, altruísta, enfim, por ser egoísta ou até mesmo cruel. – Não instrumentalizar a pessoa do outro, como quer Kant, segundo Schopenhauer não é para quem – *quer*, mas para quem – *pode!* – (Nisso Schopenhauer concorda com Montaigne, o qual afirma acerca de si mesmo: “as boas qualidades que tenho, devo-as à boa estrela que presidiu ao meu nascimento; eu não as obtive por decreto, preceitos ou aprendizado. A minha inocência é inata e ingênua; tenho pouca vontade e pouca malícia.”.⁵⁰)

⁵⁰ *Ensaíos*, cap. XI.

Se assim for, se não houver possibilidade de mérito ou demérito, a moral será igualmente impossível. Nossa inimizabilidade abalaria os fundamentos racionais do universo: nada de culpa, e, portanto, nada de castigo, e, assim, nada de justiça nem de moral. Se Deus existir será culpado. Mas se for culpado, não poderá existir.

Deus não existe. É uma pena.

Seríamos todos inevitavelmente felizes se Deus existisse. Não seríamos livres, é verdade, mas pelo menos seríamos felizes.

Em nosso admirável mundo sem Deus, raramente somos livres, e, raramente, felizes. Mas pelo menos a liberdade e a felicidade nos são aleatoriamente possíveis.

O recurso à idéia de livre-arbítrio foi indispensável para que os apologistas de Deus, da racionalidade e do sentido tivessem alguma esperança de prosperar em sua empreitada. Porém, por razões de honestidade intelectual, Agostinho e Kant, os mais notórios representantes desse grupo, viram-se obrigados a limitar de forma dramática a suposta faculdade humana de escolher livremente entre a prática do bem e do mal. Eis que assim ressurgiu o problema que, desde o início ameaçou o monoteísmo como solução para o problema do absurdo: se existe um Deus todo-poderoso e providente, que não abandonou a sua obra após tê-la criado, mas continua a dominá-la, então são irrefragáveis os indícios de sua responsabilidade pelo mal. Depreende-se, pois, que, se não houver livre-arbítrio, então Deus não cumpre os propósitos metafísicos e morais para os quais, talvez tenha sido inventado. O fracasso da empreitada dos apologistas de Deus, da racionalidade e do sentido parece-me servir como uma prova paradoxal, porém extremamente consistente, para as hipóteses contrárias, que supõem subjazer à dinâmica da vida, uma natureza, senão caótica ou maliciosa, possivelmente aleatória ou irracional. Por conseguinte, a cosmovisão que se infere do fracasso das metafísicas otimistas, que associam Deus e Bem, aproxima-se muito mais daquelas características de metafísicas pessimistas, como, por exemplo, as de Darwin ou Schopenhauer, para citar apenas as mais recentes.

Em suma, o objetivo desta investigação é demonstrar o caráter logodidático da idéia de Deus e sua peculiar cosmologia, cujas ambições mais evidentes consistem na fundamentação da moral em bases sólidas, e no alcance de uma solução ao problema existencial do sentido da vida, demonstrando ainda o caráter teodidático (e, portanto, igualmente logodidático) da doutrina metafísica que a acompanha, nomeadamente no que concerne à natureza humana, que se supõe dotada de livre-arbítrio. Finalmente, o presente estudo demonstrará o fracasso da logodidática da idéia monoteísta de Deus, e das teodidáticas que a acompanham, em significar a experiência do mal.

Espero, pois, conseguir pensar esses temas tão difíceis da maneira mais lúcida e persuasiva possível, sem, portanto, recuar perante o maior temor dos filósofos, qual seja o de ter que admitir (por tê-lo assim compelido a inteligência) que talvez não haja Razão além dos limites da simples razão; que talvez não haja, portanto, nem Lei, nem Sentido, nem Ordem, nem Moral.