

2 Monoteísmo e Teodicéia

2.1. Prólogo

Um conceito essencial, qual seja o de *revelação*, subjaz ao que a cultura do ocidente compreende por monoteísmo. Trata-se do esteio sem o qual as doutrinas das religiões chamadas semítico-proféticas – judaísmo, cristianismo e islamismo – perderiam sua legitimidade e sentido, porquanto sustenta que Deus mesmo as tenha revelado aos homens por intermédio dos profetas. Nesta presunção de verossimilhança do testemunho de homens que pretendem ter se comunicado diretamente com Deus se baseia a sua plausibilidade.

Segundo tais doutrinas, 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 das mitologias pagãs, configura-se um obstáculo que a razão não é capaz de transpor: – O *problema do mal*, em que consiste o despautério da coexistência de Deus e do mal, se apresenta exclusivamente no âmbito do monoteísmo, em face dos dogmas da sua metafísica. – Conforme veremos, o sofrimento, a finitude e a crueldade – paradigmas respectivamente físico, metafísico e moral de qualquer possível manifestação do mal – não são passíveis de se integrar na lógica do sistema monoteísta senão por intermédio de um artifício moral.

Proporei e analisarei neste capítulo a hipótese de que a doutrina da revelação monoteísta, devido ao escândalo do mal, de uma perspectiva estritamente filosófica, deve ser reputada teodicéica, ou seja, uma simples tentativa de justificação racional da suposta bondade e onipotência divina 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, enquanto tentativa de teodicéia, a doutrina da retribuição não logrou integrar o mal de forma coerente em seu 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.

Nesse 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.

Cumpra de antemão advertir que não questiono a veracidade da revelação. É possível (embora improvável) que a fé seja uma categoria de conhecimento superior à razão, capaz de apreender a verdade que o monoteísmo professa veementemente ter sido revelada por Deus. Não penso, porém, que a razão possa sequer auxiliar a fé em seu percurso místico-cognitivo, pois que a compreensão do sagrado não é da ordem da inteligência, mas da experiência religiosa que engendra a fé.

Destarte, segundo creio, porquanto a razão sempre denuncia a fragilidade dos argumentos que pretendem conferir plausibilidade às doutrinas reveladas, em relação ao monoteísmo só há duas atitudes religiosas possíveis: o agnosticismo e o fideísmo. Ao longo deste capítulo elucidarei o que compreendo por cada uma delas.

Considerando que a minha crítica pressupõe o conceito de revelação, preliminarmente o apresentarei de uma forma bastante sintética, porém precisa, procurando ressaltar os seus objetos fundamentais de modo isento, tal como defendido pelas religiões monoteístas, que, não obstante apresentem divergências doutrinárias, se baseiam em princípios comuns.

Uma vez apresentados os rudimentos do monoteísmo segundo a perspectiva teológica, que supõe a fé na revelação, exporei a minha hipótese segundo a qual essa doutrina, de um ponto de vista racional, é uma teodicéia. É à luz desta conjectura que devo, afinal, analisar, de forma crítica, a gênese e o conteúdo do sistema metafísico e moral das religiões monoteístas.

2.2. Revelação e teodicéia

2.2.1. Introdução ao conceito de revelação

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 sustente a existência de um único Deus, sumamente justo e onnipotente, 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. Contudo, 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. O monoteísmo não professa derivar sua visão fundamental de especulações humanas, mas do testemunho do próprio Deus, ou seja, de uma revelação divina que se dá na história. (cf. Dulles, 1983, p. 3).

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. Pode-se dizer, em suma, que o conteúdo mais elementar da revelação é a metafísica e a moral monoteísta, salvo as idiosincrasias doutrinárias de cada uma das religiões supostamente reveladas.

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. A plausibilidade da revelação se baseia pois na presunção de veracidade do testemunho de homens que alegam ter se comunicado diretamente com Deus.

Conforme se depreende de todo o exposto, a fé no Deus Único não pode ser dissociada da crença na revelação. A visão monoteísta de Deus, do mundo e da vida do homem está vinculada à convicção de que Deus é livre e pessoal, de que Deus age em proveito daqueles a quem ama, e de que as suas ações implicam um desvelamento parcial de sua natureza, atributos, atitudes e intenções. (cf. Dulles, 1983, 13).

A revelação seria assim uma iniciativa completamente gratuita da parte de um Deus sábio e bom, que viria ao encontro da humanidade para a salvá-la do pecado. – Deus teria querido dar-se a conhecer aos homens, seus amados, revelando o mistério de sua vontade, qual seja a de que fossem santos, único modo de serem salvos.

É bem verdade que, ao longo dos séculos, os elementos peculiares à doutrina teológica que cada uma das três religiões monoteístas elaborou, segundo a revelação que acredita ter recebido de Deus, foi objeto de acirradas controvérsias. Contudo, alguns aspectos fundamentais, nomeadamente relacionados à doutrina da primitiva religião monoteísta, que emerge dos textos que compõem o Antigo Testamento, foram preservados. São esses aspectos comuns e essenciais das religiões semítico-proféticas os que mais me interessam no presente estudo, pois que são o paradigma em que se baseiam suas ortodoxias, os dogmas comuns a todas as religiões sob o signo do monoteísmo. Assim, quando eu me referir de forma genérica à revelação, sem me reportar nomeadamente a uma doutrina particular, estarei me referindo ao conteúdo da revelação veterotestamentária, porquanto qualquer ensinamento que vá de encontro a ela é considerado heterodoxo por todas as religiões monoteístas.

É preciso, desde logo, advertir o leitor de que, ao me remeter ao passado, investigando as raízes do monoteísmo, o faço sem a pretensão de me expressar segundo as categorias dos que há tanto tempo teriam recebido a revelação diretamente de Deus. Ao contrário, por escrever desde os nossos dias, sou incapaz de fazer mais do que supor, com base nas Escrituras e em documentos a elas relacionados, os quais, em grande parte, foram e têm sido só recentemente fornecidos pelas ciências hermenêuticas, qual seja a doutrina mais rudimentar da religião monoteísta. Contudo, não o faço em detrimento de cerca de quase três mil anos de história: Reconheço a distância que me separa daquela cosmovisão. Ao especular (como convém aos filósofos) so-

bre os rudimentos da metafísica e da moral monoteísta, me utilizarei da linguagem e do arcabouço teórico que me foram legados, buscando sempre o máximo de precisão, mas sem qualquer garantia de obtê-la. É sobre esse material que se baseará a análise crítica que farei a seguir.

Cumpra ainda advertir que emprego o termo *metafísica* no sentido mais vulgar, de modo que, pela expressão “metafísica monoteísta”, compreendo a doutrina sobre a natureza e a origem de Deus, do mundo e do homem segundo o monoteísmo.

2.2.2. Elementos basilares da metafísica monoteísta

É preciso que nos aproximemos agora dos elementos fundamentais comuns a todas as religiões monoteístas, presentes na doutrina veterotestamentária. Trata-se do conteúdo essencial da revelação do Deus Único aos profetas hebreus, o substrato dogmático sobre o qual estão alicerçados não somente o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, mas, conforme veremos, as grandes ideologias do Ocidente, tais como a do livre-arbítrio da vontade e a da história, que se funda na idéia de providência, cujo progresso é capaz de justificar todas as suas vicissitudes, mesmo as mais hediondas.

Advirta-se que não pretendo, por ora, analisar as graves conclusões a que têm chegado os ainda incipientes estudos de crítica bíblica, mas apenas tentar extrair, de modo perfunctório, dos textos do Antigo Testamento, os principais objetos da metafísica monoteísta.

Com efeito, as análises dos estratos que ao longo de cerca de oito a dez séculos compuseram os livros da Lei, dos Escritos e dos Profetas, e as descobertas das ciências que servem à hermenêutica, são muito recentes e não influenciaram em nada a constituição dos dogmas basilares da teologia do monoteísmo, os quais passarei a expor.

O conceito de criação

A metafísica monoteísta é um sistema completamente extravagante em relação às metafísicas do paganismo. No seu centro encontra-se a idéia de criação, de onde irradiam-se os elementos conceituais que a tornam tão peculiar; e de onde, portanto, se podem inferir os atributos de Deus, do universo e do homem, admitidos pelas doutrinas das religiões semítico-proféticas. Essa noção crucial será o ponto de partida de minha exposição, baseada nos três primeiros capítulos do Gênesis, principal fonte bíblica dessa doutrina.

Segundo a metafísica do monoteísmo, Deus é o criador do universo. Não o fez a partir de uma matéria pré-existente, que lhe fosse coeterna, mas do nada. – O mundo, portanto, não é absoluto, mas depende radicalmente do Criador, que é livre em relação à sua obra e a pode reduzir a nada, se o quiser. (A figura do dilúvio, descrita em Gn 6-8, é um indício desse fato).

O Criador não se confunde com a matéria, como nas metafísicas de caráter panteísta, mas lhe é transcendente. O Deus Único precede o mundo que criou; e não o cria movido por alguma necessidade de auto-realização ou tendo em vista conhecer-se a si mesmo. Segundo a revelação o Criador age como quer e porque quer. Mas, sendo perfeito, o seu agir é sempre reto: tudo o que Deus faz é justo e bom. E já que não precisa criar; sendo totalmente desnecessária, a criação é uma graça.

É bem verdade que não se pode inferir como óbvio, do relato da criação, o conceito metafísico de *creatio ex nihilo*. Contudo, se considerarmos que a idéia monoteísta de transcendência divina implica que Deus seja absoluto, a matéria não o pode ser, como se não houvesse sido criada, mas é contingente precisamente por se ter originado da vontade suprema de seu Criador, que a sustenta e a pode aniquilar.

“No princípio, Deus criou o céu e a terra” (Gn 1,1). Três coisas são afirmadas nestas primeiras palavras da Escritura: o Deus eterno pôs um começo a tudo o que existe fora dele. Só ele é Criador (o verbo “criar” – em hebraico “bara” – sempre tem como sujeito a Deus). Tudo o que existe (expresso pela fórmula “o céu e a terra”) depende daquele que lhe dá o ser. (CIC 290).

Provavelmente o sentido mais intuitivo de criação passível de ser depreendido do relato bíblico é o de uma transformação do caos, qual seria a matéria pré-existente em estado bruto, no universo ordenado, na harmonia do cosmos: No início do relato da criação são utilizadas imagens que dão a entender que a gênese foi “precedida” pela “existência” de uma “terra vazia e vaga”, um “abismo tenebroso” e “águas” sobre as quais o vento de Deus pairava. Contudo, esse sentido é análogo ao das cosmologias pagãs, em que o “criador” não passa de um demiurgo. É precisamente dessa conotação que o monoteísmo deseja se afastar. A metafísica bíblica, em sua radicalidade, exclui toda concorrência com o absolutismo divino, qual se configuraria, nesse caso, a existência de uma matéria incriada, da qual Deus moldaria o universo. O conceito de matéria incriada, portanto, é totalmente incompatível com o conceito de Deus Absoluto, que não se pode condicionar pela pré-existência de uma matéria-prima caótica, da qual precisaria dispor para formar o cosmos. Porém, as imagens a que nos referimos acima, sintetizadas nos termos hebraicos *tobû* e *bobû*, expressam negatividade, servindo de antítese à criação. E porquanto designam privação, ou seja, o que não tem positividade, diz-se teologicamente que não são – nada. Significam, por mais óbvio que isso possa parecer, que ao criar o céu e a terra, Deus os separou de sua au-

sência, pôs fim à sua falta. A “terra vazia e vaga” não foi, pois, propriamente “criada” por Deus, mas é o que “precede” a criação; não, porém, cronologicamente (o relato menciona essas imagens negativas antes do primeiro dia; antes, portanto, da criação do tempo, que se inicia com a criação da luz, símbolo maior da positividade, que se “opõe” à negatividade das trevas, por cuja alternância é marcada a sucessão dos dias). Portanto, desde “quando” Deus cindiu o universo do não-universo, enfim, a existência do nada, que se confunde com o próprio Deus, o universo existe. Se pudéssemos falar em um “antes” da criação, aí estaria o Criador, em absoluta solidão; ou, melhor dizendo, na eternidade, ou seja, fora do espaço e do tempo, nos quais consiste a criação, não existe absolutamente nada: há Deus, que, por isso mesmo, é absoluto. A sua criação é, pois, original e universal.

Como adverte Juan L. de la Peña, “para uma mentalidade como a semita, que discorre por imagens e não por conceitos abstratos, seria irrepresentável – e portanto inconcebível – um começo do zero absoluto; o *nada* não é uma imagem concreta, é uma abstração”. Portanto, as imagens do caos, “despojadas de toda virtualidade”, são “as representações plásticas do nada absoluto”. (cf. De la Peña, 31).

