



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO EM ESTUDOS DA RELIGIÃO
Especialização: Ética Teológica

SUSANA FONSECA DE BRITO MARQUES

O mal moral

Perspetivas Ético Teológicas

Dissertação Final

Sob orientação de:

Professor Doutor Jerónimo Trigo

Lisboa
2014

Não se pode dissolver o mal como se dissolve o sal na água ou o açúcar no leite.

(Étienne Borne)

Índice

Introdução

1. O mal moral no contexto das ciências sociológicas e psicológicas

1.1. O domínio sociológico: influência das coordenadas envolventes

- a) Nível exterior: A desmoralização como imoralidade
- b) Segundo nível: A desmoralização como permissividade
- c) Terceiro nível: A desmoralização como amoralidade

1.2. Os equívocos dos domínios das ciências psicológicas e a tentação da desculpabilização

2. O mal moral no seio da reflexão filosófica moderna e contemporânea

2.1. Perspetiva ontológica

2.2. Perspetiva da filosofia moderna e contemporânea

2.3. Mal moral e responsabilidade humana – a questão da liberdade

3. Enquadramento da problemática do mal moral na Sagrada Escritura e na Exortação Apostólica *Reconcliatto et Paenitentia*.

3.1. O pecado na Sagrada Escritura

3.1.1. Antigo Testamento: Livro do Génesis e Livro de Job

3.1.2. Novo Testamento: João e Paulo

3.2. O pecado na Exortação Apostólica *Reconcliatto et Paenitentia*.

4. O mal moral na perspectiva teológica: culpa e reconciliação

4.1. A culpa enquanto questão teológica

4.2. A função terapêutica da reconciliação

Conclusão

Introdução

O mal é um mistério que sempre inquietou a humanidade. É algo sobre o qual o Homem não pode deixar de refletir, porque põe em causa a sua própria consciência. O mal é um problema do Homem e para o Homem. O mal obriga-nos a pensar, numa tentativa incessante de o compreender, porque compreendê-lo seria já, de alguma forma, reduzi-lo.

O mal tem sido objeto de inúmeros estudos e reflexões ao longo da História, tantos, que já não deveria conter segredos, contudo, apresenta-se sempre misterioso e impenetrável a cada nova questão ou reflexão.

Problemática

As questões sobre o mal colocam-se normalmente em sentido lato, de uma forma generalizada, abarcando tudo o que, de alguma forma, causa sofrimento. No entanto, o termo latino *malum* designa tanto o mal *físico*, como o mal *moral*, daí que Kant afirmasse que só o segundo (o *das böse*) poderia ser considerado o verdadeiro mal, uma vez que o primeiro apenas pode ser reportado à sensibilidade; e o mal moral, esse sim, indicaria sempre uma relação com a vontade¹. Assim, para Kant, bem como para alguns autores como Jérôme Porée, «o mal é moral ou não é»². E é este sentido, não referente à experiência sensível, mas o que concerne ao juízo racional da pessoa, que depende da sua escolha.

Mas consegue o Homem admitir a sua culpa sem mais? Acompanham as nossas ciências contemporâneas esta esmagadora realidade de que nós próprios podemos ser não só vítimas, mas também culpados de males atrozes? Como podemos enquadrar esta problemática

¹ Cf. KANT – *Critique de la raison pratique*. Paris: Puf, 1971, p. 62.

² PORÉE, Jérôme – *O mal, homem culpado homem sofrido*. Coimbra: Imprensa Universidade Coimbra, 2012, p. 19.

num mundo onde o Homem se torna cada vez menos enigmático em termos científicos? Qual resposta teológica a estas questões?

Objetivos do trabalho

Neste trabalho, pretendemos refletir acerca do mal na sua intrínseca relação com o ato humano, o mal moral. O mal de que o Homem é capaz.

Sendo o mal moral produto da escolha humana e, por conseguinte, da sua vontade e liberdade, surge-nos a eterna questão *como é o homem capaz de cometer deliberadamente o mal?* Qual o mecanismo por trás de uma escolha que se sabe, de antemão, que vai prejudicar alguém? Que vai *fazer mal?* Estas são questões que suscitam um sem número de outras questões, que nos lançam no mais profundo mistério da nossa própria condição humana. São questões que muitas disciplinas têm tentado explicar através das mais variadas hipóteses, muitas delas com alguma tendência à própria desculpabilização do Homem e à relativização do mal em causa.

É, assim, objetivo do nosso trabalho, partir de uma certa tendência que por vezes encontramos na atualidade, que relativiza e, por vezes, desculpabiliza a questão do mal moral, e compreender as raízes do problema nas suas bases ontológicas e filosóficas, bem como enquadrá-lo na Sagrada Escritura e analisá-lo sob a perspetiva teológica do perdão, como resposta cristã ao mal moral.

Metodologia

A escolha de trabalhar o mal moral como tema da nossa dissertação, surgiu cedo, ainda durante os anos da Licenciatura em Ciências Religiosas. A capacidade do Homem de,

enquanto criatura, ser capaz de fazer o mal, no entanto, foi algo que nos indagou desde sempre. Terá o Homem uma propensão inata para ser mau? Quais as respostas que a nossa fé cristã pode dar a esta problemática? Há respostas? Todas estas questões se insinuavam num contínuo murmúrio na nossa mente, pedindo respostas, pedindo explicações. E foram precisamente estas questões que nos orientaram quer para esta área de especialização curricular da Ética Teológica, quer para o tema concreto do nosso trabalho, «mal moral, perspectivas ético-teológicas».

Relativamente aos métodos utilizados na elaboração deste trabalho, algo que esteve claro desde o início foi onde queríamos chegar com este trabalho, ou seja, era nosso intuito chegar à abordagem do perdão como resposta possível da fé cristã a uma problemática tão profunda, enigmática e insolúvel como o mal moral.

Optámos por um percurso que compreende um breve situar do problema no contexto do que observamos quotidianamente nas nossas sociedades hodiernamente, quer sob a perspectiva das ciências sociológicas e da sua abordagem a esta problemática; quer sob a perspectiva das ciências psicológicas que tendem a ter uma resposta/justificação quase imediata para todo o comportamento humano nos nossos dias. Este primeiro estágio do nosso percurso enquadra o problema do mal moral na atualidade e compõe, assim, o nosso primeiro capítulo.

No segundo capítulo, «o mal moral no seio da reflexão filosófica moderna e contemporânea», é-nos possibilitada, através das bases ontológicas (que já Santo Agostinho havia utilizado muito antes), e de alguns autores da filosofia moderna e contemporânea, que considerámos mais relevantes para a temática abordada, uma compreensão ou quase definição disso que é o mal moral. Este capítulo parece-nos, assim, essencial, para um melhor entendimento quer do próprio tema do mal moral em si, como do mesmo à luz dos textos

bíblicos que trata o capítulo seguinte que aborda o tema já na ótica teológica, ou seja, o mal moral como pecado.

Parte fundamental do nosso estudo é o capítulo terceiro que enquadra o problema do mal moral na Sagrada Escritura, mormente, no Livro do Génesis e no Livro de Job quanto ao Antigo Testamento, e em João e Paulo no Novo Testamento. A escolha destes textos deve-se ao fato da sua relevância face ao tema que aqui tratamos. O Livro do Génesis, apesar de não falar nem de *pecado* nem de *mal*, simboliza esse que foi o primeiro ato de transgressão cometido pela humanidade à ordem imposta por Deus. O Livro de Job, obra-prima da literatura sapiencial, sempre atual em cada ser que se faz Homem, retrata a relação da pessoa sofredora com Deus. João, que nos traz a noção de pecado como «iniquidade», como «afastamento de Deus», como «mundo», «morte» e «mentira». E Paulo que coloca a problemática do pecado no seio da teologia da graça, em que Cristo vem e nos salva da escravidão do pecado.

Ainda neste terceiro capítulo, fazemos uma breve referência a um texto do Magistério que se reconhece como sendo um dos que mais incide na questão do pecado, a Exortação Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*.

Finalmente, o nosso quarto e último capítulo trata da culpa enquanto consequência do mal moral/pecado e da reconciliação, encarando o perdão enquanto possível resposta terapêutica da fé cristã ao problema do pecado.

A norma metodológica que elegemos neste nosso trabalho em termos de referências bibliográficas é a norma portuguesa, sendo que optámos, por uma questão de maior fidelidade aos textos originais, não traduzir as citações constantes no texto.

O texto encontra-se redigido sob a norma do novo acordo ortográfico em vigor, exceto as citações retiradas de artigos e monografias por ele ainda não abrangido

Limites do nosso estudo

Não é nossa intenção afirmar a validade das ciências filosóficas e teológicas face à invalidade das outras ciências nem vice-versa, apenas pretendemos uma reflexão que, mais do que respostas cabais, que como veremos não são possíveis (pois nunca saberemos responder concretamente porque é o Homem capaz de fazer o mal) pretende levantar questões que se supõem essenciais num caminho epistemológico acerca de um problema que sempre foi, é e será do Homem. Um problema que exige em todo o discurso que acerca dele se faça, a consciência do seu carácter profundamente enigmático.

Da análise deste tema ressaltam aspetos que podemos lançar como hipótese de uma conclusão que nunca estará, de facto, concluída, passe a redundância na linguagem, porquanto seja uma temática que, embora referindo-se ao Homem e à sua condição, entra, inevitavelmente, no âmbito do mistério de Deus Criador. E a linguagem humana nunca abarcará esta dimensão porque é limitada e é finita. No entanto, esta é uma reflexão que busca o encontro do Homem consigo mesmo, como caminho. Daí que tenhamos que ter em conta que muitas das nossas questões nunca verão uma resposta concreta. Este é um tema tão desafiante que temos de partir para ele dispostos a «receber muito pouco em troca». Mas não é isso que o torna menos apaixonante.

1. O mal moral no contexto das ciências sociológicas e psicológicas

1.1. O domínio sociológico: influência das coordenadas envolventes

Não poucos moralistas, como é o caso de Marciano Vidal³, falam de uma «crise» ao nível do comportamento moral do Homem contemporâneo. Mas será que podemos falar numa diminuição dos valores morais ou temos de falar, antes, de uma mudança no entendimento desses mesmos valores morais? Segundo este autor, a crise aparece, assim, como uma «desmoralização», ou seja, observa-se uma diminuição do nível ético, se não no todo da humanidade, pelo menos em alguns grupos e/ou sociedades. Assim, a desmoralização é entendida em três diferentes graus de profundidade⁴:

a) Nível exterior: a desmoralização como imoralidade.

Esta forma de entender a moral, apesar de ser a mais imediata, é também aquela que mais equívocos pode causar, uma vez que envolve uma «quantificação», o que, segundo o autor referido, é dúbio porque a estatística não é uma avaliação definitiva em moral⁵.

Se, por um lado, é óbvia a existência abundante de males morais no nosso tempo, bem como, o aumento das possibilidades de fazer o mal através da tecnologia e de meios de ação que não existiam no passado, por outro, nunca houve, na história da humanidade, uma quantidade tão vasta de associações, grupos e instituições com o objetivo fundamental de fazer o bem. É neste sentido que Marciano Vidal coloca a questão que aqui consideramos

³ VIDAL, Marciano – *Moral de Actitudes I*. 4ª ed. Madrid: PS Editorial, 1977, p. 14.

⁴ *Ibidem*, p.16.

⁵ *Ibidem*, p.15.

formular: «A observância de tantos males no mundo atual, não dependerá, em parte, de um aumento da sensibilidade moral dos homens?»⁶.

A verdade é que, embora vivamos num tempo no qual existem direitos universais, um tempo onde as organizações humanitárias proliferem, o progresso trás também algumas possibilidades de mal que antes não existiam, como as armas biológicas ou de destruição massiva, a genética usada sem parâmetros éticos que limitem o seu campo de ação, o fácil acesso à utilização de drogas, e um sem número de outras possibilidades. Posto isto, podemos até dizer que a imoralidade tenha, de fato, sofrido um aumento, mas o que não podemos afirmar é que esse aumento de imoralidade seja causa exclusiva da crise moral. Pode ser, efetivamente, um aspeto do problema, mas nunca a sua causa isolada.

b) Segundo nível: a desmoralização como permissividade.

O pluralismo das sociedades contemporâneas trás como consequências a permissividade e a tolerância, aspetos estes que condicionam tanto a forma de viver como a de formular a moral.

De acordo com a perspectiva de Marciano Vidal, um dos fatores decisivos para que se fale em *desmoralização* é a «publicidade» que hoje se faz sentir relativamente a certos comportamentos reprováveis e que antes se mantinham na esfera do privado. Ora, segundo este autor, há, mediante esta publicidade do mal moral, toda uma situação de confusão que se cria à volta dos valores éticos. Ou seja, a publicidade torna as falhas morais vulgares, «naturais», o que leva à relativização dessas mesmas falhas, bem como à diminuição do nível de reação moral face a elas. Isto é algo que, indubitavelmente, se reflete na educação, no crescimento e no modo de vida das sociedades.

⁶ *Ibidem.*

c) *Terceiro nível: a desmoralização como amoralidade.*

Amoralidade será, assim, o nível mais profundo da desmoralização, na interpretação de Marciano Vidal, que afirma que, no mundo de hoje, está a surgir um tipo de Homem amoral, que é resultado das sociedades que temos⁷.

A vida da humanidade é atualmente condicionada por inúmeros traços socioculturais, e as nossas sociedades são pluralistas, globalizadas e regidas pela «lei do consumo». Assim, a esta «sociedade de consumo», encontra-se diretamente ligada uma diminuição do nível ético do mundo, dado que o consumismo, aparecendo como base e objetivo, põe em causa a ordem dos valores morais. A sociedade de consumo, ao negar a moral, desmoraliza o Homem e provoca isso que é a amoralidade.

Ainda segundo a opinião de Marciano Vidal, prestou-se pouca atenção ao ateísmo no campo da moral, sendo que a desmoralização apresenta consequências tão negativas como o ateísmo. Mais, a desmoralização forma mesmo uma unidade com o ateísmo⁸.

Sendo a questão moral algo de constituinte no ser humano, e sendo o Homem um ser de índole política e/ou social, esta sociedade de consumo dos nossos dias vai, seguindo esta ordem de ideias, atacar precisamente o núcleo íntimo da pessoa humana, desmoralizando-a⁹. Mas, como é que uma sociedade de consumo *desmoraliza* o Homem?

Segundo o autor que estamos a seguir no presente capítulo, são vários os mecanismos que levam a esta desmoralização:

- *O surgimento do Homem massa* – Ortega y Gasset defende que a sociedade de massa está a destruir a moral; chega mesmo a afirmar que se recusa a acreditar que exista hoje algum

⁷ Cf. VIDAL, Marciano – *Moral de atitudes I*, p. 18.

⁸ Cf. *Ibidem*.

⁹ Cf. *Ibidem*, p. 20.

grupo informado por um novo *ethos* que tenho traços de uma moral¹⁰. A sociedade de consumo está, assim, a produzir o efeito de uma diminuição ética, o que conduz à diminuição dos valores, e, por conseguinte, da liberdade:

«El urbanismo, originado por la sociedad tecnificada y massificada, tiene indudables ventajas, pero conlleva también una série de desventajas que atacan al núcleo íntimo del hombre como realidad ética»¹¹.

- *A desintegração das relações humanas* – Esta é uma consequência que deriva diretamente do fator tecnologia, enquanto desintegrador do humano, do pessoal. A identidade pessoal de cada ser humano é posta de lado e o Homem passa para a esfera do utilitarismo e da quantificação: é «consumidor», é «comprador», é «produtor», é definido por números, etc.¹²

- *A propaganda e a publicidade enquanto causa da desmoralização do Homem* – A publicidade e a propaganda são fatores de desmoralização na medida em que controlam grande parte da vida humana. A verdade é que o homem contemporâneo vê a sua moral condicionada, como afirma Marciano Vidal lembrando Sartre, pela «tirania da palavra» que vai sugerindo ao Homem o que pensar, o que fazer, o que consumir, etc., substituindo a própria moral.

- *Degradação do amor e da sexualidade* – Que aparecem nesta sociedade de consumo como produtos, esvaziando o seu próprio sentido e importância. O amor e a sexualidade são utilizados como meios de publicitar produtos e obviamente que esta é uma forma de se perder o seu verdadeiro significado que, desta forma, se vê banalizado e vazio de sentido¹³.

¹⁰ Cf. ORTEGA Y GASSET, J. – *La Rebelion de las Masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1943, p. 221.

¹¹ VIDAL, Marciano – *Moral de Atitudes*, p. 21.

¹² Cf. *Ibidem*.

¹³ Cf. *Ibidem*.

- *A violência como forma de relação interpessoal* – Do acordo com o autor que temos vindo a seguir, a relação entre os homens vê-se comprometida por uma certa agressividade que advém das nossas sociedades consumistas, que alimentam guerras, conflitos laborais, competitividade, etc.¹⁴

- *O empobrecimento do espírito humano* – O valor das coisas sobrepõe-se ao valor do próprio Homem na sociedade de consumo; daí que se fale num «empobrecimento do espírito». A nossa civilização de massas, pluralista e secularizada, sobrevaloriza os detalhes com menos importância, perdendo de vista a totalidade e o sentido da vida. Há, por parte do Homem que vive numa civilização técnica, uma incessante busca de respostas científicas para tudo, esquecendo-se que o núcleo da pessoa humana é indecifrável e misterioso¹⁵.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 22-23.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 24-26

1.2. Os equívocos dos domínios das ciências psicológicas e a tentação a desculpabilização

Com o desenvolvimento das ciências psicológicas, a partir do século XIX, e com a necessidade, quase obsessiva, de tornar racional (segundo os modernos pressupostos) e dissecável todo e qualquer humano modo de ser, sob o presumível daquilo que suposto seria ser a ciência (tornar racional, palpável, medível ou quantificável todo e qualquer objeto de estudo), observou-se uma monopolização das ditas ciências psicológicas relativamente a questões de natureza humana (como o comportamento, a consciência ou a percepção, por exemplo), que, até então, tinham sido objeto de estudo de filósofos e teólogos.

Se, por um lado, se apresenta benéfico o surgir de novas categorias científicas que acrescentem à humanidade um maior conhecimento de si, por outro, há que ter em conta que aquilo que a ciência verdadeiramente é, não se distingue disso que é o ato do logos humano¹⁶, ou seja, não é exterior à própria interioridade do Homem, mas nasce nessa mesma interioridade.

A Psicologia autodenomina-se como «a ciência cuja unidade básica de estudo é o indivíduo, mais propriamente o seu comportamento, através dos processos mentais, como o pensar, o concluir, o sonhar, etc.»¹⁷. Ao olharmos esta definição com o juízo filosófico-teológico a que o nosso tema nos obriga, surgem-nos algumas dúvidas que não podemos deixar de colocar: se, por um lado, as interpretações filosóficas e teológicas do comportamento humano foram como que remetidas para a esfera do subjetivo, não estaremos também a correr o risco da subjetividade ao analisar cientificamente processos mentais como (de acordo com a definição acima citada) o pensamento, a conclusão ou o sonho? Vejamos o que a este propósito nos diz o Professor Américo Pereira:

¹⁶ PEREIRA, Américo – *Da Essência da ciência*. [Http://www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net), acessado 05/05/2012.

¹⁷ GLEITMAN, Henry; FRIDLUND, Alan; REISBERG, Daniel – *Psicologia*. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009, p. 19.

«Todas as formas de lidar com o “material” transposto desde os sonhos não lidam com o material próprio dos sonhos, mas apenas com uma sua qualquer transcrição. Assim sendo, tudo o que decorre a jusante é necessariamente marcado e condicionado formal e materialmente por esta condição. No caso das terapias, o que serve de material de estudo para o tratamento dos pacientes nunca é o exato ato de inteligência dos sonhos ou dos sonhos como ato de inteligibilidade, mas apenas a tal transcrição, o que implica que o doente nunca seja tratado exatamente daquilo que sofre, pois o diagnóstico nunca é feito sobre um dado objetivo real e verdadeiro, mas apenas sobre um registo diferido e transferido numa forma de linguagem diferente daquela em que o objeto em diferido apreço ocorreu. O que se diz dos sonhos pode ser afirmado, com as necessárias devidas adaptações, de todas as formas de ato de inteligência, nenhuma delas redutível a qualquer outra. Sempre que há uma redução, o produto final que daí advém é sempre fundamentalmente alheio ao objeto mesmo em estudo: diz respeito apenas à forma transcritiva e memorial desse mesmo objeto»¹⁸.

Postas as coisas desta corretíssima forma, é necessário alguma prudência em considerar, hodiernamente, a Psicologia uma ciência objetiva, e situar a Filosofia, a Moral e a Teologia no campo das ciências subjetivas, sem mais.

O Homem, enquanto ser biológico que é, vê o seu comportamento influenciado por essa mesma biologia que é suporte da vida humana. Mais concretamente: a base biológica do comportamento humano assenta na atuação conjunta do sistema nervoso e do sistema endócrino. Para além deste suporte biológico essencial, há que considerar também a estrutura psíquica enquanto fundamental no que toca ao comportamento humano. E estes são elementos fundamentais para que possamos falar de atitudes humanas. Como afirma Marciano Vidal:

«El conocimiento de la estructura psíquica del hombre tiene importantes repercusiones para la moral, tanto en lo que ésta tiene de análisis categorial del comportamiento humano como en lo que tiene de estudio de los diferentes contenidos éticos»¹⁹.

¹⁸ PEREIRA, Américo – *Da Essência da ciência*.

¹⁹ VIDAL, Marciano – *Moral de Actitudes I*, p. 323.

Assim é, com efeito. Não podemos afirmar que há mal moral no ato de um ser humano sofredor de uma psicopatologia profunda se este cometer um homicídio durante um surto psicótico. No entanto, distanciando-se do que observamos quotidianamente, é necessário prudência, coerência e verdade no uso destas matérias, de modo a evitar que todo o ato mau por um ser humano cometido veja a sua desculpabilização numa qualquer patologia. Porque é fácil «atribuir culpas» ao sistema nervoso ou ao contexto psicossociológico que envolve esse ser humano; isso põe gravemente em questão até a própria definição do bom e do mau. E sabemos que relativizar algo, muitas vezes, é tirar-lhe a importância e conferir-lhe permissividade, principalmente nas nossas sociedades contemporâneas. É o que sucede quando afirmamos que *o mal é relativo*.

Podemos de facto associar estados mentais a reações físico-orgânicas. No entanto, parece-nos um pouco excessiva a facilidade com que nos nossos dias se encaixam seis mil milhões de seres humanos diferentes, absolutamente únicos e irrepetíveis em meia dúzia, por assim dizer, de estereótipos comportamentais, ou mesmo a leviandade com que se assumem certas doenças mentais, que de alguma forma pretendem explicar e mesmo desculpabilizar uma série de atos humanos que, sob outros pontos de vista, não teríamos qualquer pudor em denominá-los de maus.

É certo que há doenças psíquicas graves que impossibilitam a pessoa, temporária ou permanentemente, do uso da razão e da liberdade. Há casos dramáticos de psicopatologias que privam o indivíduo de qualquer uso do discernimento, mas temos de atentar ao fato de que estes casos são pouco frequentes.

A *culpa*, enquanto produto de um mal cometido, pode ser definida como algo que sucede à falta, mais ou menos grave, que se comete voluntariamente e com conhecimento de causa, ou seja, a *culpa* comporta, assim, para além da dimensão ética e da dimensão religiosa (dimensão esta que abordaremos futuramente no contexto da reflexão teológica), uma

indiscutível dimensão psicológica. É neste sentido que podemos entender a culpa enquanto consequência de uma falta moral, se considerarmos apenas a dimensão ética, ou de pecado, tendo em conta a dimensão religiosa. Ora, no campo da psicologia, a culpabilidade é mais um dos sentimentos que brotam do interior psicológico humano que se traduz naquilo que comumente chamamos de *consciência pesada e/ou remorso*²⁰.

Algumas correntes de psicologia, nomeadamente as provenientes das escolas freudianas, colocaram o sentimento de culpa na esfera do patológico. Ora isto, não só é uma redução da dimensão ética da culpa, como também uma negação daquilo que é o pecado e, por conseguinte, uma negação da dimensão religiosa:

« (...) as teorias redutoras da culpabilidade, em termos, quer psicológicos, quer culturais, quer sociológicos, assemelham-se de algum modo àquelas ontologias que fazem do mal e da culpa modalidades necessárias da existência enquanto finita e não tanto enquanto ferida ou “afectada”»²¹.

A acusação freudiana da culpa detém-se no seu carácter doentio, isto é, na consciência repetitiva da falta cometida, o que consequentemente remete para a propriedade de conhecimento e reconhecimento necessários e fundamentais que formam a experiência da culpa. Ora, com a «morte do pai», Freud afirma também a morte da autoridade que castiga e que recompensa, sendo o Homem deixado sozinho, à deriva na dinâmica do seu próprio desejo²². Neste sentido, a culpa não é mais do que um tema que apenas se restringe às estruturas mórbidas ou doentias (e com isto psicológicas) da culpabilidade. Isto é, não aquilo que podemos chamar de diálogo do Homem consigo próprio e que é o aspeto constitutivo daquilo que vai ser o arrependimento e que conduz, como veremos, à necessidade do perdão.

²⁰ Cf. FERNÁNDEZ, Aurelio – «Culpa». In *Diccionario de Teologia Moral*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005, p. 236.

²¹ TEIXEIRA, Joaquim – «Dimensão Escatológica do Mal: Significado da Pena. Notas em torno da fenomenologia, filosofia e teologia do mal». In *Didaskalia*. Lisboa: vol. 17, nº 2 (1987), p. 285.