“Deus disse: ‘Haja luz’ e houve luz.” (Gn 1, 3). Assim foi o início da criação: a palavra de Deus quebra o silêncio e determina que as trevas, a noite, acolham a luz, o dia. Assim fez-se o tempo, por um gesto de ruptura, que anula o domínio do mesmo, da mesma noite, e lhe impõe uma alteridade: a luz do primeiro dia; que, contudo, não pretende simplesmente substituir o domínio das trevas, mas tornar-se a sua interlocutora, estabelecer com ela um diálogo: A criação se dá com a diferença. É uma seqüência de instituições de alteridades. A alteridade absoluta, porém, é o Criador, cuja palavra chama todas as coisas à existência, estabelecendo uma distinção originária entre si e a sua obra.

A criação é desde o início pensada como separação e, *eo ipso*, instituição de um espaço estruturado e ordenado. Como tal, ela aparece consecutiva a um ato de palavra, a um comando. Ela nasce, pois, de uma descontinuidade originária: entre ela e o Deus que a chama à existência, há, fundamentalmente, ruptura, distância, relação de exterioridade recíproca. (Gisel, 69).

Deus se revela a Israel como sendo absolutamente diverso do mundo. Não pode ser tomado *sive natura*, como no panteísmo de certas metafísicas pagãs. Nada do que o homem é capaz de apreender do real pelos sentidos é digno de adoração, mas

apenas o Criador, invisível e inefável. O cosmo não é *causa sui*. A matéria, o espaço e o tempo são contingentes. – Somente Deus é absoluto, ou seja, subsiste por si próprio. Tudo o mais é ontologicamente precário, finito e – profano. A revelação desencanta o mundo, antes assombrado por fetiches de toda sorte. Nele não há elementos intrinsecamente sagrados, mas têm todos o mesmo status de criaturas. Só Deus permanece exterior, outro, e, portanto, sagrado, santo. A revelação desmistifica o universo, tornando-no positivo e, assim, apto à análise científica.

Não há nada na criação que seja divino ou sagrado, nada que seja, como tal, manifestação direta de Deus. O criado não participa de Deus; ele é, desde o início, pensado em termos de obediência, ele responde a uma injunção. A criação é aquilo que *advém*, *em face* de Deus e para ser *abençoada*. (Gisel, 69).

A doutrina metafísica do monoteísmo sustenta, pois, que o surgimento do mundo e do homem não se deu por acaso, ou pela força de um “destino cego” ou de uma “necessidade anônima”; mas pela vontade livre de um ser transcendente, sábio e bom. O cosmos não é absoluto e eterno, tampouco uma emanção necessária de uma substância divina, mas criação *ex nihilo*.

Como é evidente, ao tempo em que a Bíblia foi escrita, seus autores não podiam se expressar de modo sofisticado, valendo-se do arcabouço teórico que herdamos da filosofia. Porém, as idéias que até agora expressei sobre a metafísica do monoteísmo, segundo creio, poderiam ser endossadas pelos pais das religiões proféticas.

A originalidade do conceito monoteísta de criação

Essa idéia de criação foi totalmente original e peculiar à religião hebraica. Nenhuma das antigas metafísicas previram um Criador absoluto, que, pelo poder de sua palavra, houvesse criado a matéria, e, da matéria, o homem. As cosmologias em voga entre os povos pagãos, com os quais Israel conviveu, se configuram na antítese da cosmologia monoteísta; nomeadamente os mitos de origem babilônicos, cuja cosmogonia se mescla a uma teogonia e a uma antropogênese, ou seja, os deuses, o mundo e o homem partilham a mesma origem cega, anônima; oriundos como são de uma matéria eterna, sem exterioridade radical, sem a transcendência peculiar ao monoteísmo. Esse espaço e tempo absolutos, nos quais todas as coisas se originam, é intrinse-

camente mau. Trata-se do caos, do Mal mesmo, coextensivo à origem de tudo; contra o qual o Bem, ou seja, as forças cósmicas paradoxalmente nele oriundas, têm de lutar.

(Essa luta entre dois princípios antagônicos será ainda mais evidente na cosmologia persa, que, pelo viés da gnose, contaminaria de modo funesto as doutrinas particulares das religiões proféticas.)

De acordo, pois, com as doutrinas metafísicas contras as quais o monoteísmo vai se opor, o Mal precede o Bem (que emerge do caos). No monoteísmo, ao contrário, é o Bem, qual seja o Criador, que precede o mundo: Deus *cria* o mundo, que, por provir do Bem, é “muito bom”. Como veremos, o Mal, segundo o monoteísmo, é uma invenção do homem, que se origina no horizonte do mundo que o precede. O Mal é, portanto, secundário e contingente, segundo a perspectiva otimista da revelação; ao passo que, para o pessimismo pagão, é originário e totalizante.

É bem verdade que, para engendrar o universo e o homem, Deus necessariamente teve de criar a “imperfeição”; de outro modo criaria outro Deus. A criação é marcada pela necessidade, mas Deus a quis assim. A finitude lhe é inerente, de modo que não faz sentido considerar negativamente nenhuma das consequências naturais do devir, nem mesmo a morte. Deus desejou que se desse na natureza uma certa dialética entre o ser e o nada, porquanto, sem uma certa presença controlada do nada, não haveria movimento nem exterioridade, diferença, transcendência. – Sem o nada não haveria existência.

Aprove, portanto, ao Criador, fazer o mundo limitado, de modo que, para a primitiva doutrina monoteísta, a finitude nunca causou escândalo. O mundo é bom assim como é: constantemente sujeito a mudanças, sempre em devir, sempre em processo de renovação e desenvolvimento.

Resta claro, ante o exposto, que o conceito de criação diverge não só das cosmologias das diversas religiões do antigo Oriente Médio, contemporâneas à revelação veterotestamentária, mas ainda das doutrinas metafísicas posteriores, como o platonismo e o aristotelismo, o neo-platonismo, a gnose e os diversos dualismos dela oriundos, o materialismo, seja ateu ou panteísta, o idealismo alemão, etc.¹

Sabe-se, por exemplo, que segundo a cosmologia platônica os fenômenos não passam de sombras da realidade. Tudo quanto está sujeito ao devir é imperfeito, mau. Platão racionalizou a concepção mítica de que o mundo dos sentidos é simulacro dos arquétipos eternos, imitação grotesca do mundo das idéias, fabricada pelo demiurgo a partir de uma matéria incriada. Para Aristóteles, ao contrário, Deus é o motor imóvel

e impessoal do qual necessariamente emanam todas as coisas, as quais serão tão mais perfeitas quão mais próximas estiverem de sua fonte. Nenhuma destas hipóteses trata da criação.

Considerada em sua radicalidade, segundo a primitiva religião hebraica, a idéia monoteísta de criação é absolutamente *sui generis*. Nenhuma das religiões que hoje conhecemos como sendo monoteístas ainda a conserva totalmente incólume das influências exercidas ao longo da história pelo paganismo, sobretudo pelo gnosticismo.

O antropocentrismo cosmológico do monoteísmo

Segundo a doutrina monoteísta, o homem ocupa um lugar crucial na obra da criação. O Criador o fez com um propósito bastante preciso: cultivar e guardar a terra, cuidar do mundo. O homem não é, pois, um estrangeiro no cosmo; sua existência não é sem sentido: seu destino é submeter as criaturas ao seu domínio. Ademais, e sobretudo, o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus; foi dotado de atributos análogos aos seus, porém restringidos precisamente por eles, tais como a liberdade, esse misto de vontade e poder, circunscrita aos limites da facticidade; ou a inteligência, que lhe permite conhecer o mundo e acolher a revelação divina, sem nunca, porém, perscrutar os mistérios de Deus. O homem não é, pois, uma coisa, mas uma pessoa. É capaz de se relacionar com o universo, consigo, com seus irmãos e com Deus; de possuir-se e de doar-se livremente, enfim, de amar e de recusar o amor. Dentre todas as criaturas, é a que mais se parece com o Criador; o seu predileto, em vista de quem todas as coisas foram criadas. É mesmo co-criador, pois que tem o poder, com seu engenho e arte, de transformar, reinventar a criação.

Entretanto, apesar de todo esse poder, o Criador o constituiu à partir da matéria, o modelou “com a argila do solo”. O homem não é absoluto como Deus. É contingente, – finito. É essencialmente igual a tudo o que existe: pó. Ainda que tenha recebido do Criador o poder-dever de dominar o mundo, dele depende totalmente. Da terra, donde surgiu, o homem tira o seu sustento. Em certo sentido, é ainda mais contingente do que o universo, em cujo horizonte aparece, porquanto este sempre o precede e o ultrapassa. A vida humana está circunscrita a um breve lapso da história, a um espaço e a um tempo determinados. O homem não é Deus, nem é o mundo. A alteridade mais singular de todas as criaturas é senhora do mundo, mas Deus é o seu senhor.

O fato do homem ser corpóreo não é considerado negativo pela tradição bíblica. Ao dizer que o homem foi modelado da terra, se pretende apenas constatar sua finitude. Porém, também diz-se que Deus insuflou no homem um “sopro de vida”. Com isso o autor (javista) do relato da criação, longe de querer sugerir idéias complexas, relacionadas ao conceito de interioridade, tais como mente, consciência ou mesmo alma e espírito (em um sentido mais sofisticado), quer apenas dizer que o princípio vital que anima a criatura humana (e, apenas nesse sentido, a sua “alma”) é diverso dos outros animais. Contudo, esse “princípio vital”, longe de ser autônomo em relação ao corpo, faz parte dele, ou melhor, faz parte do homem como um todo, que é corpo animado pelo *ruah* de Deus, por seu hálito vital, por sua vida.

Assim, o homem todo é corpo e alma; e não uma alma ligada a um corpo ou vice-versa. Como disse Zaehner, “Os hebreus – e nesse aspecto eles concordam com o zoroatrismo – consideraram o homem como sendo um único ser unificado, consistente de alma e corpo, nenhum dos quais poderia existir sem o outro; e foi por essa razão que eles se deram conta da sobrevivência do corpo após a morte muito tarde.” (Zaehner, 1962, p. 22.)

Não existe nos fundamentos da metafísica monoteísta o menor traço de prevenção em relação ao corpo. Não se apresenta ali qualquer dualismo de tipo gnóstico, opondo a alma ao corpo, como se este fosse intrinsecamente mau, cárcere de uma divindade decaída na desgraça da existência mundana. E se não há preconceito em relação ao corpo, é porque não o há em relação à realidade corpórea em geral: A matéria é boa porque foi criada por Deus, e assim o corpo vivo da criatura humana, o qual não se opõe à sua alma.

(Se a tradição judaico-cristã ficou conhecida pelo seu desprezo em relação ao corpo, em grande parte isso se deveu às influências, cuja imensa importância estamos ainda muito longe de mensurar, do orfismo, do platonismo, do neo-platonismo, e sobretudo do gnosticismo.)

Segundo o monoteísmo, portanto, o homem é intrinsecamente corpo e alma, sendo impossível cindí-los ou contrapô-los. E cada indivíduo é totalmente particular, não existindo apenas uma alma para todos os homens, conforme pregava, por exemplo, o monopsiquismo neo-platônico de Plotino, para quem só existia uma alma universal e divina, fragmentada nas inúmeras almas individuais.

Cumpram finalmente notar que a criatura humana, de acordo com a revelação, foi constituída homem e mulher. Não há, pois, no monoteísmo, em relação à sexua-

lidade, nenhuma visão negativa. Ao contrário, Deus a abençoa, atribuindo ao homem e à mulher sua primeira missão: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra.” Como de praxe, foram os gnósticos, na trilha do platonismo, os que imbuíram a tradição judaico-cristã de idéias detratoras da sexualidade, das quais Orígenes e Agostinho são apenas alguns dos seus incontáveis difusores.

2.2.3.

Elementos basilares da moral e da soteriologia monoteísta

A doutrina moral do monoteísmo se relaciona estreitamente à sua metafísica, nomeadamente no que concerne à singularidade da criatura humana no centro da criação. Segundo a revelação monoteísta, visto-lo na seção anterior, o homem é dotado de um caráter excepcional em relação às demais criaturas: Deus o criou livre e inteligente, conforme a sua imagem e semelhança, e lhe chamou à responsabilidade pelo governo do mundo.

Contudo, apesar de tantos e tais privilégios, o homem não é absoluto: Deus o circunscreveu aos limites intransponíveis da existência. Nisso mesmo consiste a primeira lei que lhe foi outorgada, desde a sua criação: que nunca se esqueça de sua finitude; que não despreze o fato de ser somente uma criatura, cuja nobre missão é a de dominar o mundo, mas sob o domínio de Deus. O homem sempre foi mortal, sempre foi tão frágil quanto qualquer criatura, ainda que extraordinariamente superior a elas, sempre foi um semi-deus.

A moral monoteísta pode, assim, ser resumida nos dois preceitos fundamentais que emergem da própria constituição metafísica do homem: Submeter-se ao Criador e cuidar das criaturas. Nisso apenas consiste a lei e a justiça.

Mas, segundo a revelação, o homem rompeu a aliança originária com Deus, e por consequência dessa falta, o nada transpôs o domínio a que fora circunscrito. Trata-se do episódio conhecido como “a queda”, contado no terceiro capítulo do Gênesis,¹² ou seja, no contexto da elucidação mítica, de caráter cosmogônico e antropogênico, da metafísica monoteísta.

Segundo o relato bíblico, Deus havia proibido o homem de comer da “árvore do conhecimento do bem e do mal”, ou seja, de decidir por conta própria o que é o bem e o que é o mal, e de assim obter a autonomia moral reservada exclusivamente ao Criador. O homem, porém, transgrediu o mandamento divino, negando o seu estado de criatura. Transpondo os limites fixados por Deus, manifestou o desejo de colocar-se no lugar do Criador. Em consequência desse trágico evento, o mal *dominou* o mundo.

Concretamente, assumir o lugar de Deus implicava, principalmente, dominar outro homem, já que Deus reservara exclusivamente para si esse direito, sobretudo o de tomar-lhe a vida. Diante do Criador todos os homens são irmãos, e como tais deveriam se amar uns aos outros: os mais fortes cuidando dos mais fracos, sempre em

atitude de cooperação pela felicidade comum. Os fortes, porém, acabaram por esmagar os fracos em lugar de protegê-los, conforme dispunha a ordem da criação. Nisso mesmo consiste o pecado por excelência: no domínio do homem pelo homem.

Ao extrapolar os limites do seu ministério, escravizarem-se mutuamente e decidirem por conta própria o que é bom e o que é mau, os homens desestabilizaram a ordem da criação, introduzindo nela o caos.

Lembre-mos de que o universo fora criado segundo a perfeição de Deus, e de que, portanto, a criação era “boa”. Assim, segundo a doutrina bíblica, o mal é corolário do pecado do homem, do mau uso de sua liberdade, de sua vontade de poder, que não tolera limites, e que, insatisfeita com o domínio do mundo segundo a lei, ou seja, segundo a finitude, quer se substituir àquele que o limitou. De acordo com a revelação, portanto, o mal resulta do ardil do homem contra a soberania de Deus, de sua revolta contra os limites da existência. O mal é a conseqüência do desejo humano de se tornar absoluto, eterno, de ser Deus. (Mas foi Deus mesmo quem constituiu o homem dotado de tamanha vontade de domínio, necessária para que não sucumbisse às potências da natureza, mas as submetesse. Os homens deveriam, portanto, exercer contra si próprios o domínio dessa força que lhes é intrínseca, a deveriam controlar, e não a utilizar uns contra os outros, usurpando o papel de Deus. O pecado é um descontrole e um desvio da vontade natural do homem, que deve ser restringida aos seus justos limites pela ascese.)

Se aprovou a Deus proibir o homem de ocupar o seu lugar, foi por saber que não seria capaz de o fazer sem aniquilar a criação, sem dar ensejo ao surgimento do caos, da mentira e da violência. Sempre que o homem assume o papel de Deus, suas decisões e seus atos se voltam não somente contra ele, mas também contra o universo. A criação é uma benção, um dom que precisa ser acolhido. Eis que a árvore da ciência do bem e do mal representa justamente a possibilidade de o homem recusá-la. Sua vocação é a ratificar, consciente e livremente, a decisão de Deus. Mas o homem tem a tremenda liberdade de criar, por si e para si, um mundo mortífero, contrário aos desígnios do Criador. Trata-se, como é evidente, de uma liberdade situada: o homem não saberia criar à partir do nada, mas de si e do mundo; sua resposta a Deus, propícia ou adversa, dá-se sempre desde a criação. Como vimos, o Criador dotou o homem de um poder real, de uma certa soberania sobre o mundo, que se pode exercer para o bem ou para o mal, pela vida ou pela morte. Se a criatura humana se reconhece como tal, e assume uma atitude de gratidão, de reconhecimento pelo dom da

existência, sua e do mundo, exerce sua autoridade segundo a verdade e a justiça. Contudo, se recusa sua finitude originária e o limite suposto pelo fato mesmo de a criação ser um dom, o homem mergulha na mentira e na violência, e consigo o mundo inteiro. (Cf. Gisel, 1987, p. 36-37).

A finitude humana é positiva. É a marca da diferença entre o Criador transcendente e a criatura imanente, de sua mútua exterioridade. Ainda que o homem tenha sido criado “pouco abaixo de Deus”, e “coroadado de glória e esplendor”, ainda que Deus lhe tenha “dado poder sobre tudo” e “colocado suas obras aos seus pés” (cf. Sl 8,6-7), ainda assim o homem é apenas homem. A finitude é parte constitutiva da ordem da criação: – Deus fez o homem finito e bom. Esquecê-la conduz infalivelmente à infelicidade.

O homem é capaz de contrariar os desígnios de Deus. Por incrível que pareça, isso só é possível graças à sua finitude, visto que o pecado é falta, imperfeição. A possibilidade da transgressão é intrínseca à personalidade humana, necessária à liberdade, que lhe é característica. O homem não é constrangido a dizer sempre sim, mas suscetível à revolta. Essa “fraqueza” está longe de ser fortuita: ela foi querida por Deus, que, ao formar o homem, não desejava um autômato, como os animais, mas uma – pessoa, capaz de estabelecer consigo uma relação de amizade. O homem foi chamado por Deus a se posicionar diante dele de modo autônomo, mas sempre em situação de resposta, de sujeito, de criatura.

Todavia, a liberdade é vertiginosa; traz sempre consigo a sedução do infinito, de uma autonomia absoluta. – Sem tentação não há liberdade. Ao homem compete a responsabilidade de realizar o destino a que foi criado, ou assumir as conseqüências pela invenção de seu próprio destino, que, para a doutrina monoteísta, sempre resulta em desgraça. Esta possibilidade, que permanece sempre aberta, de cumprir a lei ou transgredí-la, é que faz do homem uma pessoa livre. Esta faculdade de praticar o que é mau, e de, assim, engendrar o mal, é tipicamente humana. É por isso que o fato de o Criador ter plantado no Éden uma árvore da vida, e uma árvore da morte, não foi casual. Sem a árvore do conhecimento do bem e do mal a oferecer a possibilidade do pecado, o homem jamais seria verdadeiramente livre. E a proibição de comer de seu fruto, e a advertência quanto às suas conseqüências, indica a intenção divina de protegê-lo de si mesmo. – O homem é advertido, mas não constrangido. Ele pode fazer o que quiser, mas terá que pagar o preço devido pelo uso de sua liberdade contra Deus. – Sem a tentação é impossível ao homem ter consciência de sua liberdade.

A serpente é a figura do relato bíblico que representa a tentação. Seria simplório compreendê-la como sendo apenas uma entidade maligna, exterior ao homem, de cuja malícia ele é vítima. Não haveria que se falar em culpa, se disso se tratasse. A serpente simboliza, ao contrário, a sofreguidão do homem pelo poder absoluto, a ilusão de que a sua felicidade se situa fora dos desígnios de Deus. (Advirta-se, no entanto, que uma interpretação menos sofisticada, e, portanto, mais corrente e popular, associa a figura da serpente à de Satanás. Embora seja muito problemática, mesmo do ponto de vista teológico, essa exegese nunca foi completamente abandonada pelas religiões monoteístas).

Deus é bom. O mundo é bom. E o homem é – livre: pode ser bom ou mau. Pode arbitrar a sua vontade segundo a obediência ou a transgressão da lei, a resignação ou a revolta contra a finitude de sua existência. Destarte, o homem é o autor do mal, que é, por excelência, pecado e fruto do pecado. Como um demiurgo *sui generis*, ele forma o caos a partir da matéria cósmica criada pelo Bom Deus.

Essa visão de um mundo bom, criado por Deus, é completamente antagônica à visão dos mitos pagãos. De acordo com a revelação, o surgimento do mal não é co-extensivo à origem das coisas, mas é um evento histórico, causado pelo homem; o qual, segundo a metafísica pagã, não passa de escravo dos deuses, desprovido de toda autonomia, e sujeito de um destino implacável.

O Criador cria o que é bom: o mundo e o homem. E o homem, embora não crie propriamente o mal, pois que não é capaz de criar em sentido estrito, dá ensejo ao seu predomínio sobre a criação de Deus. Há, pois, a origem primária do “ser bom” das coisas, oriunda do ato criador de Deus; mas ainda a origem secundária, porquanto originada na dimensão histórica do mundo, de um mal radical, por que o homem é o único responsável. (Cf. Gisel, 1987, p. 49).

Assim, talvez se possa dizer que o homem é destinado à obediência, mas por sua natureza, e por causa de sua liberdade, também é inclinado ao pecado. A possibilidade do pecado estava implicitamente inscrita na ordem da criação. Tratava-se da própria condição de possibilidade da liberdade.

Essa situação é extremamente complexa e contraditória, porquanto o homem é lançado em uma existência de tal modo favorável à culpa, que praticamente se poderia dizer que ele é sua vítima, ingênua e inocente. E se considerarmos a finitude o aspecto metafísico da fenomenalidade do mal, teremos que admitir que o mal real-

mente precede o homem. Nesse sentido se poderia dizer que o Criador é o único responsável pela existência do mal em todas as suas formas, inclusive a moral.

Mas não é essa a interpretação corrente da revelação, que enfatiza a radicalidade do livre-arbítrio e a responsabilidade humana pelo pecado. Porém, parece-me que ela o admite tacitamente ao utilizar-se de um eufemismo ao dizer que Deus “permitiu” o mal, mas não o “originou”. (Ora, se considerarmos o poder de Deus em relação ao homem, *in casu* não se deve considerar relevante uma distinção semântica entre os termos *permitir* e *originar*, pois que a permissão de alguém infinitamente forte e inteligente a que outrem, mais fraco e ignorante, prejudique a si próprio, aos seus pares ou a toda a criação, não o exime da responsabilidade por danos causados pelo seu tutelado. Pode-se estabelecer uma analogia entre essa situação e a de pais que, em nome da liberdade dos seus filhos, lhes permitissem fazer o que quisessem: brincassem com fogo ou próximo a precipícios, se ferissem e se matassem uns aos outros, sacrificassem animais gratuitamente, devastassem florestas, etc. Como, então, não inferir do exposto que Deus seja o único responsável pelo mal? E mesmo que o tenha “permitido” em vista da liberdade do homem, será que este bem compensa a desgraça? Será a liberdade tão extraordinariamente boa a ponto de valer todas as penas do mal? Finalmente, se Deus ensejou o mal visando um bem, penso que há que se depreender que os fins justificam os meios, conclusão que deve soar mal aos ouvidos dos adeptos de interpretações tradicionais da revelação. E mesmo que alguém considere que a liberdade não é um fim suficientemente nobre para justificar o genocídio de crianças, de nada lhe valerá contrariar o Senhor Deus, afinal, ele é a única verdade).

Segundo a doutrina monoteísta, antes de violar a lei de Deus, o homem não tinha malícia, nem conhecia o sofrimento. Mas em sua busca de uma impossível maior felicidade, à prescindência de Deus, acabou por se deparar com o paroxismo da infelicidade, do qual não pode se livrar sozinho. Em virtude da transgressão, o homem foi precipitado na desgraça: perdeu sua comunhão originária com o Criador e, desde então, vive uma existência miserável, da qual somente o próprio Deus lhe pode salvar. A moral monoteísta se revela, assim, uma soteriologia, ou seja, uma doutrina de salvação.

Este é o ensejo em que se processa a revelação. Porque a criatura, por sua própria culpa, perdeu a felicidade da comunhão com o Criador, foi preciso que Deus viesse ao seu encontro e lhe mostrasse o caminho até ele. Foi assim que o Transcen-

dente, que outrora criara o tempo e o espaço, interveio outra vez na história, alterando seu curso normal, para restituir ao homem sua condição anterior à queda.

Cumprir notar que não existe na revelação veterotestamentária nenhum indício plausível de que o pecado tenha alterado a natureza do homem. Não há, nos fundamentos da doutrina monoteísta sobre o pecado, qualquer vestígio do conceito de “pecado original”, formulado por Agostinho e radicalizado por Lutero. Ao contrário, infere-se das Escrituras que mesmo após a transgressão o homem permanece o que sempre foi: imagem e semelhança do Criador. Porém, é a sua relação sobrenatural com Deus que é corrompida de uma maneira que afeta o seu modo de estar no mundo. Desse estado de decadência a criatura é incapaz de se levantar sozinha, sem o auxílio da graça divina, sem a revelação e a providência do Criador.

Deus, portanto, mesmo após a transgressão do homem, não abandona a criação à própria sorte, mas manifesta seu amor e sua providência por sua livre iniciativa de chamar o homem incessantemente à reconciliação, à comunhão, e, assim, à única felicidade que lhe é possível.