²² Aqui podemos estabelecer um paralelo com a redução que Espinosa faz do bem e do mal ao que é ou não útil, respetivamente, para alcançar a perfeição do Homem através das realizações dos próprios desejos. Isto é, contrariamente à questão aristotélica, Espinosa vem afirmar que o bem é o que desejamos apenas porque o desejamos. Cf. ESPINOSA – *Ética*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992; ARISTÓTELES – *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Quetzal Editores, 2004.

A verdade é que nem sempre é a frustração, ou a culpa proveniente do dinamismo do desejo, que resultam em agressividade. A verdade é que nem sempre são os traumas ou as emoções mórbidas ou reprimidas que são a causa efetiva do Homem ser capaz de cometer deliberadamente o mal²³.

Assim, podemos dizer que a culpabilidade não pode ser um mecanismo antecedente à instância moral da própria culpa, como o quer afirmar Freud, mas será sempre resultante do reconhecimento e da interiorização da transgressão cometida ou, na linguagem teológica, do pecado cometido. A lei e o pecado, tal como afirma S. Paulo em Rom 7, serão sempre dois aspetos precedentes ao reconhecimento da transgressão que origina a culpa.

O Homem tem a capacidade de co-criar, na medida em que o seu ato cria algo; ora, esse algo criado por esse ato pode ser bom ou pode ser mau. O Homem é irredutivelmente capaz do mal. É terrível que um pai mate a família? Sim, é. E é-o de uma forma absolutamente avassaladora e enigmática, é-o no abismo do mistério do que é o humano ser, à imagem de Deus criado.

Assim, o que aqui acusamos, não são as ciências psicológicas que operam no sentido de um saber prudente e ponderado, num trabalho de verdadeira honestidade intelectual, como o de psicólogos como William James ou John Dewey, que entendiam cada ser humano como único e consideravam aspetos como as emoções, os valores, as experiências religiosas e místicas²⁴, entre outras, numa tentativa de um estudo sério acerca daquilo que é o humano ser. Aquilo a que aqui nos referimos é a certos usos dados as estas ciências que, indo além daquilo que só pode ser (ou não pode ser de todo) explicado noutra âmbito que não o da ciência (tida

²³ Theodore Robert Cowell, mais conhecido como Ted Bundy, por exemplo, foi um *serial killer* americano dos anos setenta muito falado no meios de comunicação, ao qual não foi diagnosticada qualquer patologia psicológica, e que, segundo as suas próprias palavras na última entrevista que deu ao psicólogo James Dobson, cresceu num «bom, sólido lar cristão», o que não o impediu de assassinar, violar e torturar dezenas de mulheres e meninas.

²⁴ Cf. LEITMAN, Henry; FRIDLUND, Alan; REISBERG, Daniel – *Psicologia*, p. 516.

como o que é hoje), mas sim o âmbito da Ética e da Teologia. O que aqui pretendemos alertar é o aspeto puramente imanentista das ciências psicológicas, ou psicologismos, que se consideram o fundamento último da Filosofia e das ciências do espírito, uma vez que afirmam a redução das leis lógicas a leis psicológicas²⁵.

A Teologia Moral e a Ética Teológica são disciplinas que têm muito a ganhar com o diálogo com a Psicologia, se esta entender o ser humano enquanto composto de corpo e alma, não enfatizando apenas a existência da mente e remetendo a alma humana para o campo das meras projeções subconscientes. Neste último caso, existe o risco de uma redução das atitudes morais do Homem à sua mera esfera psicológica²⁶. Não é desconhecido o esforço das correntes psicanalistas em remeter o domínio ético do humano ao quadro do subconsciente.

No entanto, um divórcio entre a Moral e a Psicologia traz-nos também o risco de entender o agir moral enquanto fisicista, isto é, enquanto lei impressa e incontornável na natureza que não considera nem o ato nem o sujeito em causa, mas apenas a própria lei em si.

Assim, há que referir que o propósito terapêutico vai mais longe do que a tarefa do Homem que tenta constituir-se como observador dos seus estados de alma, construindo modelos que lhe permitam conhecer esses mesmo estados nos seus semelhantes, a partir de comportamentos observáveis, e com isso pretender algum tipo de influência sobre si ou sobre os outros²⁷. O propósito terapêutico implica alguém ter chegado a conclusões, que tendem, em maior ou menor grau a tornarem-se definitivas. Assim, vemos que qualquer terapia é normativa e, neste domínio, moralizante. E é também, necessariamente, uma forma de socialização, ou ato político, de um poder pertencente originalmente a um indivíduo, ou grupo

²⁵ Cf. MORUJÃO, Alexandre – «Psicologismos». In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol. 4, cols. 497-499.

²⁶ Cf. FERNANDÉZ, Aurelio – Psicologia e Moral. In *Diccionario de Teologia Moral*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005, p. 1130.

²⁷ Normalmente sobre os outros, é nisso que consiste a psicoterapia em que o paciente é conduzido pelo psicoterapeuta.

restrito de indivíduos, ao qual a comunidade passa a ter acesso, acreditando que esses indivíduos possuem a forma, para eles mais autêntica, de processar a cura.

2. O mal moral no seio da reflexão filosófica moderna e contemporânea

2.2. Perspetiva ontológica

Numa abordagem ontológica daquilo que é o mal, só chegamos ao que é, pelo que não é. Especifiquemos: o mal não pode existir por si, não tem consistência própria, sendo a ausência de um bem que, devendo estar presente, não está. Assim, só tem sentido falar do mal em contraposição com o bem.

Ontologicamente, o bem e o mal absolutos não dependem da liberdade de escolha do Homem, ou seja, em seu primeiro sentido, o bem e o mal não dependem do Homem. Mas, se este bem e mal passarem pela possibilidade ontológica do homem, dependem de si de forma absoluta. E é aqui que entramos nos domínios ético e político, que coincidem com o bem e o mal de que o Homem é capaz. O bem que é gerado de um ato de um ser, constitui não só esse mas também os outros seres, convergindo assim para um todo do ato, que é o bem enquanto absoluto do todo. Ou seja, analogamente à Teoria da Participação de Lavelle, a autocriação do Homem parte e converge para um Todo, para o Ser e o Valor que o autor identifica na pessoa de Deus²⁸ (teoria esta que desenvolve a visão platónica da convergência de todas as realidade para o Bem²⁹ – o Sol a que o ex-prisioneiro da caverna acede).

Posto isto, podemos concluir que o bem é a pura presença à inteligência da pura positividade ontológica de cada ato. O que, em ato, se opõe absolutamente ao nada, é o bem. Neste sentido, bem não é produto de qualquer juízo, nem tem carácter moral ou ético, mas sim funda a ética e/ou a moral.

²⁸ Cf. FERREIRA, J. Torgal – «Lavelle (Louis)». In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol.3, cols. 256-258.

²⁹ Cf. SILVA, Carlos – «Platão». In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol.4, pp. 179-238.

«O que é o bem é sempre o absoluto da diferença entre o absoluto não ser e o absoluto ser»³⁰; ou seja, determinado ser é bom pelo absoluto de ser, pela sua absoluta presença em contraposição ao nada. Assim, «bem que não fosse ser, seria nada (...), todo o ser, por ser ser, é bom, uma vez que bem consiste na coincidência do que é com o que deve ser»³¹.

Após esta sumaríssima definição do que é o bem em sentido ontológico, podemos concluir então que, pela subtração do bem que está presente em cada ato, ao máximo bem possível de presença nesse mesmo ato, obtemos como resultado o mal. É, então, através da experiência do absoluto do bem, que podemos intuir a sua possível ausência absoluta, isto é, o não-bem, ou o mal. Em ontologia o maior mal é não ser, sendo que qualquer mal que seja já é um bem tendo como referência o não ser, o nada. Podemos então admitir que o mal existe, em direta dependência do bem, como bem nos diz Manuel da Costa Freitas na sua definição de mal:

«Dependente ou tributário do bem, o mal é desprovido de substancialidade ou consistência própria. (...) Só é possível reconhecer o mal, pensá-lo e combatê-lo em referência a um ideal absoluto de ordem e de bondade que se deteriora e corrompe»³².

Nesta linha de reflexão, aparece-nos então, passe a prosopopeia, o mal como parasita do bem; ou seja, ontologicamente, o mal só pode ser através de um bem. Este carácter parasitário do mal já se denota em epopeias e mitos antigos, como por exemplo em Gilgamesh³³, em Job, nas epopeias de Homero³⁴, etc.

O mundo em que nós vivemos é um mundo onde o bem e o mal coexistem; o bem como a absoluta presença, e o mal como ausência de um bem que poderia ser mas não é. A aqui encontramos-nos já no domínio ético e político. Então, o mal aparece como «defeito» da

³⁰ Cf. PEREIRA, Américo – *Da essência de não-acto do mal*. [Http://www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net), acedido 24-01-2010.

³¹ Cf. PIRES, Celestino – «Bem». In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol.1, col. 656.

³² Cf. FREITAS, Manuel da Costa – «Mal». In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol.3, cols. 596-604.

³³ Cf. TAMEN – *Gilgamesh*. 4ª Ed. Lisboa: Ed. Vega. 2007.

³⁴ Cf. HOMERO – *Iliada*. Lisboa: Ed. Cotovia. 2005.

plenitude ontológica. Se este «defeito» for provocado por um ser humano, estamos perante o mal moral. Mais, se este «defeito» for provocado por um ser humano a outro ser humano, estamos perante o mal político.

Ora, sob o ponto de vista ontológico, podemos imediatamente observar algo que é basilar em qualquer análise que se faça acerca do mal: é que não há nenhum princípio ou instância de absoluta maldade. Isto é, uma vez que, ontologicamente, «o bem é a orientação do sujeito para a Pessoa que é o Bem Absoluto»³⁵, não é sequer pensável uma instância de maldade absoluta. Isto faz, assim, cair por terra qualquer tendência que admita a possibilidade de que um ato mau de qualquer sujeito, tenha a sua raiz numa fonte do mal, ou caricaturizando, num deus do mal, que aja através desse mesmo sujeito. Assim, relembramos a tese agostiniana que afirma que o mal é um déficit que ocorre num ente, que é bom por *ser*. Logo, não faz sentido pôr a hipótese de «um ser absoluto de maldade», pois este ser, ao *ser*, já possuiria essa mesma plenitude e perfeição inerentes ao fato de *ser*. Ora, na medida que *é*, e na medida que o mal não é senão ausência daquilo que não é e deveria ser, um ser absoluto de maldade não seria senão um ser de «absoluto vazio», o que repugna à lógica, pois não seria, assim, ente algum.

A tendência para conceber o Bem e o Mal como dois princípios absolutos vem de muito longe no tempo e foi deixando rastros persistentes. Muitos deles podemos detetá-los na Bíblia, com maior incidência no Antigo Testamento, enquanto influência cultural recebida dos mitos do Antigo Próximo Oriente. Desde cedo o Homem procura explicar o mal que, embora ele tenha a capacidade de realizar, se lhe apresenta tão esmagador e misterioso, que sente a necessidade da desculpabilização: «Como é possível eu abominar o mal e ao mesmo tempo ser capaz de o cometer? Não posso ser eu, mas algo exterior que age em mim!» Esta será a eterna tentação da desculpa, seja esse «algo exterior» um princípio de mal ou uma doença

³⁵ Cf. FORMOSINHO, Sebastião; BRANCO, Oliveira – *A pergunta de Job. O homem e o mistério do mal*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003, p. 387.

psicológica ou uma qualquer circunstância que obrigue ao ato em si. No entanto, ao analisarmos o cariz ontológico disso que é o mal, concluimos que ele nada mais é do que uma ausência que o faz *não ser*, o que entra em direto paralelismo com a questão da liberdade que exploraremos posteriormente.

Para esta conceção da tradição cultural de que pudesse haver «uma máxima universal do mal», como lhe chamaria Kant, também contribui, segundo Paul Ricoeur, o fato de que o mal é algo que parece que precede sempre o Homem. Vejamos as palavras deste Autor:

«(...) Cada um de nós, considerado individualmente ou como fazendo parte de um corpo – comunitário ou político – pensamos no mal como já lá estando. Este aspecto de herança, misturado com o da responsabilidade está, creio, na origem da reflexão dos sábios de todas as culturas e, entre elas, a do judaísmo e do cristianismo, reflectindo sobre esta antecedência do mal, sobre o facto de ele nos ter sempre precedido»³⁶.

Isto é, de fato, assim. No entanto, não podemos utilizar este aspeto como argumento quer para uma personificação, quer para uma fonte originária do mal. Este tem de ser sempre entendido enquanto falha na concorrência do ser para a sua plenitude. Não existe, pelos pressupostos aristotélicos, um primeiro motor impulsionador do mal – o mal não é ente, nem possui essência – é um incontornável vazio ontológico. Sem mais.