(Tudo isso, como veremos, é extremamente contraditório. As Escrituras dizem, com frequência, que Deus criou o homem por amor. Mas se por amor o criou finito e livre, também por amor permitiu-lhe condenar-se à desgraça? A revelação dirá que o fez em vista de um bem maior; porém, isso é muito problemático, porquanto relativiza os males, a crueldade, os sofrimentos que os homens se infligem uns contra os outros. Se ao criar o homem, Deus, tão livre e responsável como só ele pode ser, o fez como de fato o fez, assumindo todos os riscos inerentes à criação, então se pode dizer que é o único culpado pelo mal, cabendo ao homem o direito de lhe exigir satisfações pelos seus atos ignóbeis e condená-lo ao desprezo).

De acordo com o testemunho bíblico da revelação, Deus escolheu um povo, dentre os menores e mais fracos do mundo, e se lhe comunicou. Melhor dizendo, Deus constituiu Israel como nação ao se lhe manifestar através dos patriarcas e profetas, especialmente de Moisés, firmando com ele as alianças pelas quais demonstrou seu poder e fidelidade. Objeto da bondade divina, Israel acolheu a revelação de Deus pela fé, e constituiu, assim, a primeira religião monoteísta.

Por que Deus escolheu justamente Israel para através dele revelar-se aos homens, prometer-lhes e convidá-los à salvação? – Tudo o que se pode inferir do testemunho dos profetas é que simplesmente aprovou ao seu amor agir assim: Deus não

costuma dar satisfações por seu agir. A eleição de Israel é tão gratuita quanto a criação do mundo.

Abraão, o arquétipo do homem de fé

Considerado o primeiro modelo das religiões proféticas, o patriarca Abraão introduz na tradição semítica a concepção de fé peculiar ao monoteísmo. Desde então a fé passa a ser sinônimo de completa obediência à vontade de Deus e confiança incondicional na sua palavra.

Foi assim que Abraão, atendendo ao chamado de Deus, deixou a Mesopotâmia para dirigir-se à desconhecida terra de Canaã, ao lado de Sara, sua mulher estéril, confiante na promessa que lhe fizera o Senhor, de se tornar pai de uma numerosa descendência (cf. Gen 12,1-3).

Também é conhecido o episódio, paradigmático da fé de Abraão, da exigência que Deus lhe faz de sacrificar Isaac, o seu filho predileto e fruto miraculoso da promessa divina (cf. Gen 22,1-19).

A aliança estabelecida por Deus com Abraão será o modelo de todas as seguintes: Deus enuncia promessas cujo cumprimento está condicionado à satisfação de determinadas exigências. Quando estas não se cumprem, as bênçãos prometidas convertem-se em maldições. As alianças configuram-se, pois, numa espécie de contrato, cujo descumprimento acarreta um ônus terrível a quem lhe dá causa. Apesar de sua soberania, segundo a revelação, Deus é fiel e não se contradiz, de sorte que jamais trairá a aliança selada com os homens. Mas, se estes não são firmes na fé, atraem para si a desgraça ao descumprirem o preceito divino que se impõe como condição à realização da promessa. No caso da aliança firmada com Abraão, ser-lhe-á exigido perfeição moral (Gen 17,1), vínculo religioso com Deus (Gen 17,7.19), e o rito da circuncisão como sinal dessa aliança (Gen 17,9-14).

Considerado o arquétipo do homem de fé por judeus, cristãos e muçulmanos, Abraão também é o modelo do justo, cuja submissão incondicional à aliança o torna merecedor da complacência divina. Segundo a revelação, a justiça é o mérito da fé; que, por sua vez, é obediência e confiança na palavra de Deus (mesmo quando esta parece absurda à inteligência humana). Estão, pois, vinculadas, nas doutrinas das religiões monoteístas, a fé e a justiça; sendo reputado justo todo aquele que exercita a fé, porquanto esta, mais do que mera confissão, é sobretudo uma prática.

Moisés, a lei e os profetas

É com Moisés que a religião de Israel propriamente se inicia. Embora Deus já se houvesse revelado aos primeiros patriarcas, não era ainda possível conceber a sua unidade e transcendência, sendo considerado apenas um deus tribal entre outros. Só a partir de Moisés o henoteísmo começa a se desfazer e dar lugar ao autêntico monoteísmo. Deus vai aos poucos deixando de ser conhecido apenas como o deus dos hebreus e começa a revelar-se o onipotente criador do céu e da terra.

Revelando a Moisés o seu nome, *'ehyeh 'asher 'ehyeh* – “Eu sou aquele que é”, Javé também revela a sua transcendência. Segundo a revelação bíblica, o Deus de Israel é o único que de fato existe, o Deus vivo, em oposição aos ídolos dos pagãos, que não passam de figuras mortas. Ao contrário desses, Javé é o incondicionado, indefinível, inefável. Seu nome, representado pelo tetagrama YHWH, nunca deve ser pronunciado. O Criador de Israel é o *Kaddosh*: o Santo, o Outro; cujos pensamentos imperscrutáveis só podem ser conhecidos se ele os revela. E Deus de fato o faz: coloca-se em posição de diálogo, dirigindo aos homens palavras de exortação e lhes reclamando respostas que sempre revertem na adesão a algum compromisso, na prática de alguma ação concreta, quase sempre em vista da obtenção de justiça social.

Assim, através de Moisés, Javé estabelece uma nova aliança com a descendência de Abraão, pela qual a constitui uma nação sob o seu exclusivo domínio, libertando-na do jugo do faraó do Egito e, em contrapartida, exigindo-lhe fidelidade aos mandamentos revelados no Sinai. A aliança é mais do que um privilégio apenas, mas é, sobretudo, uma responsabilidade.

A aliança sinaíta é considerada um momento crucial da revelação, sobretudo porque estabelece, de maneira clara e minuciosa, quais sejam os preceitos morais de Deus para o homem, cujo respeito ou transgressão redundará em benção ou maldição. Trata-se do decálogo ou *debarim*, síntese da vontade de Deus em apenas dez artigos e, portanto, facilmente memorizável. Destes mandamentos, seis pertencem à moral universal e já se encontravam nos costumes de diversos povos antigos. Os quatro primeiros, no entanto, são totalmente novos (Ex 19,5-6) e indicam quão possessiva é a relação de Deus com Israel, povo que doravante lhe pertence e lhe deve um culto exclusivo (Ex 20,2-11), vocacionado a ser santo (isto é, sagrado) como é santo o próprio Deus (Lv 19,2).

Como afirma R. Latourelle (1967, p. 21), “A aliança fez das tribos tiradas do Egito uma comunidade que tem uma Lei, um culto, um Deus, uma consciência religiosa. Israel se converte no povo governado por Javé. Doravante, seu destino está vinculado a esta vontade de Deus historicamente expressa e fundamentada no acontecimento da libertação”.

Sempre em referência à Lei revelada no Sinai, Deus persistirá comunicando a Israel a sua palavra pela boca dos profetas, “guardiões e defensores da ordem moral prescrita pela aliança” (Latourelle, 1967, p. 22), que têm em Moisés seu protótipo. Se a Lei configura-se benção e salvação para quem a cumpre, é também maldição e condenação para os que a desprezam. Assim, uma vez que o povo resiste em obedecer à vontade de Deus, a revelação não se encerra no Sinai, mas prossegue nas exortações à fidelidade, nas promessas e ameaças proferidas pelos profetas, cujo objetivo é sempre o de inspirar amor e temor aos mandamentos em vista da conversão e da salvação dos homens.

Sujeito da experiência sobrenatural consistente em ouvir a voz de Deus, ao profeta é confiada a difícil missão de proclamá-la. Figura central da revelação, o profeta é ainda, como lembra R. Latourelle (1967, p. 35), “o intérprete, autorizado por Deus, de tudo que acontece no universo (tempestade, cataclismas, fome, prosperidade), entre os homens (pecado, morte, obstinação) e na história (vicissitudes, êxitos, sucessão de impérios).”

Sendo o tronco comum da revelação reconhecido por judeus, cristãos e muçulmanos, a tradição dos profetas de Israel constitui a base do monoteísmo.

A soteriologia como escatologia

Da perspectiva teológica, ora em análise, pode-se inferir que a revelação possui um duplo objeto estreitamente relacionado: o próprio Deus e o seu desígnio de salvação.

Se a alteridade absoluta manifesta-se no tempo e no espaço, é para demonstrar aos homens seu desejo de os salvar e os meios adequados para tanto. Contudo, desde o início do processo da revelação, foi difícil compreender em que, afinal, consistia a salvação.

Inicialmente pensou-se que a salvação consistisse na libertação de Israel do domínio do faraó e na concessão de uma terra paradisíaca onde os eleitos, afinal, en-

contrariam a paz. Mas o infortúnio não abandona Israel com a saída do Egito, nem com a conquista da terra prometida. Os profetas atribuem, então, as desgraças que se abatem sobre o povo à sua infidelidade à aliança. Mais tarde se começa a crer que Deus quer salvar Israel fazendo dele um reino poderoso sobre a terra, mas também a monarquia se mostra um fracasso cuja causa, como de costume, é atribuída às infidelidades da nação e de seus chefes.

Nunca se duvidou que Deus quisesse resgatar os homens da infelicidade. A ênfase, inicialmente, foi posta na dimensão coletiva: Deus quer salvar o povo eleito. Contudo, com o progresso da revelação se foi percebendo que a salvação, na verdade, é individual: Deus se preocupa com cada ser humano. Se o infortúnio e a prosperidade da nação já se encontravam vinculados à transgressão ou à obediência aos preceitos divinos por seus membros e chefes, a graça ou a desgraça da vida de cada pessoa passa, então, a ser relacionada à sua santidade ou iniquidade. Assim, resta evidente que, da perspectiva da doutrina da revelação, salvar o homem da infelicidade implica salvá-lo do pecado.

Aqui o monoteísmo se depara com o seu mais grave problema, pois que a palavra é contrariada pelos fatos – há justos que sofrem. Como dissolver esse escândalo? Analisaremos minuciosamente este tema na próxima seção. Por ora cumpre-nos apenas observar que foi a partir desse terrível impasse que a religião do Deus único assumiu o seu caráter escatológico.

Israel sempre esperou por uma salvação definitiva, mas todas as que se lhe apresentaram foram precárias e provisórias. Com a queda da monarquia e o exílio, Israel se dá conta de que o reino de paz e de justiça, a que Deus se referira pelos profetas, não podia ser desse mundo. Contudo, porquanto Deus fizera uma promessa, de algum modo suas palavras se haveriam de cumprir. Mas, quando? E como? – No futuro, com o advento do messias. – A soteriologia se verifica, assim, uma escatologia.

Esse contexto marca uma etapa definitiva no desenvolvimento da revelação. É quando Israel se dá conta, finalmente, de que a alma humana sobrevive à morte do corpo e de que este será ressuscitado no dia do juízo final, quando o Senhor concederá aos homens santos o paraíso como recompensa pela sua bondade e o inferno aos pecadores como castigo pela sua maldade.

Se na vida presente a justiça distributiva de Deus quase nunca se verifica, a revelação adverte os homens de que a palavra do Senhor não mente: as suas promessas

hão de se cumprir quando a história acabar. Se, por ora, os justos não são felizes e os pecadores se comprazem dos seus crimes, o dia há de chegar em que o Senhor lhes mudará a sorte: o pranto em júbilo e a alegria em lamento.

O Cristo: plenitude da revelação

A revelação veterotestamentária se encerra sob o signo da esperança: Javé enviará o seu Messias, que há de resgatar o homem das agruras dessa vida. Se os judeus permanecem à espera do glorioso dia da salvação, para os cristãos esse evento já se deu com o advento do Cristo.

Segundo a revelação cristã, porque o homem em sua miséria não foi capaz de cumprir a justiça e merecer a salvação, na plenitude dos tempos, Deus enviou o seu único filho, quem se lhe ofereceu em sacrifício pela expiação dos pecados da humanidade. Em Cristo, verbo eterno de Deus, a verdade se faz homem e a revelação, enfim, atinge a sua plenitude. Os cristãos sustentam, pois, que o único sentido da história, antes e depois de Cristo, repousa em sua aparição no espaço e no tempo.

Revelação e história

Nesse ponto convém retomarmos rapidamente o tema da metafísica bíblica para analisarmos o conceito de tempo peculiar ao monoteísmo em oposição ao do paganismo. Compreenderemos, assim, a importante relação entre os conceitos de revelação e história.

Como se sabe, os pagãos concebem o tempo segundo a ordem que contemplam na natureza, ou seja, como um ciclo eterno em que todas as coisas periodicamente se repetem segundo um princípio de geração e corrupção. Assim, o dia e a noite; o nascimento e a morte; o outono, o inverno, a primavera e o verão. Trata-se de uma compreensão racional do universo, de uma inferência lógica a partir dos dados da natureza.

O tempo dos pagãos é o tempo do eterno retorno. Não lhes é necessária a descoberta de algum sentido último para o universo, pois que lhes basta a lógica do devir e da repetição. Destarte, o próprio tempo se encarrega de integrar os sofrimentos dos homens na harmonia do cosmos. Nenhuma essência benevolente faz do in-

fortúnio um absurdo. A circularidade é suficiente para justificar o fato de todas as coisas estarem em seu devido lugar. Se é inevitável que a desgraça surja e esvaneça periodicamente, aos homens cumpre apenas resignar-se à inexorabilidade do destino: O paganismo é fatalista. A concepção de tempo que emerge da revelação lhe é diametralmente antagônica. A doutrina bíblica exclui a idéia de eterno retorno e inaugura a perspectiva de uma temporalidade linear, que avança em direção ao futuro, quando há de se cumprir a esperança dos homens: a realização das promessas de salvação. O sentido da realidade não se dá em referência ao passado, como repetição de um arquétipo primordial, mas em vista do futuro. A nostalgia cede lugar à esperança.

Este olhar suplicante lançado ao futuro nasce da decepção com a realidade e com o presente, do desespero que incita a fuga de um sofrimento absurdo, porquanto não parece decorrer de alguma causa moral, enquanto inspira a idéia de um mundo perfeito, o que se fruirá tanto mais quanto maiores forem os fardos e as dores dessa vida triste e paradoxal. Este desesperado olhar de esperança, lançado do caos, suplica lógica e justiça ao Deus que não está sujeito ao tempo, mas é eterno: Na perspectiva monoteísta da história, só a eternidade é capaz de remir a miséria a que fomos submetidos por nossa própria culpa.

Segundo a doutrina bíblica, o conceito de tempo está intrinsecamente associado ao de história, e este, por sua vez, ao de revelação: A história não se dá preliminarmente à revelação, mas se constitui na revelação mesma enquanto processo de contínuo autodesvelamento de Deus em vista da salvação dos homens. O Deus providente de Israel é o Senhor da história, que a criou uma vez ao criar o tempo e o espaço e nela intervém continuamente, como que a recriando. Precisamente nisso consiste a revelação.

O sentido da história reside na crença de que existe uma razão divina para tudo o que acontece. Por misteriosos que sejam os caminhos de Deus, nada se dá por acaso: tudo realiza um propósito, uma finalidade transcendente, um telos que ultrapassa os fatos, um objetivo, que se há de cumprir no futuro escatológico. Essa meta é a justiça divina, que salvará os justos e perderá os pecadores.

Destarte, a história se configura no remédio contra a doença do desespero causada pelas agruras do presente, pela tragédia do sofrimento absurdo, contra o destino inexorável e a infinita recursividade do mesmo. – A esperança escatológica, característica da revelação, é totalmente estranha ao paganismo, que se funda na eterni-

dade de um passado que sempre retorna de forma implacável, indiferente ao nexo causal da justiça.

Vimos que o paganismo, em sua concepção de tempo como eterno retorno do mesmo, concede ao “mesmo” que sempre retorna um *início*. Também os judeus contam o tempo histórico a partir de um começo: a criação do mundo; porém, o fazem na perspectiva de um *eschaton*. Assim também o fazem os cristãos, mas com uma peculiaridade fundamental: eles crêem num acontecimento central, ocorrido no ápice da história, na “plenitude dos tempos”, qual seja o advento de Cristo. Se para os judeus o evento central se situa ainda no futuro e a esperança do messias divide o tempo, como diz K Löwith, “numa eternidade presente e noutra futura; para os cristãos, a linha divisória na história da salvação não é mais um mero *futurum* mas um *perfectum praesens*, o realizado advento de Cristo. No que se refere a este evento central, o tempo é contado *progressiva e regressivamente*. Os anos da história a.C. decrescem continuamente enquanto os anos d.C. crescem em direção a um tempo final. Nesse esquema cronológico linear, ainda que duplo, a perspectiva bíblica da história é delineada como uma história de salvação, progredindo da promessa ao cumprimento e focada em Jesus Cristo” (Löwith, 1949, p. 182). Tendo-se já efetuado a criação do mundo e do homem, bem como a encarnação do próprio Deus, ou seja, a sua mais radical intervenção na história, a sua mais completa revelação, resta agora a ansiosa espera pela consumação do tempo.

Resumo

Como inicialmente basta-nos uma aproximação dos fundamentos da doutrina soteriológica do monoteísmo, antes de prosseguirmos cumpre-nos sumariá-los rapidamente, destacando oito itens essenciais, quais sejam, Deus, o homem, a lei, a retribuição, a liberdade, a santidade, a culpa e a salvação.

O Deus único, onipotente, santo, perfeito e transcendente, é o criador e provedor do universo. Devido à perda de comunhão com o homem, Deus se lhe revela e o exorta à salvação pela obediência à sua palavra.

O homem, criado à imagem e semelhança de Deus, foi destinado a servi-lo: Se o fizer será feliz. No entanto, tem o poder de se decidir pela revolta contra o Criador, mas sob o ônus da desgraça.

A lei, sendo a vontade de Deus positivada, é a referência absoluta para o agir moral do homem.

A retribuição é o aspecto da justiça divina que, aos homens submissos à lei, confere a felicidade como “prêmio” pela sua santidade; e, aos pecadores, imputa a infelicidade como “pena”. (Tais sanções, entretanto, são intrínsecas à ordem da criação, que se sustenta graças à submissão ao Criador. Trata-se, pois, de uma justiça natural, logicamente atribuída ao Deus que a criou.)

A liberdade humana, ou livre-arbítrio da vontade, é a faculdade de se submeter ou de se revoltar contra os preceitos de Deus. Essa liberdade tem a santidade e a culpa por corolário, porquanto torna o homem responsável pelas decisões morais de seu agir. Assim, por sua própria culpa, quem transgride a lei recebe da justiça divina o castigo por sua transgressão; contudo, paradoxalmente o mesmo Deus que pune é o único que pode conceder ao homem a graça da salvação.

2.2.4. Fé e razão

Tendo vislumbrado os rudimentos da doutrina da revelação, perguntamo-nos agora se o que foi sumulado nessas breves linhas pode ser racionalmente admitido. O que as religiões proféticas consideram ser o conteúdo da revelação de Deus pode ser reconhecido como tal pela filosofia? Ou trata-se de um objeto só cognoscível pela fé? A revelação pode ser racionalmente verificada? Ou trata-se de mera superstição?

Há séculos filósofos e teólogos se questionam sobre as relações entre razão e fé, entre filosofia e teologia, como instrumentos de acesso à verdade. Os argumentos se dividem entre os que afirmam que estes dois princípios são incompatíveis e os que os tentam conciliar. No primeiro grupo estão os racionalistas e os fideístas, enquanto no segundo encontram-se os teólogos tradicionais, cujo labor consiste na tentativa de compreensão do conteúdo da revelação com o auxílio da inteligência.

Grosso modo, ao longo da história foram assumidas quatro posições: o racionalismo extremo, o racionalismo mitigado, o fideísmo e o compatibilismo tradicional.

As posições racionalistas

O racionalismo radical assume que toda adesão a uma doutrina deve se basear exclusivamente em um exercício de resposta da razão às evidências. Antes que Kant demonstrasse os limites da razão, os deístas tentaram encontrar evidências apriorísticas, formulando teorias ingênuas para tentar demonstrar a existência de Deus sem ter que recorrer à revelação monoteísta. Mas, desde a *Crítica da Razão Pura*, a versão mais radical do racionalismo admite que não se deve assentir a uma doutrina com base no testemunho de uma autoridade ou em detrimento de uma verificação positiva. Assim, carente de provas científicas, a revelação não é admitida. Essa costuma ser a posição corrente entre os cientistas, em grande parte ainda vinculados à ideologia positivista.²

Um racionalismo mitigado considera a “fé” um tipo inferior de conhecimento obscuro, estritamente simbólico, fadado a ser superado pelo desenvolvimento da razão e do conhecimento científico. A racionalidade da fé na revelação não se distingue em nada da racionalidade da crença nos antigos mitos, ficando aquém da possibilida-

de de verificação empírica. Não se quer, assim, dizer que seja desprovida de interesse filosófico, porém, jamais com o status que as religiões monoteístas lhe conferem.

A posição fideísta

Diametralmente contrário ao racionalismo, o fideísmo considera a fé uma categoria peculiar de conhecimento superior à razão, que é circunscrita às questões meramente mundanas. A revelação nunca poderá ser validada pela simples razão porque está além do seu alcance, mas deve ser aceita por uma fé incondicional. A posição fideísta, conhecida pela máxima *credo quia absurdum*, de Tertuliano, não se deixa abater pelos muitos paradoxos da revelação, mas adere ao que considera ser o “mistério da verdade” de maneira cega e irracional. Essa posição contou com a adesão de grandes filósofos e teólogos, dentre os quais pode-se mencionar os nomes de Schleiermacher, Kierkegaard, Bayle, Pascal, Montaigne e Barth.

A posição compatibilista

Apesar dos argumentos fideístas e racionalistas pelo antagonismo entre a fé e a razão, a posição que ainda prevalece na teologia das três religiões proféticas é a que afirma que o conhecimento das verdades reveladas é impossível sem o concurso desses dois instrumentos. Ainda que os defensores dessa posição compatibilista diverjam quanto à primazia concedida à fé ou à razão, todos concordam que, para se obter um conhecimento das realidades metafísicas reveladas, ambas são necessárias. Se não for possível o concurso da razão na compreensão do sistema religioso monoteísta, como se poderá discernir a fé verdadeira no Deus Único das crenças supersticiosas dos pagãos? Essa questão é uma das maiores objeções ao fideísmo que a teologia tradicional pretende dissolver pela via da conciliação entre a fé na revelação e a sua compreensão racional.³

O mistério do mal

Não é o propósito desse ensaio explorar em minúcias as múltiplas considerações sobre as relações entre fé e razão. A teologia necessariamente pressupõe a fé na

revelação para interpretar seu conteúdo, ao passo que a filosofia da religião visa questionar sua veracidade, ou melhor, o seu sentido. Assim, finda essa exposição sumária das principais posições sobre o tema, prossigo indagando: É possível admitir alguma base racional para a doutrina monoteísta da revelação? A inteligência é capaz de reconhecer o testemunho dos profetas? Como se justifica a fé das religiões semítico-proféticas aos olhos da razão? E ainda que a revelação seja veraz, é possível uma adesão racional ao seu conteúdo, ou apenas mediante a fé e a esperança?

O leitor deve ter notado que, ao expor minha síntese da revelação, conferi especial importância ao caráter soteriológico do monoteísmo. Fi-lo porque é no âmbito deste tema que reside a questão crucial que pretendo colocar: foi Deus quem se revelou e instituiu a religião de Israel para salvar o homem do mal, ou terá sido o homem que engendrou o sistema metafísico-moral monoteísta para elidir os males e os integrar na suposta harmonia do cosmos?

Vimos que o sistema metafísico do monoteísmo, supostamente revelado por Deus, o apresenta como sendo justo, onipotente e providente. Sendo assim, como faz para integrar a experiência do mal? Como explica as vicissitudes da história? Qual sentido é conferido ao sofrimento humano?

A doutrina da retribuição

O elemento do sistema teológico que pretende elucidar o problema do sofrimento é a doutrina da retribuição, segundo a qual o infortúnio configura-se no castigo infligido por Deus a quem viola seus mandamentos. (Embora essa visão seja especialmente veterotestamentária, dela o cristianismo nunca se desvencilhou: como veremos, a retribuição permanece integralmente – e com requintes de crueldade – no dogma do pecado original).

A harmonia da criação implica a lógica do nexo de causalidade: nenhum ato é sem efeito. Todos os eventos decorrem de alguma causa, ainda que conhecida apenas de Deus. Não há, pois, no sistema metafísico monoteísta, absolutamente 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 e contínuo, que aguarda a consumação do tempo e o fim da história

para ser concluída. (Esse fato já o pudemos constatar quando da exposição das relações entre revelação e história).

Porque Deus é bom e providente, tudo o que criou é perfeito e todo seu agir é justo. Ele deu aos homens a liberdade, a sua mais alta graça, que os faz semelhantes a si. Em contrapartida, a sua justiça não pode deixar sem punição as transgressões da lei, princípio de harmonia, porque o pecado introduz o caos na criação. A pena, portanto, tem em vista a restituição da ordem. Ela se configura numa espécie de satisfação por um delito que se volta, não simplesmente contra sua vítima, mas contra toda a criação, sendo ofensivo ao próprio Criador: Todo pecado tem por vítima o próprio Deus.

O escândalo do sofrimento injustificado

Ora, no contexto que acabamos de descrever, o absurdo por excelência seria a existência de um inocente sofredor. Mas é evidente que ele existe! Como explicar a dor que atinge o justo? Ela infringe o princípio de causalidade, pois que não decorre de algum motivo. Ela fere a lógica da retribuição.

Desde os tempos da religião hebraica mais primitiva se tentou elucidar essa questão pelo viés da doutrina da retribuição coletiva: O inocente paga solidariamente pela culpa dos pecadores de sua família ou de sua tribo. Esse fato pode ser ilustrado por diversos episódios do Antigo Testamento, tais como a intercessão de Abraão pelos justos de Sodoma e Gomorra ou a morte do filho adúltero de Davi.