Se tentarmos imaginar um mundo em que só existisse o mal, em que não houvesse mais alguma referência senão o mal, seria um mundo onde o mal assumiria a condição de absoluto ontológico e onde esse mal seria bem pelo facto de nada mais haver. Neste caso, o mal apresentaria uma positividade ontológica, o que o tornava um bem por ser o que havia. Assim sendo, o mal necessita sempre desta positividade ontológica do bem, por mais ínfima que seja, para ser. Chegamos de novo ao ponto de que o mal é sempre parasita de um qualquer bem. E isto é absolutamente incontornável.

³⁶ RICOEUR, Paul; CHANGEAUX, Jean-Pierre – *O que nos faz pensar? Um neurocientista e um filósofo debatem ética, natureza humana e o cérebro*. Lisboa: Edições 70, 1998, pp. 283-284.

O mal é uma realidade inegável que envolve o Homem no seu todo. Mais, o mal *está* enraizado no Homem. E este é um dos mistérios mais sombrios da humanidade, que afeta crentes e não crentes, que faz com que todo o ser humano a dada altura pergunte: «Porquê?». Como já vimos, o mal repugna à razão humana, mas o Homem é, ao mesmo tempo, para ele atraído irresistivelmente. Ora isto cria um dilema racional que tende à solução imediata, que é a de encontrar, à maneira girardiana, um «bode expiatório», um «outro» responsável por esse mal que imuta a ordem do ser. É neste ponto que surgem as personificações deste «agente obscuro» numa tentativa da tradição cultural explicar este drama existencial:

«O peso da culpa, do erro e (não menos) da *inclinação* ou *atração* para o mal. É a partir desta experiência dilacerante, vivida por cada pessoa e por toda a humanidade, que se torna entendível a “facilidade” com que foi possível essa *contradição* que é investir o “maligno” no estatuto (dualístico) de “princípio absoluto de maldade”. E portanto fonte de todo o mal»³⁷.

Assim, encarando o «autor» do mal como um «outro», é a via mais fácil para justificar e explicar o mal que acontece no e por o Homem, a desresponsabilizá-lo e até a vitimizá-lo. No entanto, este não é percurso que conduza à resolução deste problema.

³⁷ FORMOSINHO, Sebastião; BRANCO, Oliveira – *A pergunta de Job. O homem e o mistério do mal*, p. 397.

2.2. Perspetiva da filosofia moderna e contemporânea

Dada a forçosa brevidade do nosso trabalho, veremos rapidamente apenas perspetivas de alguns autores da Filosofia moderna e contemporânea, que nos parecem mais pertinentes para a nossa análise.

Leibniz considera o mal moral, bem como o metafísico e o físico, uma realidade menos densa do que a liberdade humana e a bondade divina, daí que afirme que o problema do mal pode ser resolvido através da razão. Assim, se olharmos a realidade e o mundo com os olhos de Deus e com o olhar da razão, não os poderemos considerar nem bons nem maus, ou menos bons – há como que uma absorção da dimensão física e moral do mal pela dimensão metafísica, tanto que as coloca numa posição de insignificância³⁸.

Kant, por sua vez, põe na questão da problemática do mal, o acento na liberdade do Homem que é afirmada como autonomia e como razão prática, ou seja, um agir nem pragmático, nem patológico. Kant afirma um domínio do ético sobre o religioso que faz com que a liberdade e o mal estejam vinculados entre si e sem referência a Deus e à Sua bondade. Este é o ponto fundamental da reflexão kantiana acerca da questão que nos ocupa: o mal passa da esfera metafísica à esfera moral; ou seja, o mal que o Homem faz. Assim, à questão de *porque é que o Homem faz o mal*, Kant responde que o Homem o faz apenas por fragilidade e não por maldade. Para Kant, a raiz do mal tem de estar na natureza humana, isto é, na sua racionalidade. Por outras palavras, há como que uma «humanização» do mal e uma «desresponsabilização» de Deus. Esta passará a ser uma nova forma de reflexão do problema, um problema já sem referência ao mistério. Assim, mesmo no caso de o mal residir na fragilidade humana, e se a superação deste estado exigir uma metanoia, ela só poderá partir de

³⁸ Cf. DUARTE, J. Cardozo – «O problema do mal na filosofia contemporânea». In *Communio*. Lisboa. 5 (1989) p. 390.

uma alteração no agir do Homem que partirá sempre do seu próprio juízo, o que faz com que o mal fique reduzido à sua dimensão ética³⁹.

Em Kierkegaard, o mal é novamente considerado enquanto fundamentalmente metafísico, ou seja, o mal vai resultar do confronto que o Homem terá de ter com Deus para se tornar de novo igual a si mesmo, porque só Deus é Absoluto. É a dimensão religiosa que dá ao Homem a sua plenitude. É, então, no não acolhimento ou na negação daquele toque da eternidade no *kairós*, em que o Homem tem a possibilidade de se confrontar com o Absoluto, que consiste o mal. E sendo a relação entre cada Homem e Deus única e pessoal, também o mal é sempre pessoal e único. É da perda desta oportunidade única que resulta o desespero – desta forma o mal é sempre existencial⁴⁰.

Também a F. Nietzsche preocupou o problema da origem do mal, que alarga o sentido a uma dimensão ontológica, que implica uma perspectiva mais psicológica; ou seja: o mal resultará da submissão do Homem a valores que considera como superiores, e a transgressão destes valores nada mais é do que aceitar o código em que esses valores se nos representam. A incapacidade que o Homem tem de se afirmar como fonte dos valores gera, então, o mal. O Homem, por falta de coragem e mal habituado à vontade de poder, transpõe para outra instância (Deus, por exemplo) aquilo que não tem.

Como afirma J. Cardozo Duarte, segundo Nietzsche, a ausência da dimensão trágica da existência de encontro a uma constante superação, é o mal ontológico, que, por sua vez, origina o mal moral. Assim, o Homem e a sua vontade de poder são o critério que define a utilidade ontológica ou a inutilidade dos valores. Os valores que devem ser rejeitados são os que enfraquecem o Homem (o perdão, a misericórdia, etc.) e os que devem ser reivindicados são os que o tornam igual ou superior a si mesmo⁴¹.

³⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 391-392.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 394.

⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 395.

O progresso das ciências psicológicas bem como o das ciências da linguagem, leva a que a Filosofia desenvolva uma epistemologia que vai refletir o problema do mal moral a partir de novos pressupostos. A linguagem moral sofre uma dura crítica, por parte da Filosofia analítica, que resulta mesmo na perda de sentido dessa mesma linguagem, a que Moore chama de «falácia naturalista»⁴². O intuito da Psicanálise foi dar uma explicação mais simples (e por isso também mais redutora) do que a das teses da Filosofia moral que se vê «atacada» por uma ciência que se rebelou contra a matriz de onde nasceu. Mas a Filosofia suportou este ataque e utilizou os novos saberes, não de uma forma conflitual, mas de forma a desvelar profundamente questões da moral, como a do mal que nos ocupa. E é a partir destas novas aquisições que Jean Nabert e Paul Ricoeur voltam à meditação da questão do mal⁴³.

Nabert pensa o mal através da finitude, mas na ótica de que não se devem confundir entre si: a finitude é metafísica, o mal é moral. A consciência promove-se dependendo da reação do Homem perante o mal; ou seja, a causalidade espiritual manifesta-se negativamente na sua capacidade de fazer mal, e positivamente na afirmação da sua injustificabilidade. Assim, o mal faz com que o Homem descubra nesta forma da sua imanência, um apelo à transcendência. Posto isto, para Nabert, o mal torna-se cada vez menos justificável, mesmo sendo inevitável – torna-se permanente mistério do qual a reflexão não desiste sob pena de alienar a consciência.

Ricoeur parte deste ponto de Nabert, reconhecendo logo à partida o carácter misterioso do mal. Ele afirma que o mal é algo em que o Homem já se encontra imerso; ou seja, o Homem faz o mal, mas o mal é algo que já aí está. O mal está sempre aí e limita a liberdade humana, uma vez que nele existem simultaneamente o voluntário e o involuntário.

⁴² *Ibidem*, p. 397.

⁴³ Cf. DUARTE, J. Cardozo – «O problema do mal na filosofia contemporânea». In *Communio*, p. 399.

Como vemos por esta breve síntese, a Filosofia e a Ética não tentando simplificar o insimplificável, colocam a problemática do mal moral num contexto epistemológico que vai além das explicações por vezes demasiado simplistas da ciência.

2.3. Mal moral e responsabilidade humana – a questão da liberdade

No sentir comum, o mal é algo que parece reinar no mundo, ou seja, é uma situação que se estende a toda a humanidade, que se vê mergulhada numa inversão de valores. Marguerite-Marie Teillard du Chardin afirma mesmo: «Quanto mais o Homem se faz Homem (isto é, se vai tornando mais adulto), tanto mais se incrusta e se agrava nele – na sua carne, nos seus nervos, no seu espírito – o problema do mal: do mal a compreender e do mal a sofrer»⁴⁴.

Ora, como já vimos atrás, o mal, na sua globalidade, escapa à compreensão humana; no entanto, é precisamente na condição humana que ele deve ser integrado, ao contrário do que afirmam certos argumentos defensores da proveniência divina do mal. Mas isto não é linear e não podemos simplesmente dizer que Deus não tem a ver com o mal, ou não teria sequer a ver com o mundo se assim fosse. «O mal é uma decorrência da criação»⁴⁵, é, tal como vimos, uma ausência ou carência do bem, o que faz com que ele não tenha consistência própria e seja parasitário de um bem que é suposto ser e não é.

Postas estas considerações, especifiquemos relativamente à questão do mal moral, ou seja, o mal que está em relação com a ação humana, o mal no sentido de pecado, de *abuso da liberdade*.

A questão da liberdade viu o seu apogeu na filosofia medieval, mais propriamente em Agostinho que fortemente se empenhou contra a causa maniqueia que afirmava que o mal seria um princípio substancial que afeta a natureza humana desde a origem e que precede e excede a responsabilidade do Homem⁴⁶. Agostinho vem responder à tese maniqueia com a defesa de que a origem do mal se encontra no livre arbítrio, o que pressupõe, assim, a

⁴⁴ TEILHARD DE CHARDIN, Marguerite Marie - «L'energie Spirituelle de la Souffrance». In *Écrits et souvenirs recueillis par Monique Givelet*. Paris: Seuil, 1951, p. 73.

⁴⁵ MOSER, António – *O pecado ainda existe?* São Paulo: Paulinas, 1978, p. 34.

⁴⁶ Cf. XAVIER, Maria Leonor – *Questões de Filosofia Medieval*. Lisboa: Edições Colibri, 2007, p. 183.

necessária bondade de toda a natureza, principalmente a humana. Vejamos o que nos diz o Bispo de Hipona em *De Libero Arbitrio*:

«Todo o ser que pode tornar-se menos bom é bom, e todo o ser ao corromper-se torna-se menos bom. De facto, ou a corrupção não lhe é nociva e ele não se corrompe, ou se corrompe, é-lhe nociva a corrupção; se lhe é nociva diminui algo do seu bem, e torna-o menos bom. Com efeito, se o priva completamente de todo o bem, o que dele restar já não poderá corromper-se, pois já não existirá nenhum bem, por cuja privação possa a alteração ser nociva; por outra parte, aquilo a que a corrupção não pode ser nociva, não se corrompe. Ora um ser que não se corrompe é incorruptível; logo – o que seria totalmente absurdo afirmar – um ser tornar-se-á incorruptível pela corrupção. Consequentemente, e isto afirma-se com absoluta verdade, todo o ser enquanto ser é bom, uma vez que, se é corruptível, já que se torna menos bom ao corromper-se, é indubitavelmente bom. Ora toda a natureza é corruptível. Logo toda a natureza é boa. Denomino natureza o que habitualmente se costuma designar por substância. Deste modo, toda a natureza existente em si ou é Deus ou procede de Deus, pois todo o bem ou é Deus ou procede de Deus»⁴⁷.

Como afirma Maria Leonor Xavier⁴⁸, dado o livre arbítrio ser inerente à natureza racional, esta pode optar por permanecer na «fruição do bem supremo e imutável»⁴⁹ ou não permanecer. Esse poder de escolha é assim o livre arbítrio, sendo que, ao não permanecer, torna-se essa natureza racional «censurável», segundo Santo Agostinho. Ora é esse poder de escolha que se encontra subjacente a qualquer ato humano que resulta da opção pelo agir de determinada forma entre uma infinidade de outras formas possíveis de ação. Assim, ao analisarmos teoricamente um ato mau cometido por um ser humano, vemo-nos confrontados com o seguinte: o Homem, enquanto ser, é sempre bom pelo fato de ser; no entanto, dado o seu livre arbítrio, possui a capacidade de corromper outros seres ou naturezas através dos seus atos. Daí que possamos falar com Santo Agostinho, na «perversidade nas coisas humanas», mas nunca no caráter substancial do mal. Mas em termos concretos o que isto significa? Tal como Agostinho em *De Libero Arbitrio* podemos submeter a origem do mal ao livre arbítrio

⁴⁷ SANTO AGOSTINHO – *De Libero Arbitrio*. Braga: Faculdade de Filosofia, 1986, pp. 214-215.