Porém, com o suposto progresso da revelação, Israel se teria dado conta de que Deus não pune nos filhos os pecados dos pais nem nos indivíduos os pecados da nação. A retribuição, portanto, não é coletiva, mas individual.

Ora, se a retribuição é individual, simplesmente não há explicação plausível para o problema do sofrimento inocente. Além de não ser resolvida, a questão recrudesce.

O livro de Jó e o Qohelet são os que melhor ilustram este impasse. É surpreendente que estes livros tenham sido integrados ao cânone da Bíblia: Eles denunciam exatamente que, se Deus existe, é absolutamente impossível dizer alguma coisa acerca de sua natureza. A sua essência e os seus desígnios são absolutamente inacessíveis ao homem. E o destino que dispõe para cada pessoa, além de arbitrário, é inexorável; algo talvez bem próximo da *moira* dos gregos.

Jó instaura a perplexidade com a qual pouquíssimos são capazes de viver. Por isso o esforço compulsivo por extinguir, a qualquer custo, a tragédia mediante algum artifício com que se possa apaziguar a ansiedade diante 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 dissolver o problema, essa doutrina só fez ressaltar a gravidade das questões: Será bom um Deus que “permite” a humanidade inteira condenar-se à desgraça?

E se o problema do justo sofredor se configura no absurdo que a racionalidade do monoteísmo não é capaz de dissolver, o cristianismo é, por excelência, a religião do absurdo, porquanto a sua doutrina se baseia no sacrifício de um inocente pela salvação dos pecadores, no suplício do Santo pela felicidade dos perversos. A razão é incapaz de reconhecer uma tal justiça. Tampouco pode a razão sequer auxiliar a fé na compreensão de um mistério que a ultrapassa de maneira tão radical. A razão precisa de lógica e de ordem. Se por um lado a dimensão escatológica do cristianismo parece suprir essa necessidade, por outro o sacrifício de Cristo é absolutamente absurdo, um escândalo para a razão.

Sobre a absoluta irracionalidade da fé monoteísta

Por tudo isso, avento a hipótese, já enunciada no início desse capítulo, segundo a qual, diante dos paradoxos da revelação só se pode admitir uma de duas atitudes extremas: o agnosticismo filosófico, fundado no ceticismo racionalista, e o fideísmo, que abraça a revelação *contra* as advertências da razão.

Não quero assim dizer que os paradoxos intrínsecos aos conteúdos da fé não sejam passíveis de ser pensados. Pelo contrário, reconheço o empenho do pensamento contemporâneo na investigação do absurdo, do irracional.

A filosofia também tem investigado a história e os fundamentos das diversas religiões. Mas tais esforços permanecem filosóficos, porquanto não têm a pretensão de assumir uma determinada postura, de defender uma determinada verdade, mas de descobrir o que há de verdadeiro por trás de qualquer doutrina religiosa, o que subjaz às diversas posturas humanas acerca do que ultrapassa o homem.

Uma adesão aos conteúdos da revelação monoteísta jamais poderá ser atribuída exclusivamente à razão, pois que esta não se satisfaz com as respostas parciais da teologia. E sequer pode-se dizer que a razão auxilie o assentimento característico da fé, pois que a irreprimível compulsão do pensamento por se colocar questões o impede de reconhecer algo como sendo verdadeiro, a menos que isso o convença de tal forma, que o impeça de fazê-lo.

Se o pensamento houvesse encontrado *a verdade* cessaria de se questionar. Porém, não é o que constatamos ao nos debruçarmos sobre o monoteísmo; nem sobre os seus fundamentos, quanto menos sobre as suas variações doutrinárias. Ao contrário, quem quer que creia na verdade revelada pelo próprio Deus, necessariamente não a pode questionar: – Ou bem crê ou bem se questiona! Não se pode fazer as duas coisas ao mesmo tempo. Mas ambas podem perfeitamente se alternar na mesma pessoa. Nesse sentido se poderia dizer que um crente que pensa é um tanto quanto esquizofrênico. E creia-me o leitor que o digo no “bom sentido”.

Preciso me explicar melhor e o farei através de um exemplo. Suponha-se que alguém tenha fé na bondade do Criador. Se de fato acredita que Deus é justo e providente, necessariamente acredita que tem um motivo excelente para permitir que pessoas inocentes sofram em consequência do erro de outras pessoas. Alguém que realmente creia na bondade divina, enquanto crer, não se perguntará por que motivo um Deus bom agiria dessa forma. E se por acaso se questionar, é porque não acredita.

A fé se opõe à razão. Jamais se as poderá conciliar. Ambas se odeiam mortalmente. A razão não pode conduzir à fé nem a fé pode conduzir à razão. Ambas se repelem como os polos idênticos de dois ímãs.⁴

Um fiel monoteísta se perguntará sobre os motivos pelos quais Deus permite que crianças sejam, todos os dias e no mundo inteiro, especialmente nos países mais pobres, torturadas, escravizadas, prostituídas, estupradas e mortas? É muito provável que não; mas se algo, alguém ou alguma situação lhe suscitasse esse questionamento, talvez dissesse que a culpa é do “pecado” (enquanto arquétipo do mal moral) dos homens; (e se for apegado à versão mais primitiva da doutrina da retribuição, dirá mesmo que nenhuma criança que sofre é inocente, mas culpada de algum pecado oculto). Por algum argumento desse gênero, o tal monoteísta pretenderá ter conseguido isentar Deus da responsabilidade pelo sofrimento de quem, apenas “aparentemente”, é inocente. Mas essa resposta satisfaria a razão? – Não. A razão se perguntaria por que Deus nos teria criado capazes de impor sofrimento uns aos outros. Um crente que se

colocasse essa questão suspenderia a fé no dogma de que Deus é bondoso, e assim deixaria de crer. Permaneceria agnóstico até encontrar na revelação alguma resposta, como a de que Deus queria, exatamente porque é bom, que o homem fosse livre. A razão poderia, então, se deixar novamente vencer pela fé. Mas se esta não for suficientemente forte, mais cedo ou mais tarde a razão irromperá furiosa, perguntando por qual motivo deve admitir que a liberdade seja tão maravilhosa a ponto de justificar os inúmeros holocaustos da história. Diante de um tamanho impasse, ou alguém abraça cegamente a fé e se lança com ousadia (ou com covardia?) no salto de que fala Sören Kierkegaard, ou então, na insegurança honesta do ceticismo, se mantém fiel à razão. Ou se compromete absolutamente na tremenda aposta em que, segundo Blaise Pascal, consiste a fé, ou submete-se aos imperativos de sua própria consciência, que eventualmente duvida de quase tudo.

É possível, portanto, que alguém às vezes creia e às vezes se questione. Mas, quando crê, não se questiona e, quando se questiona, não crê. Seja como for, enquanto houver perguntas não haverá fé, e enquanto houver fé não haverá perguntas; pois que a fé, notadamente no âmbito das religiões proféticas, é sinônimo de confiança incondicional na palavra de Deus, quer seja embasada apenas nos textos das Escrituras, quer seja nestes conjugados à tradição de determinada doutrina.

A teologia interpreta a revelação à partir do pressuposto da fé, ao passo que a filosofia interpreta os objetos da doutrina de qualquer religião supostamente revelada com as lentes da razão crítica, sem levar em conta sua procedência divina ou humana.

2.2.5. A revelação como teodicéia

Tendo apresentado a hipótese das religiões monoteístas, qual seja a de que o único Deus, criador, santo, onipotente e providente se revela aos homens na história, e constatado que o absurdo é impassível de se integrar neste sistema metafísico e moral, que, contudo, está repleto de paradoxos, é preciso aventar uma hipótese alternativa, filosófica, que não pressuponha a fé, mas se baseie exclusivamente na razão.

Com efeito, a metafísica monoteísta, com sua presunção de que Deus é justo e todo-poderoso, necessariamente elide o absurdo da injustiça como sendo ameaça à integridade da sua lógica. Porém, as religiões proféticas sempre sobreviveram graças a uma adesão fideísta aos “mistérios”, quais sejam as proposições que contrariam a lógica que a revelação, paradoxalmente, parece pressupor: Os mistérios da iniquidade e do sofrimento inocente, sínteses do tremendo mistério do mal, são indícios evidentes desse fato. – Ora, os mistérios não se deixam abraçar pela razão, nem o absurdo em que, por excelência, consiste o mal.

Nesse sentido, é preciso nos perguntarmos se podemos tomar os textos bíblicos como sendo verdadeira revelação divina, ou se ao contrário os relatos basilares da doutrina monoteísta não passam de tentativas de se estabelecer uma ordem metafísica e moral no mundo, ou melhor, uma ordem moral metafísica que *domine* o mundo. Ao que me parece, do ponto de vista estrito da razão filosófica, essa é a perspectiva mais plausível.

A minha crítica se baseia exclusivamente na análise filosófica do sistema monoteísta. Dessa análise da revelação pretendo inferir as contradições que ameaçam a sua compreensão racional. (Contudo, não é demasiado ressaltar que não pretendo dar a entender que, por não ser racionalmente apreensível, a revelação não é verdadeira, mas que talvez somente a fé, proveniente de alguma experiência irracional de ordem mística ou religiosa, seja capaz de apreendê-la. Quero apenas dizer que a obscuridade do Mal, com a sua aura sinistra de mistério insolúvel, anuvia todos os demais objetos da doutrina monoteísta; e o faz de tal maneira, que invalida toda pretensão de racionalidade a seu respeito. Mas é possível que a verdade resida justamente no paradoxo!)

Assim, a única ciência a que recorrerei para embasar minha análise é a crítica bíblica. Ainda que minhas conclusões possam, eventualmente, consolidar as objeções ao conceito de revelação apontadas, por exemplo, pelo agnosticismo filosófico, pela análise linguística, a psicologia empírica, a psicanálise, a sociologia, o estudo das reli-

giões comparadas ou por outras ciências, não me utilizarei de seus métodos nem do conteúdo de nenhuma delas, mesmo que possa, ocasionalmente, indicar em quais aspectos as suas conclusões concordam com as minhas.

O objeto da minha crítica, portanto, não é outro senão o próprio conteúdo da revelação. Assim, mais não farei do que apontar suas incoerências para demonstrar a impossibilidade de se lhe aderir com o auxílio da razão. Esta não se pode configurar senão um empecilho à adesão irracional da fé à verdade supostamente revelada por Deus na história.

Nesse contexto, as questões de Epicuro não perderam a sua atualidade, nem deixam de provocar, ao mesmo tempo, a teologia e a filosofia:

Deus ou quer eliminar o mal, mas não pode; ou pode, mas não quer; ou nem quer, nem pode; ou quer e pode. Se quer, mas não pode, é fraco; se pode, mas não quer, é mau. Se nem quer nem pode, é mau e fraco; e se quer e pode, o que só se aplica a Deus, de onde então vem o mal? Ou por que ele não o elimina? (Lactâncio, *De iru Dei*, c.13, PL 7, 121).

Pode alguém crer e, ao mesmo tempo, indagar-se nesses termos? Esta aporia fascinante, expressa há séculos por Epicuro, me parece ser o “calcanhar de Aquiles” da pretensão de conciliar fé e razão. Essa síntese epicurista do problema do mal será a minha principal referência na defesa da proposição de que as pretensões metafísicomorais das religiões abraâmicas não podem ser racionalmente admitidas, mas filosoficamente compreendidas como sendo teodicéias.

A hipótese crítica dessa investigação

Minha hipótese consiste em que a história compreendida pela tradição monoteísta como a história da revelação de Deus e da salvação dos homens, da perspectiva da racionalidade filosófica, que não pressupõe a fé, é apenas história da teodicéia, ou seja, das sucessivas tentativas demasiado humanas de atribuir ordem ao universo pela admissão de um princípio único, criador e ordenador do real.

Cumprе advertir que tomo o termo teodicéia no duplo sentido de uma profissão de Deus como justiça e de uma defesa dessa mesma profissão face à suspeita de que, ou Deus não existe, ou não é justo e providente. Foi exatamente essa a aceção

adotada por Leibniz ao criar, no século XVIII, o vocábulo *théodicée* [Θεός (Teo) δίκη (diké)], que literalmente significa justificação de Deus, para designar toda investigação empenhada em asseverar a bondade de Deus malgrado a evidência do mal.⁵

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 pelos sábios que se dispuseram a analisar e tentar resolver o enigma do mal.⁶

Se para a doutrina monoteísta a absurdidade do mal é o estorvo por excelência, o absurdo, ao contrário, é o próprio móbile da teodicéia, que nasce precisamente como tentativa de sua dissolução. Por exemplo, um dos aspectos da doutrina da revelação, qual seja a sua pretensão de que existe um sentido histórico, da perspectiva filosófica, é eminentemente teodicéica, porquanto quer atribuir uma harmonia *oculta* ao que *parece* desordenado. Nesse sentido, poder-se-ia classificar entre as teodicéias todas as religiões monoteístas, filosoficamente consideradas, porquanto se embasariam em um discurso pseudo-filosófico, – e por que não dizer semi-filosófico, em defesa da existência de ordem no universo baseada em um princípio divino singular.

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 retribui a 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, contudo, expressar, como o fez Fiódor Dostoiévski pela voz de Ivã Karamázov, o seu horror e a sua recusa em aceitar qualquer argumento que tente justificar a tortura de uma criança ou o sofrimento de um inocente; seja a escatologia monoteísta, sejam as ideologias de progresso, presentes em tantas filosofias da história, dentre as quais as de Hegel e Marx são apenas alguns dos exemplos mais célebres.

Não 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 espanto que nos impele a filosofar vem obviamente da visão do mal e da maldade no mundo. Se nossa vida fosse sem fim e livre da dor, possivelmente não ocorreria a ninguém perguntar por que o mundo existe”. Mas, porque 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.

A relação entre filosofia e teodicéia é tão estreita, que praticamente não se pode encontrá-las em estado puro: sempre houve resquícios teodicéicos na filosofia, ao passo que a teodicéia sempre nutriu a pretensão de ser filosófica.

A doutrina da retribuição como a precursora das teodicéias

Atormentado por um sofrimento que não tem razão de ser, o homem se enche dessa espécie de caos chamada angústia, 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. Nessa conjuntura 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 a angústia é o horror diante do absurdo que as teodicéias pretendem aplacar, essas acabam por se configurar uma espécie de consolo auto-ilusório: É melhor pensar que sofreremos por sermos maus a crer na existência de um Deus, ou de uma Natureza, intrinsecamente perversos.

Com efeito, sendo um argumento em defesa da ordem, o discurso teodicéico surge no contexto de um estágio avançado do monoteísmo, quando, afinal, 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 fosse justo, o direito careceria de fundamento e a humanidade seria precipitada no abismo do relativismo moral, pois que não haveriam critérios absolutos pelos quais se poderia julgar a moralidade de um ato.

Essa associação entre as idéias de Deus e de justiça implicava que os preceitos divinos revelados aos profetas, enquanto expressões fidedignas de sua vontade, deviam ser cumpridos sob o ônus da desgraça recair sobre os que não o fizessem. Essência da sabedoria bíblica, que se propunha ensinar aos homens o temor a Deus e a es-

trita observância da lei em vista da obtenção de uma vida feliz, penso que a doutrina da retribuição foi a primeira grande teodicéia. Enquanto os mitos contentavam-se em relatar a cosmogonia e a antropogênese, demonstrando por estas narrativas a procedência do mal, a retribuição queria fornecer uma justificação racional, com pretensão de generalidade, para o fato de o infortúnio 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 dos seus pecados. Trata-se do sistema precursor da moral, que justifica a dor associando-na à idéia de culpa. E já que o aspecto mais evidente da justiça é a lógica da retribuição no âmbito das relações humanas, concebida como solução para o caos social, um princípio análogo é aplicado ao universo: Deus, o suposto legislador e árbitro eqüanime das suas criaturas, pune os transgressores da 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. – Longe 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 humana os que transgridem a norma *devem* ser punidos, depreende-se que os sofrimentos desprovidos de causa aparente são na verdade castigos devidos pela transgressão de alguma lei divina. Dessa maneira o homem, que não concebe fenômenos desprovidos de causa nem admite que o mal seja arbitrário, descobre 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 fora ainda colocado o problema da origem do mal moral. Pelo contrário, é o pecado, em sua consciência mais rudimentar, que passa a ser considerado o causador dos males físicos. Enfatiza-se o infortúnio no lugar da transgressão, a sua suposta causa, que não obstante já está subentendida. A execração social infligida ao desgraçado baseia-se, assim, na sua própria desgraça, suposta evidência do seu pecado. O mal, portanto, é inicialmente apreendido como sofrimento. Mas a urgência instintiva do homem por discernir causas o leva amiúde a procurar alguém, que não Deus, a quem possa imputar sua dor. O mal passa, então, a ser percebido como culpa.

O sofrimento está no fundo de tudo o que se costuma chamar de mal. A primeira experiência do mal é o sofrimento e não a culpa. Então, como consolo metafísico à angústia existencial, às vítimas da má sorte se atribui a responsabilidade por sua própria desgraça.⁷

Do mito à teodicéia

Antes de aprofundar a hipótese que acabou de ser aventada, algumas palavras acerca da estreita relação existente entre teodicéia e mitologia são necessárias. Pois da mesma forma que a filosofia deve à cultura mitológica a condição de possibilidade de seu surgimento – ainda que a sua pressa em criticá-la a tenha feito, com frequência, e sem justiça, considerá-la ingênua – também a teodicéia nasce da mesma reflexão dos mitos acerca da origem e do significado da existência do mundo e do homem.

Com efeito, os relatos míticos se configuram nas mais primitivas tentativas de alívio da angústia face à experiência do sofrimento e da finitude. Enquanto exprimem perplexidade diante do absurdo, intuem “respostas”, intencionalmente contraditórias e obscuras, para a origem e o significado do mal.

A filosofia contemporânea reabilitou o mito como fonte de compreensão do homem, reconhecendo sua racionalidade simbólica, sobretudo, graças aos estudos de Paul Ricoeur, que propôs uma hermenêutica dos símbolos contidos nessas narrativas.

Os mitos não pretendem transmitir informações, relatar fatos históricos, mas, mediante sua linguagem metafórica e arquetípica, comunicar intuições extremamente afetivas, na forma de imagens, acerca da realidade existencial do homem. – Os mitos não querem propriamente explicar, mas dar a entender, fazer pensar.

Quando considerados em seu caráter simbólico, mais do que apenas enunciar respostas, os mitos suscitam questões através de suas ilustrações, sempre aporéticas, da condição humana. Sob a ingênua aparência de estórias fantásticas para entreter, os mitos remetem, por intermédio das imagens que evocam, a problemas fundamentais, notadamente relacionados às origens (do homem, do mundo e dos deuses), sintetizadas na célebre indagação: “por que existe algo em vez de nada?” Essa reflexão sobre o ser e o nada, motivada pela constatação do devir e da finitude, é a base da reflexão dos mitos sobre o mal, – e o princípio da filosofia e da religião. – Pode-se dizer que o mito é uma espécie de *quase-filosofia* alegórica, ainda religiosa, mas não onto-teológica, expressa por símbolos, em lugar de conceitos abstratos.

Assim, considerados de acordo com seu propósito original, os relatos míticos são intuições criativas de “soluções”, nunca pretensamente explicativas e conclusivas, para os problemas que sempre inquietaram os homens.

Ora, se o mito consiste no que se acabou de aventar, convém questionarmos se os relatos bíblicos, cujo estilo literário é semelhante ao dos mitos, designadamente os da criação e da queda, seriam propriamente simbólicos, permitindo interpretações variadas e vedando qualquer tentativa de enrijecimento dogmático; ou, ao contrário, pretendiam transmitir uma doutrina ortodoxa sobre Deus e as origens do mundo e do homem, dando margem, pelo seu estilo *relativamente* metafórico, a que se fizessem, ao longo da história – que é história da revelação –, certos ajustes, os quais, contudo, nunca poderiam ferir o cerne do seu ensinamento metafísico, qual seja o de que todas as coisas foram criadas por um único Deus, justo e transcendente.

Ora, sabe-se hoje que a única cosmogonia da Bíblia (Gn 1) é contemporânea da instituição da ortodoxia monoteísta pelos profetas de Israel, os quais se opunham abertamente ao paganismo. Conforme teremos a chance de observar de maneira mais detida na próxima seção, os relatos da criação e da queda são “versões corrigidas” de mitos de origem oriundos do paganismo, especialmente do *Enuma Elish*.

“... ainda que nem tudo o que (Gn 1) nos conta pretenda responder fielmente à realidade objetiva, existe algo que quer ser real: que tudo procede de Deus. Se o autor não quisesse garantir a veracidade desse dado, cairia por terra seu monoteísmo e, conseqüentemente, seu propósito desmistificador. Com isso, deixaria de ter sentido o que se propôs ao ser composta essa cosmogonia: oferecer ao seu povo uma alternativa ortodoxa às cosmogonias pagãs.” (De la Peña, p. 49).

A cosmogonia monoteísta quer comunicar uma verdade: – Deus, que por sua própria natureza *não pode* mentir. Ora, se a sua onipotência e bondade criadoras são verdadeiras, dele o mal não pode provir. Essa é a razão pela qual o relato da queda precisa suceder-se, necessariamente, ao da criação.

Os mitos de queda eram bastante comuns no paganismo, e também deles os profetas hebreus se apropriaram. Como vimos, para salvaguardar a fé na ordem e no sentido, substanciada na pessoa de Deus, contra a suspeita de que a vida é absurda, a prototeodicéia da retribuição precisou retorquir que os males do mundo provêm da maldade do homem, de seu pecado, individual ou coletivo, conhecido ou desconhecido. – A narrativa da queda é a versão poética da doutrina da retribuição. Porém, ao

contrário do simbolismo mítico, tem a pretensão de comunicar uma mensagem coerente e muito bem delimitada, malgrado a sua linguagem evidentemente metafórica.

Os relatos bíblicos de origem, portanto, segundo a intenção dos seus autores, não são propriamente míticos, mas teodicéicos, embora possam, somente em virtude de seu estilo literário, ser chamados de mitos.

Da mancha à culpa

Para compreendermos melhor a passagem da perplexidade, característica das mitologias, ao ilusório conforto proporcionado pela teodicéia, será útil acompanhar a evolução da experiência humana do sentimento de pecado.

Como aponta Ricoeur em *Finitude e culpabilidade*, a consciência religiosa da responsabilidade pelo mal, que me parece pretender amenizar a angústia humana ante os sofrimentos aparentemente gratuitos da existência, teria atravessado três estágios, nos quais se poderia distinguir os “símbolos primários do mal”, quais seriam a mancha, a transgressão e a culpa.

Primitivamente o pecado teria sido experimentado como mancha, relacionada à violação de algum tabu. Sendo o universo considerado misterioso e sagrado, âmbito de uma interação fantástica entre homens, deuses e natureza, acreditava-se que todos os sofrimentos eram conseqüência direta da infração de um interdito oculto. Embora já se fizesse presente, ainda que de maneira incipiente, uma certa idéia de retribuição, não existia ainda a figura da norma positivada, oriunda da pessoa do Deus transcendente. A mancha é o símbolo trágico por excelência, em que o destino, além de absolutamente implacável, também é inescrutável. Desde aqui apresenta-se o paradoxo no qual o homem se reconhece ao mesmo tempo vítima e perpetrador de um mal anônimo, que o espreita em toda parte. De modo a livrar-se da abjeta impureza oriunda da possível quebra de um tabu, o homem sob o signo da mancha precisa recorrer continuamente a ritos de purificação.

A segunda fase do desenvolvimento da consciência do pecado seria, segundo Ricoeur, a transgressão, quando o mal é cometido “*em presença*” de Deus. Aqui o tabu é substituído pela vontade divina positivada; pela norma emanada de uma autoridade todo-poderosa. O pecado, então, de mancha se torna infração, falta, crime; que exige retribuição: Pelo pecado o homem transgride a ordem, que deve ser restabelecida por intermédio do castigo que Deus impõe aos transgressores. O paradoxo reside no fato

de que o homem, assim como no símbolo da mancha, pratica e sofre o mal, pois que todo infortúnio é punição divina por algum pecado. Mais espantoso é o fato de que o homem se encontra submisso a um Deus que lhe concede liberdade para transgredir, mas que também se lhe vinga quando a sua “autonomia” viola a heteronomia consubstanciada na lei que lhe foi outorgada, na “aliança” que lhe foi imposta. Coexistem, pois, no símbolo da transgressão, a imagem sombria e antropomórfica de uma divindade maliciosa e vingativa, assim como a trágica impotência do homem sob a tirania de um Deus onnipotente.

O último símbolo primário do mal, correspondente a uma fase mais avançada do desenvolvimento da consciência do pecado, segundo Ricoeur, é a culpa, quando a transgressão causa um sentimento de completa rejeição por parte da divindade. Esta é inicialmente apreendida coletivamente: Deus pune o pecado dos pais nos filhos, e o crime de alguns poucos membros da tribo é capaz de provocar a cólera divina contra toda a coletividade. Somente mais tarde os homens começam a se perceber enquanto indivíduos, cada qual responsável pela sua própria ação ou omissão. A culpa abandona o caráter solidário e se torna pessoal. O indivíduo se dá conta, afinal, de sua diferença em relação à coletividade, assumindo uma consciência auto-reflexiva de sua autonomia e liberdade pessoais. O pecador se torna consciente de cometer um mal diante de Deus, dos outros e de si próprio. A “personalidade” surge, enfim, como consciência auto-reflexiva da liberdade de agir de forma autônoma, segundo a decisão da própria vontade, e de ser, assim, obrigado à responsabilidade. Com essa profunda racionalização da experiência do mal nasce a consciência do livre-arbítrio. Como nota J. Estrada (2004, p. 53), “o que tipifica a culpa já não é a transgressão específica de um mandamento, e sim a consciência permanente da responsabilidade e o chamado à perfeição moral.”