⁴⁸ XAVIER, Maria Leonor – *Questões de Filosofia Medieval*, pp. 204-205.

⁴⁹ SANTO AGOSTINHO – *De Libero Arbitrio*, p. 215.

da vontade. Senão vejamos: se todo e qualquer ser humano deixasse de agir, por livre arbítrio da vontade, senão em prol do maior bem possível de cada ato, estaríamos perante a Cidade de Deus.

Assim, segundo as palavras de Joaquim de Sousa Teixeira⁵⁰, a profundidade e radicalidade do tema da liberdade «assenta no facto de com a liberdade tocarmos imediatamente na essência do que significa ser homem»⁵¹. Isto porque só podemos falar de liberdade em sentido estrito referentemente à existência humana, que é palco da decisão, e que se contrapõe à vida animal, que é uma sucessiva resposta a estímulos. Como afirma o autor «só o homem age; o animal reage»⁵².

Só ao Homem é dada a capacidade de escolha, o que remete, assim, para a noção de *intenção*, que significa conferir à ação um propósito ou objetivo, o *agir na intenção de*. No entanto, liberdade de escolha e intenção no agir pressupõem algo sem o qual pura e simplesmente não podem acontecer, algo este que é a *responsabilidade*. Ou seja, só há ação se houver um agente que dela seja autor. É neste sentido que podemos dizer que a liberdade é diretamente proporcional à responsabilidade, isto é, quanto mais responsável, mais livre se é, pois maior é a autoridade sobre a ação.

Mas o que significa a liberdade na ação? Uma ação livre é aquela que *se consente*. Ao contrário, a ação não livre é aquela que se dá por coação, irresponsabilidade, loucura ou qualquer forma de comprometimento da liberdade de escolha. De acordo com as palavras de Joaquim Teixeira, «para ser livre, o acto da vontade tem de ser isento da coacção externa ou violência. É coactiva a acção física que constringe o sujeito a fazer algo *contra* a vontade ou que o impede de realizar aquilo que espontaneamente gosta»⁵³.

⁵⁰ TEIXEIRA, Joaquim de Sousa – «Liberdade». In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol.3, col. 352.

⁵¹ *Ibidem*, col. 353.

⁵² *Ibidem*, col. 354.

⁵³ *Ibidem*, col. 361.

Assim, facilmente constatamos que há, de fato, situações em que causas psíquicas ou psicológicas podem interferir nisso que é a liberdade de escolha inerente à ação humana. No entanto, cabe-nos salvaguardar que, sob o ponto de vista que aqui defendemos, uma ação má, embora possa ser atenuada por um qualquer desvio da vontade, da responsabilidade, e com isto da liberdade, não pode, contudo, ser desculpabilizada.

Sendo que, a liberdade de escolha humana esteja quase sempre dependente de fatores culturais, morais e psicológicos (o estado psicológico em que o sujeito da ação se encontra), não é fácil limitar o campo de ação da responsabilidade. Contudo, não ser fácil não significa não ser necessário, sob o risco de se cair numa subjetividade dessa responsabilidade, que não raras vezes compromete diretamente a natureza boa ou má de uma ação.

Considerando, assim, o papel da responsabilidade e da liberdade humanas na ação, torna-se claro que não podemos atribuir a Deus o papel de Autor ou fonte da origem do mal, mesmo sendo Ele dotado da capacidade de converter o mal em bem e de realizar a síntese final. Esta é uma falsa ideia da onipotência de Deus, atribuindo-se-Lhe cada coisa em particular e cada acontecimento isolado. Nesta perspetiva, a onipotência de Deus não seria mais do que o poder fazer tudo o que é capaz de conceber a imaginação humana. Mas assim sendo, seria Deus mais do que uma perfeitíssima máquina capaz de executar todas as ideias e caprichos? Só nesta perspetiva nos é possível pôr como hipótese o absurdo do que o mal se deva a uma falha de Deus.

Com isto, facilmente constatamos que a dialética entre bem e mal, é algo que só existe no Homem e não em Deus, «porque em Deus não há antítese, mas síntese»⁵⁴.

O mal neste sentido é tudo o que se opõe à tendência natural das coisas, devido à vontade perversa (ou pervertida) do Homem enquanto fonte de injustiça e iniquidade

⁵⁴ FERREIRA, Faustino – Mal e responsabilidade moral. In *Communio*. Lisboa: 5 (1989) p. 451.

relativamente ao seu próximo, seja diretamente de forma pessoal, ou indiretamente através de instituições ou sistemas.

Faustino Ferreira apresenta três formas distintas do problema do mal se colocar diante do Homem⁵⁵:

- a) Enquanto problema teórico desafiante da razão que busca para ele uma explicação e, explicando-o, o diminui.
- b) Enquanto problema prático da existência que requer uma resposta que pode ir da rejeição e revolta, à luta confiante, passando pela impotência ou resignação.
- c) Enquanto problema da salvação e de imunidade última perante o mal. O Homem, por si, é incapaz de vencer o mal, e é neste sentido que os cristãos esperam a salvação de Deus, concretizada em Jesus Cristo.

A teologia cristã situa o Homem não numa luta solitária contra o mal, mas numa relação de proximidade com Deus, que o salva e liberta, intervindo nesta luta, pois ao mesmo tempo que o Homem é culpado do pecado, é também dele vítima, encontrando-se como que enredado numa teia da qual precisa de Deus para sair.

No Novo Testamento João fala-nos do «mistério da iniquidade» para designar esta perene tentação de o Homem se autoconsiderar o senhor do bem e do mal na base da sua liberdade. A revelação cristã entende que a liberdade da criatura, que é autónoma e independente, é fonte e origem do pecado; é o pecado, enquanto mal voluntário, porque livre que é, o maior e mais profundo mal. A liberdade conferida por Deus à humanidade na criação faz com que este possa, por si, decidir o que é o bem e o que é o mal, o que, por vezes, o faz

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 452-453.

promover a um mal objetivo, um bem subjetivo⁵⁶. É o que vemos na queda de Adão de que nos fala a narrativa genesíaca.

Se pensarmos na Segunda Guerra Mundial, a mais escandalosa manifestação do mal dos tempos modernos, poderemos atirar as culpas para Deus? Ou poderemos dizer que Hitler e todos os que cumpriram as suas ordens sofriam de paranoia, histeria ou neurose? Será que, por outro lado, não temos, antes, que acusar quem o fez e quem dispunha dos meios para evitar este mal monstruoso e não o fez? Mais: a fome no mundo. É culpa de Deus? Ou será dos homens por detrás das organizações que dispõem dos meios necessários para resolver tão grande calamidade e não o fazem?

Enfrentamos assim, na angustiada busca de respostas ao problema do mal, mormente o *das böse* de Kant, o mal que não existe nem se desenvolve por si, o mal que só acontece se alguém o fizer, a esmagadora possibilidade da responsabilidade de Deus providente e onipotente na existência do mal. De outro modo, e como afirma Leibniz na *Teodiceia*:

«Pero aunque se conceda al hombre esta libertad de que por su mal se enorgullece, no por eso la conducta de Dios dejaría de dar lugar a la crítica, sostenida por la presuntosa ignorancia de los hombres, que querriam desculpase, en todo o en parte, a expensas de Dios. Se objecta que toda la realidad y lo que se llama la sustancia del acto, en el pecado mismo, es una producción de Dios, porque todas las criaturas y todas sus acciones toman de él lo que tiene de real; de onde se quiere inferir, no solamente que él es la causa moral del mismo, porque él obra libremente, y no hace nada sin in perfecto conocimiento de las cosas y de sus consecuencias.»⁵⁷

O argumento de que, conhecendo Deus tudo o que há-de suceder, e mesmo assim põe o Homem numa situação de exposição a uma tentação à qual já se sabe que vai sucumbir, aquilo que, também Leibniz, chama de «uma espécie de necessidade de pecar»⁵⁸, tem sido

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 453-454.

⁵⁷ LEIBNIZ – *La Teodiceia: tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*. Madrid: M. Aguilar, s.d., p. 97.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 98.

largamente discutido e considerado por filósofos e teólogos, por crentes e não crentes. No entanto, não é a nossa tese. Defendemos aqui a responsabilidade enquanto atributo e característica do Homem, enquanto parte fundamental e irreduzível do agir humano.

A estas objeções importa também aqui fazermos eco das palavras de G. W. Leibniz que afirma que sendo Deus a primeira razão de todas as coisas, e sendo todas as coisas que vemos e experimentamos contingentes, nada há nestas coisas contingentes que torne a sua existência necessária. Assim, há que procurar, pois, a razão da existência do mundo, que é a soma das coisas contingentes – razão esta que tem de ser procurada na substância que comporta em si o fundamento e a existência dessa mesma razão, que é, esta sim, necessária e eterna, e necessariamente inteligente, infinita, perfeita em potência e sumamente boa.

É, portanto, esta mesma revelação cristã que coloca o Homem diante da enorme responsabilidade que é sua, e que não pode deixar de ser, de combater o mal e de enfrentar a consciencialização de que é ele mesmo a causa de grande parte do mal que aflige a humanidade. Culpar Deus ou estados psicológicos vai mudar nada a essa responsabilidade. É precisamente o abuso da liberdade que está na origem de muito do sofrimento e das injustiças, fazendo vítimas homens e outras criaturas, em nome do poder e da avareza.

3. Enquadramento da problemática do mal moral na Sagrada Escritura e na Exortação Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*

3.1. O pecado na Sagrada Escritura

O pecado, enquanto mal moral, fruto da atitude humana, é um tema já bem presente no Antigo Testamento, que refere de forma genérica a rutura com Deus pela recusa da Sua Palavra e dos Seus projetos para o Homem, e que se reflete em expressões como «rebeldia», «infidelidade», «adultério», «culpa», etc. Todas estas expressões foram unificadas na Versão dos Setenta no termo genérico *hamartia* que, etimologicamente, significa *falha*, *erro* ou *equivoco*, significação esta obviamente de carácter teológico e moral, ou seja, *falha* na relação com Deus e *erro* perante o bem.

Já constatámos, nesta nossa reflexão, que, sob o ponto de vista cristão, tendo como referência a relação com Deus, o mal moral, tema base do nosso trabalho, é entendido enquanto *pecado*. Partindo deste pressuposto, cabe-nos aqui analisar, embora sumariamente, as referências ao pecado que o Antigo Testamento nos dá, na perspectiva daquilo que, teologicamente, se entende enquanto pecado original.⁵⁹

⁵⁹ «Original» no sentido de expressar a divisão interior do Homem; isto é, a antropologia teológica entende a expressão «pecado original» enquanto a propensão natural que existe no Homem para o egocentrismo, para a anti fraternidade, em que o todo da humanidade é solidário. Não se entende assim a expressão enquanto um ato isolado de um Homem, o primeiro Homem neste caso, mas como uma condição inerente o fato de se ser Homem, de se pertencer a uma humanidade que não participa ativa e permanentemente na relação amorosa com Deus Criador. Nesta ótica, o pecado é a incapacidade que o Homem tem de, por si mesmo, viver e subsistir na relação filial com Deus, daí a necessidade da redenção salvífica de Cristo para reparar esta divisão, este afastamento. É neste sentido que Cristo aparece enquanto o Novo Adão, segundo S. Paulo, o único capaz de resgatar o abismo que o Homem causou na sua relação com Deus Pai, mas isso veremos mais detalhadamente quando tratarmos do próximo subcapítulo.

3.1.1. Antigo Testamento: Livro do Génesis e Livro de Job

a) Livro do Génesis

Ainda que *pecado* não seja uma palavra que apareça em Gn 3, é inquestionável a presença deste tema neste texto que, segundo vários autores, é mesmo a abordagem mais ampla do ponto de vista psico-antropológico e teológico.

O relato do paraíso e da queda descreve, etiologicamente, a entrada do pecado no mundo, afetando toda a história da criação. Embora sendo um relato muito rico, é obviamente não literal, impregnado de influências mitológicas orientais, de um carácter javista muito próprio do contexto em que surgiu. No entanto, a sua mensagem de fundo confere-lhe uma atualidade quase gritante, uma adequação à história humana que vai para além do espaço e do tempo.

É hoje consensual entre os biblistas que o Autor de Gn 2-3 pretendia, através deste texto, explicar a origem do mal num mundo que Deus criou e «viu que era bom», concluindo que o mal seria sempre uma consequência desse pecado cometido inicialmente⁶⁰. Ao observar o mundo e os homens do passado e da sua contemporaneidade, o javista conclui que o pecado remonta aos primeiros homens.

Como já referimos, o texto não utiliza a expressão *pecado*, mas sim *queda*. O que o autor pretende é apresentar uma explicação para o pecado real e atual que se verifica na humanidade, e não uma narração *ipsis verbis* do acontecimento original histórico e determinante do surgimento do pecado no mundo. Parte-se, assim, da observância de uma realidade concreta onde o mal moral é patente, e projetam-se as suas causas à origem da humanidade, num ato de desobediência à vontade de Deus que afetará para sempre a condição

⁶⁰ Cf. FREIRE, António – *Pecado y hombre actual*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1972, p. 37.

humana.⁶¹ O autor, conhecedor da história e da experiência de Israel, em que as transgressões e incumprimentos dos mandamentos divinos originavam sempre males para o povo, vai desta forma explicar o aparecimento do mal no mundo.

Assim, o Homem criado por Deus e chamado à intimidade com Ele, separou-se do seu Criador pelo seu próprio incumprimento, criando uma divisão nesta relação que origina a exposição do Homem a uma série de males que se propagam ao todo da humanidade, enquanto castigo dessa culpa original. No entanto, algo que o autor bíblico deixa bem claro no texto é a possibilidade de se continuar a viver em relação de amizade com o Criador, uma vez que Ele oferece ao Homem o Seu perdão. Em Gn 3 o autor fala sim do *pecado*, do mal moral, enquanto inerente à condição humana que é imperfeita, mas numa perspectiva que concorre em função da salvação que nos é dada posteriormente em Cristo.

Se atentarmos ao próprio texto, vemos como no segundo capítulo o autor descreve a relação Deus – mundo – Homem, em que tudo decorre na mais completa felicidade; é o paraíso: a relação do homem com a terra (v.7), com a criação (v.20), com a mulher «carne da sua carne» (v.23), com Deus (v.25). É, assim, descrito pelo Autor bíblico o estado perfeito das coisas, onde o mundo criado, as criaturas e o Homem se relacionam perfeitamente com o Criador. Mas no terceiro capítulo tudo muda abruptamente: o Homem fica sujeito à efemeridade com a morte (vv. 17-19), terá de lutar pelo pão (v. 19), o mundo animal torna-se hostil pela relação da serpente com a mulher (v. 14), surge o engano e a vergonha da nudez (v. 21). Há, assim, não apenas um corte na relação do Homem com Deus, mas também com todo o mundo criado, pelo fato do Homem ter querido equiparar-se ao seu Criador, porque quis ser como Deus.

O javista apresenta-nos, assim, uma etiologia do mal, em que a humanidade é responsável pelo estado atual de si mesma, estado este que se afasta da vontade original Deus.

⁶¹ Cf. BUR, Jacques – *Le Péché originaire: que l'Église a vraiment dit*. Paris: Cerf, 1988, p. 37.

O que Gn 2-3 pretende então significar é que a queda de Adão revela-se enquanto queda de todos os Homens, o seu pecado, desde o começo da história: o pecado do orgulho e da sede de auto-suficiência e poder, e a não satisfação com a sua liberdade criada e finita⁶².

Este relato deve, assim, ser interpretado como uma narrativa simbólica, etiológica, na qual se explica que a condição atual de pecaminosidade remonta às origens da humanidade, onde o incumprimento desta deu origem ao mal e ao sofrimento pela separação na relação entre o Homem e Deus⁶³.

Algo que é, no entanto, evidente e incontornável, é que o pecado aparece em Gn 3 num contexto de graça, uma graça que lhe é anterior e que, ao mesmo tempo, o supera: «porei hostilidade entre ti e a mulher, entre a tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar» (v. 15). Este versículo deixa transparecer a hostilidade fundamental entre o pecado e a humanidade, mas como que antevê um triunfo final da humanidade, um primeiro vislumbre de salvação. Neste sentido, importa chamar a atenção para qualquer juízo, por vezes exacerbadamente moralista, que se possa fazer acerca do que realmente é o *pecado*. Deus, ao mesmo tempo que é Criador, é amigo e zela constante e incondicionalmente pelas suas criaturas; ao mesmo tempo que o Homem se vê preso na teia dos seus próprios atos, Deus faz-lhe chegar sempre a Sua infinita misericórdia, continuando a oferecer o Seu amor. Daí que possamos dizer que a graça de Deus precede a falta do Homem, mas também lhe sucede. Deus não abandona o Homem após o pecado. Esta é uma das verdades fundamentais da fé cristã, através da qual pode ser dada uma resposta concreta e sempre atual a esse problema radical e derradeiro que é o mal do qual o Homem é capaz. Deus não desculpabiliza o mal cometido, não o tolera, não o ignora, mas tem sempre a resposta e o perdão da salvação estendida ao Homem. Mas acerca do tema do perdão trataremos num capítulo posterior.

⁶² Cf. *Ibidem*, p. 42.

⁶³ Já aqui a Sagrada Escritura aponta para a divisão, a separação, o que divide a relação entre o Homem e Deus.

A Sagrada Escritura mostra-nos que a separação de Deus que se dá através do pecado, se estende a todos os membros da família humana, até mesmo entre eles. Vemos isto mesmo em Gn 4, 1-16 na relação de Caim e Abel, em Gn 9, 22-27 com os filhos de Noé e em Gn 11, 1-9 com a torre de Babel. Estes são episódios onde se pode observar o efeito tremendo da luta, do desacordo e da traição que o pecado origina na humanidade.

b) Livro de Job

Outro texto do Antigo Testamento de obrigatória referência quando se fala na problemática do mal, ainda que acentuando a sua concepção moral, é o Livro de Job.

As questões do sofrimento e do mal acompanham o homem desde os seus primórdios, enquanto questões existenciais, de fé e também de busca de Deus. O Livro de Job é, no Antigo Testamento, o apogeu desta temática antropológica.

Job é o protagonista deste conto e representa o protótipo do Homem sofredor: é um crente fervoroso, fiel a Deus, justo e íntegro, que, no entanto, se vê subjugado aos mais terríveis horrores. É precisamente esta perspectiva da situação sofredora do crente que o texto vai incarnar.

Job é inicialmente apresentado como um homem feliz e abençoado com filhos e bens. No entanto, num diálogo com Deus, *satán*⁶⁴ pede-Lhe a oportunidade de fazer Job passar pela provação, pelo sofrimento, ao insinuar que este acabaria por se revoltar e blasfemar contra Ele. Diante de tamanha prepotência, Deus permite que *satán* aja; com a certeza que Job não se entregaria à ação do mal. Então, *satán* destruiu a vida de Job tirando-Lhe todos seus bens, todos seus familiares e mesmo a sua saúde. Porém, mesmo com tanta desgraça, ele mantém-se

⁶⁴ *Satán* – Do hebraico «o adversário» ou «o acusador». Não aqui enquanto concepção do demónio, mas sim como personagem cénica do relato dramático.

firme em não negar o Criador, embora tivesse as suas fraquezas devido a não entender o que lhe estava a acontecer. Job, embora não sem negar Deus, sente-se injustiçado por ter sido tão fiel e ter de passar por aquele sofrimento, perdendo tudo e todos. Acreditava que Deus estava a ser injusto e mergulha em súplicas e lamentações. Três *amigos* procuram-no e, assim, se inicia um longo debate entre eles. Os seus amigos tentam fazê-lo compreender que se algo de mal está a acontecer não foi pela falha de Deus e sim de Job, e que este deveria aceitar os Seus mistérios. Após os vários diálogos, Job mantém-se firme na ideia de que Deus foi injusto com ele: diante da sua dificuldade em entender o mistério de Deus, num tom de arrogância, pensa entender os mistérios da vida e da morte, até que Deus intervém questionando-o, e ele arrepende-se: «eu te conhecia só por ouvir dizer; mas agora meus próprios olhos te veem. Por isso, eu me retrato e me arrependo sobre o pó e a cinza» Job (42, 5-6).

Este conto narra-nos a dor e o sofrimento do ser humano com uma terrível violência e angústia, com o propósito etiológico de desvendar um problema humano e teológico: como conceber Deus à luz de um sofrimento atemorizador, imerso no mais terrível mal?

O livro de Job está inserido no conjunto dos livros sapienciais ou livros da sabedoria que têm como uma das principais características a fé do Homem na sabedoria divina. Enquanto nos livros históricos o protagonista é o povo de Deus como um todo, nos livros sapienciais o fulcro é a pessoa singular, a sua vida quotidiana, a sua liberdade pessoal, o uso da sua razão e da sua experiência na orientação da sua vida, a sua relação com o mundo criado e os seus aspetos difíceis de compreender. O intuito dos autores dos Livros da Sabedoria é doutrinal, e muitas das histórias neles relatadas têm a sua origem em histórias existentes nas regiões vizinhas de Israel que foram adaptadas segundo a perspectiva religiosa do povo hebreu; este é o caso do Livro de Job, que é, indubitavelmente, ficção, mas cujo relato se inscreve sempre atual na história da humanidade.

Como nos diz Herculano Alves, no Antigo Médio Oriente, a «ordem da criação» era um aspeto fundamental do pensamento e da fé, logo, a sabedoria consistia em compreender esta «ordem». Ao adotar e moldar estes ensinamentos, Israel afirmou Deus Único e Criador como a causa-princípio dessa «ordem criada» e, por consequência, como fonte dos princípios essenciais da vida humana⁶⁵.

O Livro de Job apresenta-se de extrema importância não só no conjunto do cânone bíblico, mas também ao nível da grande literatura antropológica universal, porque, por um lado, expõe a experiência religiosa pessoal enquanto matéria de reflexão, e fá-lo com notável profundidade humana; por outro, apresenta a consciencialização dos sofrimentos e dramas do ser humano, interpretando-os à luz da fé⁶⁶.

A uma primeira leitura o objetivo do Livro de Job parece ser a paciência e resignação com que ele sofre os infortúnios a que está sujeito. Mas numa leitura mais profunda vemos que o ponto fulcral é «o da relação com Deus em qualquer circunstância humana, mesmo na situação-limite do sofrimento [...]»⁶⁷.

Assim, pois, o Livro de Job oferece uma reflexão sobre o caminho para Deus muito mais do que apenas uma meditação acerca do sofrimento: o que é verdadeiramente questionado é a imagem de Deus perante a desgraça do Homem justo. Nesta perspetiva, importa referir as palavras de Jean Lévêque:

«Toda a leitura acolhedora do Livro de Job acaba levando a problemas maiores, com que o crente, mais cedo ou mais tarde, vai ter de enfrentar: o mistério do mal e do sofrimento, o encontro com Deus mesmo no fracasso aparente de todo o êxito

⁶⁵ Cf. ALVES, Herculano – «Raízes da Sabedoria Bíblica». In AA.VV - *Caminhai na Sabedoria. Livros Sapienciais*. Lisboa: Ed. Difusora Bíblica, 1991, pp.17-19.

⁶⁶ Cf. ORNELAS, José – «O sábio: conformista ou inconformista? – O Livro de Job». In AA.VV - *Caminhai na Sabedoria. Livros Sapienciais*. Lisboa: Ed. Difusora Bíblica, 1991, pp. 98-99.

⁶⁷ VAZ, Armindo – «O Deus de Job». In *Paternidade Divina e Dignidade Humana*. Semana de Estudos Teológicos. Porto: Ed. Faculdade Teologia Universidade Católica Portuguesa, 2000, p. 38.

humano, as dificuldades do diálogo com o homem que sofre, e, finalmente, o sentido da própria vida, já que ela deve inserir-se na perspectiva da morte»⁶⁸.

Tomar esta obra e o protagonista como modelos de «paciência», é perder o seu alcance e reduzir a temática em foco. É mesmo, «esmagar» o ser humano e a sua dignidade, atropelando o respeito devido a Deus e à pessoa enquanto Sua imagem⁶⁹.

No itinerário traçado pelo autor, Job é progressivamente privado da família, dos bens, da saúde, dos amigos, vendo-se reduzido a um devastador estado de dor e solidão física e espiritual, em que não entende o que se passa, não se entende a si mesmo nem a Deus. Como nos diz J. Oliveira Branco «O que temos diante é um Job em carne viva. Até ao mais fundo de si»⁷⁰. E é neste estado de infinito sofrimento que vemos a representação da condição existencial do ser humano face a si próprio e a Deus, porque a maior dor de Job é sentir-se completamente abandonado por Ele, o que nos lança num paralelismo com o drama de Jesus na cruz, e também com o drama de todo o ser humano que sofre injusta e desamparadamente. Esta é uma das razões pela qual o Livro de Job é uma das mais brilhantes obras literárias da humanidade na medida em que se torna atual para cada ser humano sofredor:

«O Livro de Job merece a maior atenção. *Pelo que diz*. Questiona com grande frontalidade concepções metafísicas, morais e teológicas estabelecidas. São interrogações que ganham sempre mais actualidade. Com cada homem, cada sociedade, e cada época da história. E que continuam a confrontar-nos a todos»⁷¹.

Para os povos do antigo Próximo Oriente, incluindo o povo bíblico, ainda funcionava a teoria da «retribuição terrena», em que Deus puniria os injustos e pecadores com maleitas e infortúnios e recompensaria os justos com felicidade e prosperidade. É desta velha conceção de Deus que o autor parte para formar um trajeto teológico que irá passar pela insatisfação face a esta compreensão de que o Criador intercede magicamente na vida humana a fim de lhe

⁶⁸ LÉVÊQUE, Jean – *Jó o livro e a mensagem*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1987, p. 7.