Destarte, a culpa é “o preâmbulo da responsabilidade, que se conscientiza no contexto de uma experiência de relação rompida com Deus, e se expressa na confissão, nos ritos penitenciais e na dimensão ética. Da experiência subjetiva da falta passa-se à consciência existencial da culpa, em seu duplo registro de referência a Deus e à própria consciência.” (Estrada, 2004, p. 54).

Em Israel, os profetas foram os grandes responsáveis por essa guinada, que marca a transição definitiva de uma cultura estritamente mitológica para uma reflexão filosófica da ética religiosa.

Cumpre apresentar uma importante advertência de Juan Estrada a propósito da classificação de Ricoeur:

A descrição que Ricoeur faz dos símbolos primários do mal (pecado-mácula, pecado-transgressão, pecado-culpa) e da evolução da consciência por meio desses estágios não implica que cada uma das etapas seja pura ou absolutamente superável. Nunca ocorre uma superação definitiva das perspectivas mais imaturas, e também não se pode entender a superação no sentido da dialética hegeliana, pois há elementos das fases anteriores que não se integram ao estágio superior. A etapa de personalização, que compreende a consciência de culpa, não implica a superação total dos estágios anteriores. As idéias de mácula, transgressão e culpa são permanentemente inerentes à consciência de pecado. Há um deslocamento de ênfase da concepção mágica do pecado para a conscientização da responsabilidade pessoal, mas não ocorre uma eliminação total dos traços atávicos do tabu e da angústia que ele gera. As patologias da consciência pecadora, reveladas por Nietzsche e Freud, têm a ver com a constituição heterogênea e plural da consciência religiosa e com a mescla de elementos pertencentes a diferentes fases da consciência.

A imagem do deus legislador e a referência a uma concepção mágica de Deus também não desaparecem inteiramente – mesmo quando se atinge uma experiência de autonomia e liberdade humanas – do arcabouço de uma aliança. A consciência passa progressivamente da heteronomia ontológica à autonomia ética pessoal. A condição de pecador como estágio permanente da consciência religiosa perante Deus não é contraditória com atitudes legalistas, e até mesmo mágicas, que sempre ameaçam a personalização e a maturidade pessoal e coletiva. (Juan Estrada, 2004, p. 56).

A idéia de retribuição, que considero propriamente teodicéia, se originou na etapa da transgressão, e se acentuou na etapa da culpa. Ela está estreitamente relacionada à necessidade de designar um sentido para a origem dos males capaz de eliminar o sentimento absurdo de ter sido manchado por uma impureza oriunda de uma fonte anônima e omnipresente. Embora Ricoeur prefira reservar o conceito de teodicéia ao quadro das onto-teologias, quando o discurso religioso se teria fundido aos conceitos da metafísica clássica, penso que a doutrina da retribuição, devido à sua obsessão pela coerência lógica, ansiosa por convencer a razão, se afasta do simbolismo peculiar aos mitos e se aproxima da teoria filosófica. Sendo, assim, proveniente de uma cosmologia que pretende distinguir no universo princípios gerais da vida contra os paradoxos que permeiam as narrativas míticas, pode-se dizer que a retribuição – do modo como

foi formulada pelos profetas de Israel – é um argumento do sistema metafísico e moral em defesa da “tese” de Deus face à objeção do mal. A retribuição é, portanto, como aspecto elementar da doutrina da revelação, uma teodicéia, que designa o homem como sendo o “bode expiatório” de Deus.

A doutrina da retribuição não tem a pretensão de ser simbólica, de tentar falar o inefável, de ser aporética, como os mitos; mas quer persuadir por intermédio de um discurso que prima pela clareza e abomina a contradição que ameaça a ordem que ela visa preservar.

Como notou Juan Estrada (2004, p. 54-5), faltou a Ricoeur ressaltar o fato de que “a fenomenologia da consciência refletida nos textos fundamentais do judaísmo se insere em uma experiência religiosa marcada pela necessidade de salvação em um mundo irredento”.

O Deus da aliança israelita não é o Deus nacional de um grande império, e sim a referência divina de um povo de escravos que aspira à libertação histórica a partir da salvação religiosa. O contexto bíblico é o da consciência religiosa preocupada com sua salvação e com sua responsabilidade perante um Deus libertador e salvador. A soteriologia e a busca de redenção constituem a dinâmica essencial dos diferentes textos bíblicos, e as etapas da consciência religiosa devem ser lidas pelo prisma da promessa de salvação do Deus da aliança. (Juan Estrada, 2004, p.54-5).

Fica cada vez mais claro o motivo pelo qual enfatizei a importância do caráter soteriológico da doutrina monoteísta para a compreensão da hipótese que está sendo aventada: Os hebreus, povo escravo e humilhado, desejam ardentemente a salvação. Por que razão sofrem? Porque são pecadores. Mas por quê? Desde o tempo dos profetas, não mais pela violação de um tabu que os houvesse tornado impuros, mas pela transgressão da lei outorgada pelo Deus que os constituiu seu povo ao se lhes revelar e prometer a salvação, mas sob a condição de cumprirem a aliança: Se respeitarem os seus termos, enfim, serão salvos. Mas, se os descumprirem, atrairão, para si e para todos os seus, a desgraça, de geração em geração. – É claro que tudo isso “faz sentido”. Justamente nisso reside o problema: O mal radical e o sofrimento inocente, especialmente *perante* Deus, são puro *non sense*.

Não obstante a sua linguagem extravagante, a Bíblia Hebraica, como tem sido enfatizado, apresenta uma doutrina peculiar, propriamente *teo-lógica*, que tendeu a distinguir-se cada vez mais dos relatos míticos dos povos circunvizinhos, os quais foram

apropriados – adaptados e interpretados – segundo a lógica do discurso propriamente teológico, e notadamente moral, que não pretende ser simbólico, mas literal. (Esse é o motivo pelo qual tantos críticos afirmam que o monoteísmo, necessariamente, favorece o fundamentalismo).

Com efeito, a doutrina bíblica é uma construção que busca, intencionalmente, ser coerente com sua lógica interna, que não admite contradições. Mesmo se os mitos veterotestamentários, considerados de maneira isolada, dão margem a interpretações discrepantes, desde os profetas (quando o monoteísmo hebreu começa propriamente a se configurar) passa a vigorar uma tendência à homogeneidade doutrinal, uma enfática, e tantas vezes violenta, exortação a uma estrita fidelidade à ortodoxia da doutrina do Deus Único. Há, pois, uma apropriação seletiva de certos mitos ou elementos da mitologia pagã, que são “inculturados”, ou seja, adaptados segundo a “cultura” do monoteísmo.

Como afirma Juan Estrada:

As cosmogonias e antropogonias míticas do Oriente Próximo são assimiladas pela Bíblia judaica, mas a tônica se desloca para a salvação-libertação oferecida por Deus. O mal e o sofrimento, assim como a salvação divina, constituem o substrato de sentido em que se inserem os relatos cosmogônicos e antropogônicos. Já as teogonias, ao contrário, são rejeitadas porque afrontam a concepção hebraica da divindade. Em outras palavras, os textos defendem uma heteronomia ontológica radical, que é a raiz do postulado teológico da criação do cosmo e do homem. O ser humano é uma criatura e vive sua experiência de insustentabilidade e de vulnerabilidade diante do mal com base na confiança na divindade criadora.

Ao se encarar a história pela perspectiva de uma aliança salvífica, não só se emancipa o homem da natureza – em vez de integrá-lo nela, como fazem a mitologia e a filosofia grega –, como se radicaliza a dependência histórica da divindade como reverso da experiência de contingência. A autonomia em relação à ordem cósmica, ou seja, a liberdade, tem como custo o reforço da contingência humana em relação a Deus, da responsabilidade pecadora, e esta se insere no horizonte da confiança e da esperança no Deus salvador e em sua aliança. O problema do mal se antropologiza e se radicaliza a partir da relação absoluta do homem com Deus.

A relação com o mundo, que possibilita tanto a práxis técnico-científica de apropriação e transformação como a *fuga mundi* da mística e dos diversos espiritualismos, contrapõe-se à autonomia do agir histórico, que, por um lado, acentua a responsabilidade humana perante o mal e, por outro, sublinha sua impotência para superá-lo

plenamente, dadas a contingência e a consciência pecadora. O problema do mal desloca-se da articulação dos elementos divinos e cosmológicos, próprios do mito, para o âmbito antropológico, característico da tradição bíblica. (Juan Estrada, 2004, p. 55-6).

Ante todo exposto se pode facilmente inferir que os supostos mitos bíblicos da criação e da queda são, assim como aqueles utilizados por Platão, apenas artifícios utilizados para comunicar uma doutrina filosófica (ou teológica, o que, *in casu*, resulta equivalente). Ao elaborarem os relatos bíblicos de origem, os hagiógrafos pretendiam postular a doutrina metafísica que tivemos o ensejo de analisar detidamente.

O problema da necessidade humana de Deus ser logicamente coerente

Lembremo-nos 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.

O problema, que se me afigura mesmo um impasse, consiste no fato de as religiões monoteístas serem, por excelência, religiões morais e, portanto, pressuporem a onipotência e a justiça distributiva de Deus, o que implica uma compreensão racional dessa lógica retributiva. Se as religiões proféticas ao menos admitissem que Deus fosse, tal como 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, que seria, assim, a religião de um Deus absoluto e voluntarioso. Em um tal contexto, o homem se encontraria completamente 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.

Toda essa problemática causa-me, dentre muitos, o seguinte estranhamento: parece-me que um deus submisso a princípios lógicos não é propriamente *Deus*. Um Deus só será onipotente se criar a lógica, mas a ela não tiver que se submeter. Mas, neste caso, seria ele ainda *necessariamente* bom? Esse me parece um paradoxo evidente na doutrina monoteísta.

Assim, é inevitável reconhecermos o quanto moral e metafísica estão imbricadas no monoteísmo: Se não se houvesse concebido Deus como uma transcendência onipotente e justa, é bem provável que a moral do Ocidente fosse outra, quiçá desprovida de culpa (se isso for, por ventura, possível em uma moral).

Mas, porque Deus foi reconhecido justo, para que não subsista qualquer sinal de arbitrariedade (em que consistiria uma infração do nexu 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.)

2.3. Conclusão

Penso que os argumentos enunciados nesse capítulo, não obstante seu caráter eminentemente propedêutico, bastam, ao menos, para excitar a reflexão sobre o tema da racionalidade do monoteísmo.

Porém, me pareceria interessante que um aprofundamento dessa investigação contasse com uma hermenêutica de certos textos fundamentais da *Bíblia*, sobretudo o *Deuteronômio* e o *Livro de Jó*, que ilustram, respectivamente, a centralidade da doutrina da retribuição na teologia das religiões monoteístas e, surpreendentemente, sua crítica no seio mesmo das Sagradas Escrituras. – Da mesma forma, seria valiosa uma análise histórica dos chamados *apocalipses judaicos*, que se configuram a reação dos profetas ao problema das retribuições terrestres, com a proposição de uma existência *além túmulo*, na qual o justo seria recompensado e o iníquo punido.

É bem verdade que a mais perfunctória análise crítico-genealógica da religião de Israel seria suficiente para demonstrar a possibilidade de os conteúdos da doutrina da revelação terem sido motivados exclusivamente por razões políticas e psicológicas, sendo, pois, eminentemente ideológicos. – Uma tal análise demonstraria mais do que eu pretendi neste ensaio, ou seja, suscitar uma reflexão estritamente filosófica sobre o problema do mal pelo viés de uma crítica das teodicéias, demonstrando que o sistema metafísico e moral monoteísta não sobrevive ao embaraçoso problema do mal, ainda que constitua uma tentativa de solucioná-lo.

Mas o absurdo angustia. – A alma humana não encontra paz na desordem, no caos. Por isso cria teodicéias, elabora discursos que pretendem defender a existência de uma ordem metafísica que *justifique todos* os sofrimentos da vida. Como vimos, não se confundem com os mitos, não obstante o espanto seja a motivação de ambos, mas se aproxima da filosofia. Contudo, não é filosófica; a menos que chamemos filosofia a doutrinas de cunho dogmático. (Mas penso que a crítica é um elemento necessário a toda filosofia digna desse nome.)

A doutrina da revelação subjacente a fé das religiões monoteístas é, portanto, da perspectiva da razão crítico-filosófica, uma teodicéia. O escândalo da perversidade e do sofrimento inocente não permitem que se concilie fé e razão na adesão ao que o monoteísmo afirma ser verdadeiro.