⁶⁹ Cf. BRANCO, Oliveira; Formosinho, Sebastião – *A pergunta de Job – o homem e o mistério do mal*, p. 605.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

resolver os problemas como recompensa, ou de lhe causar os problemas como punição.

Vejamos a este respeito as palavras de P. Zerafa:

«Yahweh, as a supreme lord of mankind and of all creation, always acts with sovereign freedom. Reward is, therefore, a gracious divine gift rather than a strict human right, and punishment is similar to the expression of God's offended majesty rather than an automatic return of the evil on the evil-doer»⁷².

Os livros Sapienciais recorrem à sabedoria da própria experiência humana e o livro de Job não é exceção: parte desta antiga concepção de Deus, através dos «atores da experiência» representados pelos amigos de Job, alegando que, se Job se redimisse da sua culpa, se reconciliasse com Deus, todo o seu sofrimento acabaria: «Reconcilia-te e faz as pazes com ele; assim te será devolvida a tua dita» Job (22,21).

No início, o autor coloca Job enquadrado no seio desta visão tradicional, acreditando que deveria esperar-se a felicidade quando se vivia com justiça: «Todavia aguardando eu o bem, então me veio o mal, esperando eu a luz, veio a escuridão» Job (30,26). Posteriormente Job refutará a tradição neste ponto, respondendo aos três principais argumentos dos seus amigos: o castigo infalível dos ímpios, a felicidade assegurada dos justos e a questão de que nenhum Homem é puro diante de Deus. Para os «atores da experiência» protagonizados pelos amigos de Job, não há dúvidas de que os castigos devem ser atribuídos a Deus e que Job os merece; logo, deverá converter-se de forma a que lhe seja restituído tudo o que perdeu.

Outro personagem que, também sendo um defensor da teoria da retribuição, apresenta, no entanto, alguma evolução teológica no seu discurso, é Elihu, que se revela capaz de entender o drama do inocente sofredor. Ou seja, ao mesmo tempo que afirma a

⁷² Cf. Citação de P.Zerafa – *Retribution in the Old Testament* in ALMENDRA, Luísa – *Um debate sobre o conhecimento de Deus: composição e interpretação de Jb 32-7*. Lisboa: Ed. Universidade Católica Editora, 2007, 367.

justiça de Deus que retribui o comportamento de cada ser humano, afirma também que esta retribuição será sempre reflexo da liberdade absoluta de Deus⁷³.

A insatisfação que esta teologia tradicional gera em Job, vai funcionar como motor impulsionador para o despontar de um novo horizonte teológico em que o personagem parte deste conceito tradicional de Deus, revolta-se contra estas concepções, tenta encontrar uma resposta com sentido e, por fim, desagua radicalmente numa imagem de Deus totalmente nova.

Vimos atrás como o pensamento predominante do contexto social e cultural do autor assentava na «teoria da retribuição». Deus Criador era visto como responsável pelos acontecimentos dolorosos do ser humano, enquanto juiz de direitos e obrigações. Os amigos de Job que lhe tentavam «vender» um «Deus negociador» não encaravam esta evolução na concepção de Deus que ele levou a cabo: a busca do Deus da graça. Não era ainda concebível para aquele contexto cultural que «é possível conciliar a inocência com o sofrimento no ser humano amado por Deus»⁷⁴.

Como nos afirma Armindo Vaz, o autor bíblico quer mostrar que não se pode apontar Deus como causa do mal e do sofrimento, colocando na personagem de Job um esquema teológico e reflexivo que se vai traçar através do veículo da sua relação com Deus e da busca por Ele.

Fator muito importante também é a consciência que o autor põe em Job, de que não é necessária a sua anulação para que afirme Deus; ou seja, em Job passa a ser *o sofrimento do Homem amado por Deus*.

Revela-se, então, importante referir a revolta de Job contra Deus enquanto, expressão honesta da sua indignação e sofrimento, até mesmo quando pensou que Ele combatia contra

⁷³ Cf. ALMENDRA, Luísa – *Um debate sobre o conhecimento de Deus: composição e interpretação de Jb 32-7*, pp. 366-381.

⁷⁴ VAZ, Armindo – «O Deus de Job», p. 42.

si. O autor coloca Job a protestar contra Deus, questionando-O ao mesmo tempo que O aceita, bem como a invocá-Lo enquanto Juiz, mas com a absoluta consciência de que não tem sentido uma disputa com Ele, assim como também para si não tem sentido um afastamento de Deus: «a sua insatisfação teológica não o deslocou de Deus»⁷⁵.

Característica interessante de sublinharmos nesta revolta de Job contra Deus é o fato daquele nunca abdicar de si próprio, porque afirmar Deus não pressupõe renunciar a si, antes pelo contrário: é em Deus que o ser humano ganha sentido. É, pois, ao ver-se confrontado com esta verdade inabalável que Job se remete ao silêncio aceitando voluntariamente o Mistério Divino. Labor este muito acima de uma mera «condição paciente», é aceitar em toda a sua grandeza a pequenez do ser humano ao confrontar-se com o Absoluto de Deus.

Esta revolta de Job em relação a Deus assenta no principal motivo de não entender os parâmetros lógicos da ação divina, o que lhe provoca uma profunda contradição de sentimentos; por um lado, tem vontade de fugir d'Ele, vendo-O como seu carcereiro, por outro, tem vontade de entender a justiça divina impelido pelo amor de Deus. Esta justiça passa pelo facto de que Deus salva o Homem gratuitamente, não obstante os constantes apelos e orações de Job face à aparente distância e silêncio de Deus, o que se traduz numa enorme angústia. Ou seja, o projeto salvífico de Deus não pressupõe uma intercessão direta e mágica de Deus no sofrimento do Homem de forma a aliviar as suas penas. Para Job esta consciencialização é esmagadora espiritualmente.

É deste estado de angústia, segundo Armindo Vaz, que nasce uma nova perspetiva de Deus, que se revela precisamente na não satisfação dos anseios humanos sejam eles legítimos ou apenas caprichosos; é na mais profunda angústia e sofrimento que Job encontra Deus como refúgio. Há um salto na fé de Job que o faz entender que a questão fundamental não é o sofrimento nem a retribuição ou o castigo, mas sim a fé gratuita, o que significa, portanto,

⁷⁵ *Ibidem*, p. 44.

uma maturação da sua fé que o conduz a um encontro com Deus. É quando Job entra no silêncio que o autor coloca Deus a falar-lhe com a intenção de sublinhar a relação de «Deus para a pessoa», o que resulta não na resolução dos problemas de Job, mas numa nova imagem da presença de Deus.

O autor coloca Deus a contornar o problema do sofrimento para, etiologicamente, mostrar que essa não é a questão fulcral nem a realidade última. Mostra sim, que a razão humana não pode conceber o mistério de Deus: na criação não existe uma fórmula simplificada para o sofrimento e para o mal. Pelo contrário, tudo existe no mundo enquanto pura graça de Deus, onde o bem e o mal acontecem enquanto manifestação do amor divino:

«O sofredor é advertido a não tocar no mistério de Deus com a razão humana; é desafiado a mudar de orientação e a considerar a sua situação à luz do desígnio cósmico do seu Criador, onde o incongruente e o bizarro são tão próprios do seu estilo como o belo e majestoso»⁷⁶.

Deste raciocínio teológico do Autor brota a noção da «inutilidade de Deus», ou seja, o verdadeiro Deus só poderá ser «inútil» na medida em que ama gratuitamente e pede a mesma gratuidade no amor a Ele. A inutilidade pressupõe um despojamento das finalidades, o que resulta num viver mais autêntico, num fio condutor à plenitude. Como bem diz Tolentino Mendonça, «há uma ligação a Deus que nasce do imprestável e do inútil, e só daí»⁷⁷. Em Deus não há espaço para moedas de troca úteis ou funcionais: é refutada a lei de causa-efeito na medida em que a essência da relação com Ele terá de ser absolutamente desinteressada.

Gustavo Gutiérrez⁷⁸ afirma, assim, que é esta consciência esmagadora de que «Deus não serve para nada» que é revelada a Job no seu extremo abandono e na sua extrema fragilidade e que o impele a uma fé madura, a uma relação com Deus, que supera os limites

⁷⁶ *Ibidem*, p. 50.

⁷⁷ MENDONÇA, Tolentino – «O Elogio da Inutilidade». In *Encontros do Lumiar 2007-2008*. Lisboa: Ed. Monjas Dominicanas, 2008, p. 18.

⁷⁸ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo - *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1987, p. 28.

da vida humana e da natureza, sendo que o ato criador de Deus é ato de puro amor gratuito, logo, Job deverá amar Deus porque Ele já o amava.

A propositada ausência de resposta ao porquê do mal e do sofrimento antropológicos remete para a relação destes problemas com a questão da mortalidade e da finitude humanas, que pode ser compreendido pelo seguinte esquema: Deus na Sua infinita bondade criou o mundo e o Homem como graça e expressão de amor; no entanto, no ato criador as coisas ganharam autonomia e finitude; logo, o sofrimento e o mal humanos derivam da condição finita e nunca de Deus.

A conceção de Deus que radicalmente cai sobre Job após esta sua reflexão, é a de que Deus é amor gratuito, que não exige e que não se faz sequer perceber presente; não se compreende, não se vê e não se toca, apenas a fé o pode denunciar. E como a fé é condição proveniente do facto de se ser humano, nunca poderá ver Deus em todo o seu absoluto, pois está sempre agrilhoadada aos limites dessa condição. Por isto mesmo, a fé mais pura é aquela que admite o Seu mistério insondável.

Ainda segundo Gustavo Gutiérrez, é através do reconhecimento de Job de que nada pode fazer para compreender a lógica de ação de Deus que a sua fé ascende a uma conceção de Deus que passa pelo encontro pessoal: o ver a Deus. No entanto, esta não é uma ascese apenas respeitante ao mistério de Deus, mas também em relação ao próprio «mistério humano»; ou seja, na busca do verdadeiro Deus, o Homem alarga também os horizontes acerca da sua própria condição humana⁷⁹.

Como conclusão da obra, o autor coloca Job a ser recompensado de todo o sofrimento e angústia pela qual passou; no entanto, agora podemos entender que a chave de interpretação é a de que a fé pode ser recompensada, não a título de débito e crédito, mas sim como dom gratuito de Deus. A verdadeira relação com Deus nunca poderá ser baseada no «negócio», no

⁷⁹ Cf. *Ibidem*, p. 29.

«eu dou para que me dê». A questão que o autor coloca em foque é a da possibilidade de uma religião desinteressada, de um crer por nada⁸⁰.

Sabemos, por experiência, que as nossas desgraças provocam, por um lado, um voltarmo-nos sobre nós mesmos, por outro, fazem-nos perceber o eixo de relação com os outros e, principalmente, com Deus, que, no entanto, colocamos várias vezes a nosso serviço. Sabemos também que, se somarmos a essa situação de sofrimento o sentimento de injustiça, isso poder-se-á traduzir numa recusa à presença e existência de Deus, pela dificuldade de compreender o Seu amor numa vida imerecidamente castigada: «Todas as expressões do escândalo do mal convergem expressa ou tacitamente na negação de Deus. Em todos os planos do pensamento a conclusão é sempre a mesma: se o mal existe, Deus não existe»⁸¹. Estas situações limite resultam num questionamento radical de Deus. E é no seio deste questionamento radical que surge a possibilidade de O encontrar verdadeiramente.

Não há circunstância humana, na verdade, que nos coloque mais distantes da aceitação do amor gratuito de Deus do que a nossa própria experiência do sofrimento. Por isso, como é sugerido pelo autor do Livro de Job, se nessa situação limite um crente for capaz de viver a sua fé com desinteresse e encontrar a linguagem adequada para falar de Deus, então Ele pode verdadeiramente ser reconhecido pelo ser humano.

É impressionante verificarmos que é já avançada no Livro de Job a imagem de um Deus em relação com a pessoa, de um Deus que interpela e pede uma resposta humana. Uma imagem de Deus que se virá a confirmar cinco séculos mais tarde em Cristo. No entanto, a temática desta obra não é, de todo, algo aplicável apenas a determinados intervalos temporais na história da humanidade; ela reveste-se de uma intemporalidade que a coloca em diálogo com todo o ser humano sofredor em todos os tempos da história:

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 30-32.

⁸¹ FREITAS, Manuel da Costa – «Mal». In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasieira de Filosofia*. Lisboa/São Paulo: Ed. Editorial Verbo, 1999, col. 596.

«Job, enquanto figura emblemática, torna-se contemporâneo e irmão de todos os humanos na dor dramática, na sensação do abandono de Deus e no tímido diálogo com Ele. Pelo seu grito de protesto face a Deus por causa do sofrimento, Job é o porta-voz mais eloquente, incómodo e convincente da humanidade sofredora»⁸².

Ler a Bíblia tendo como ponto de partida as nossas inquietações mais profundas e urgentes, não só é lícito, como funda a experiência da comunidade cristã ao longo da história. Tal como nós lemos a Bíblia, a verdade é que ela também nos interpela: «A Palavra de Deus é viva e eficaz, mais cortante que uma espada de dois gumes. Penetra até à divisão da alma e do espírito, até as juntas e a medula. É capaz de julgar os pensamentos e as intenções do coração» (Job 4,12-13).

3.1.2. Novo Testamento: João e Paulo

a) João

O contexto em que nascem os escritos joaninos é, como sabemos, fortemente influenciado pela cultura helénica, onde o conceito de *pecado* não existe. Não é conhecido, na Grécia clássica, o *pecado* entendido como hostilidade e negação a Deus. Mas para a cultura judaica, outra grande influência para as comunidades joaninas, o conceito de *pecado* existe e é determinado pela Lei. Ou seja, a transgressão dos mandamentos da *Torah*, que manifesta a vontade de Deus, é *pecado*⁸³. É neste contexto que o autor do quarto evangelho vai elaborar a sua teologia do pecado, afirmando-o enquanto separação de Deus e recusa do Filho e enquanto culpa concreta do Homem: «Ma il peccato non è soltanto potenziale inclinazione dell'uomo, bensì sua colpa concreta e attuale, che produce separazione da Dio»⁸⁴.

⁸² VAZ, Armindo – O Deus de Job, p. 62.

⁸³ Cf. GRUNDMANN, W. – ἀμαρτάνω. In KITTEL, Gerhard, ed. lit.; FRIEDRICH, Gerhard, ed. lit. – *Grande Lessico Del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1965-1984, cols. 780-802.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 830.

Neste ponto procuramos uma breve síntese daquilo que é o pecado nos escritos de S. João, tema que não pode ser abordado sem que nos debrucemos no oitavo capítulo do Evangelho de S. João, bem como na Primeira Carta. Estes são, do conjunto dos escritos joaninos, os mais cruciais relativamente a esta temática. Veremos como neles se define e qual a abrangência do pecado.

O oitavo capítulo do Quarto Evangelho é chave fundamental para entendermos a noção joanina de *pecado*. É no contexto da relação controversa de Jesus com os judeus, enquanto seguidores da Lei de Moisés, que o autor vai explicitar mais detalhadamente esta noção, sendo que para ele, o facto de os judeus recusarem Jesus, não se deve apenas à Sua pessoa, mas também ao Seu testemunho e mensagem⁸⁵. E são precisamente estes dois temas, do testemunho e da mensagem, que nos permitem uma divisão do oitavo capítulo em duas partes distintas⁸⁶:

- a) Do versículo 1 ao 30, vemos que o pecado dos judeus é o não acreditar no testemunho que Jesus vem dar do Pai. Na Lei farisaica, para um testemunho ser válido, teria de ser dado por duas pessoas, e Jesus contrapõe a Lei dizendo que Ele dá testemunho de Si próprio e o Pai também d'Ele testemunha. Os judeus continuam sem acreditar e Jesus diz-lhes que, por isso, morrerão nos seus pecados.
- b) Do versículo 31 ao 59, Jesus afirma a Sua filiação e, num discurso forte, afirma que os Judeus não são filhos de Abraão como dizem, mas sim filhos do demónio que é o pai da mentira, por não crerem em n'Ele e na Sua mensagem. Este texto revela a enorme oposição de Jesus ao sistema religioso judaico.

Relativamente à definição de pecado, S. João vai utilizar o termo singular *hamartia*, ao contrário dos sinópticos que utilizam o plural *hamartiai*. Isto é interpretado pela exegese

⁸⁵ Cf. LOURENÇO, João – *Apontamentos das Aulas de Escritos Joaninos*. [Http://sca.lisboa.ucp.pt/twt/SITDIS_11C501120114](http://sca.lisboa.ucp.pt/twt/SITDIS_11C501120114), acedido 03/03/2012, 10:30.

⁸⁶ Cf. *Ibidem*.

como o entendimento de uma convergência de todos os pecados à questão essencial: a opção dos homens pelas trevas. «[...] A luz veio ao mundo, e os homens amaram mais as trevas do que a luz, porque as suas obras eram más.» (Jo 3,19)⁸⁷.

Ao contrário de Paulo, João não personifica o pecado como dono do mundo, mas sim como força diabólica e escravizadora da pessoa⁸⁸. Assim, nos textos joaninos, o pecado é condição geral do Homem, mesmo do Homem cristão; isso vemos claramente em 1 Jo 1, 8: «Se dissermos que não temos pecado, nós mesmos nos enganamos, e não há verdade em nós», e isto mesmo para o Homem cristão que está tanto sob esta condição geral de pecado da humanidade, como sujeito aos pecados pessoais, que o Autor designa então com o termo plural (1 Jo 1, 9) – só Jesus está isento de pecado.

João, apesar de não definir propriamente o pecado no IV Evangelho, caracteriza-o enquanto «iniquidade» (*anomia*)⁸⁹: «Todo o que comete pecado, comete também uma iniquidade, porque o pecado é uma iniquidade» (1 Jo 3-4). Isto, no entanto, não significa que João se coloque em defesa da Lei, significa sim, que o novo povo de Deus, guiado pelo Espírito, possui uma moral já não regulada pela Lei, mas sim pela fé e pelo amor.

Outra definição, embora indireta, do Autor do IV Evangelho para o termo pecado é *adikia*, ou seja, *injustiça*⁹⁰. Esta *injustiça* é realçada por João enquanto *o injusto para Deus* significa um atuar incoerente com os Seus projetos, com o Seu querer para o Homem.

João afirma que aquele que cede ao pecado se manifesta filho do diabo (1 Jo 3, 8-10), adversário de Cristo e, por isso mesmo, torna-se escravo (8, 34). Mas a que se refere este estado de escravidão? Há quem responda: «ao pecado». Mas alguns exegetas são de opinião que este é um acrescento posterior ao texto, baseado em Rom 6, 16-20, sendo que a referência

⁸⁷ Cf. DORADO, Guillermo – *Moral y existencia cristianas en el Evangelio y en las Cartas de Juan*. Madrid: Instituto Superior de Ciencias Morales, 1989, p. 57.

⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p. 58.

⁸⁹ Cf. *Ibidem*.

⁹⁰ Cf. DORADO, Guillermo G. – *Moral y existencia cristianas en el Evangelio y en las Cartas de Juan*, p. 58.

original que o Autor queria explicitar seria que a este estado de escravidão estaria subentendido Satanás – e aqui João não se refere a qualquer pecado, mas ao de incredulidade e enfrentamento de Jesus – o que se reflete na ação dos judeus que leva à morte de Jesus, porque a Sua palavra não chega a eles: «[...] mas procurais matar-me, porque a minha palavra não penetra em vós.» (Jo 8, 37).

Segundo a opinião de vários exegetas, a expressão utilizada por João «fazer pecado» deve ser entendida não num contexto ético, mas sim num sentido de decisão escatológica.

João, ou o autor do Quarto Evangelho, não define especificamente o pecado, mas denuncia, com a utilização do singular, as atitudes e situações de culpa perante a fé.

A abrangência do pecado em S. João estende-se em três planos: o *mundo*, a *morte* e a *mentira*. Assim, pecado é a condição a que o mundo está sujeito (Jo 1,29), a que está submetido o todo da humanidade, sobretudo aqueles que rejeitam Jesus e desconhecem o Pai: «Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu.» (Jo 1, 10). Este «mundo» aqui referido alude, segundo as tradições judaicas, ao mundo que se encontra submetido ao poder de Satanás (Jo 12, 31; 14, 30; 16, 11; 1 Jo 5, 19), «mundo» que recusa acreditar na missão de Cristo (Jo 16, 8-11). Este mundo que o autor do Quarto Evangelho refere desconhece também o Espírito: «[...] o Espírito da Verdade, que o mundo não pode acolher, porque não o vê nem o conhece» (Jo 14, 17). Mas é o Espírito que «estabelecerá a culpabilidade do pecado» (Jo 16, 8).

Este *mundo pecador* refere-se primeiramente aos judeus de Jerusalém que Jesus coloca enquanto pertencentes à «ordem de baixo» (Jo 8, 23), que se recusam a acreditar em Jesus e, por isso, permanecerão e morrerão no pecado (Jo 8, 21 e 9, 41). João afirma mesmo que os judeus que não creem n'Ele são filhos do diabo e querem realizar os desejos do pai da mentira (Jo 8, 44), e acusa-os de cegueira voluntária (Jo 9, 41) e de serem ladrões e assaltantes (Jo 10, 1-8), aludindo aqui aos métodos por eles utilizados para submeterem a si o

povo. É então na oposição contra Deus, que se manifesta o carácter demoníaco do pecado. A vinda de Cristo revela o pecado como um ódio contra Deus, o que se traduz numa divisão entre os homens.⁹¹

Os judeus, ao entregarem Jesus, vêm a sua culpa superar a de Pilatos (Jo 19, 11) que atuava submetido a uma autoridade e não à sua própria vontade.

Relativamente aos discípulos, encontramos ao longo do Quarto Evangelho e da Primeira Carta, várias referências à sua não pertença ao mundo (Jo 15, 19 e 17, 4); eles não participam no pecado da incoerente ordem terrestre: «Todo aquele que nasceu de Deus não comete pecado, porque sua semente permanece nele; ele não pode pecar porque nasceu de Deus» (1 Jo 3, 9). No entanto, são envolvidos pela atmosfera do mundo – estão no mundo – logo não lhes é possível manterem-se alheios a todo o pecado. A realidade do pecado não está circunscrita ao mundo descrente; ela também se faz sentir na existência cristã, também nela é possível dar-se o caminhar nas trevas. João diz-nos isso em 1 Jo 1, 6-10.

A impecabilidade humana é algo que não existe fora da palavra de Cristo e do amor aos irmãos (1 Jo 2, 9-11), e a condição real dos pecados próprios, é algo que também importa reconhecer, para além da condição pecadora em geral⁹².

A diferença entre o mundano e o cristão está em que este se sabe perdoado e purificado por Deus, pelo reconhecimento dos seus pecados: «Se confessarmos nossos pecados, ele, que é fiel e justo, perdoará nossos pecados e nos purificará de toda a injustiça» (1 Jo 1, 9). Esta é uma característica muito própria de João, ou seja, a união com Deus requer um comportamento desligado do pecado, o que é mais ou menos habitual, mas o autor do Quarto Evangelho afirma também que esta união com Deus é compatível com a saída do crente num pecado.

⁹¹ Cf. GRUNDMANN, W. – ἀμαρτάνω. In KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard – *Grande Lessico Del Nuovo Testamento*, col. 831.

⁹² Cf. DORADO, Guillermo G. – *Moral y existencia cristianas en el Evangelio y en las Cartas de Juan*, p. 59.

No que respeita ao plano do pecado enquanto *morte*, vemos uma distinção entre o pecado que não conduz à morte e um pecado que conduz à morte (1 Jo 5, 16 ss). Esta morte de que fala João não é a morte física, a morte em oposição à vida, mas sim a morte eterna que significa a exclusão da vida divina, sem no entanto negar a possibilidade do arrependimento ou do perdão de Deus e de Cristo que morreu para que os nossos pecados fossem perdoados: «Meus filhinhos, isto vos escrevo para que não pequeis, mas se alguém pecar, temos como advogado, junto do Pai, Jesus Cristo, o Justo.» (1 Jo 2, 1)

João constantemente se refere à morte na sua aceção metafórica e teológica, isto é, enquanto carência e cessação da vida divina, a que a sua ausência origina a morte que afeta o todo do Homem, todo que não se limita à sua existência no *kayrós*.

Já nos profetas vemos a morte espiritual enquanto o resultado do afastamento de Deus, e João transpõe esta conexão para Jesus: a *morte espiritual* é para João a situação de quem não aceita Jesus pela fé ou que não é fiel a essa fé. Permanecer nessa atitude leva a *morrer no pecado*: «Disse-vos que morrereis em vossos pecados, porque se não crederdes que Eu Sou, morrereis em vossos pecados» (Jo 8,24). Pelo contrário, os que acolhem a mensagem de Jesus, jamais saberão o que é a morte, mesmo quando a conhecerem fisicamente: «Disse-lhe Jesus: Eu sou a ressurreição. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá» (Jo 11, 25). A morte, nos textos joaninos, consiste então na desunião de Deus, fonte da vida, transmitida por Jesus.

Em resumo, a morte espiritual está na carência de fé em Jesus, carência por recusa à Sua mensagem, ou carência por infidelidade do cristão que em certo momento já crera.

Não só pelo contexto geral do pensamento joanino, mas também por sua explícita declaração, essa fé em Jesus, consoante viva ou não, significa a vida ou a morte, respetivamente. Esta fé em Jesus é regulada pelo amor vivido na relação com os irmãos. Esta

é que é a verdadeira morte para João; a que significa a privação e a perda da existência em Cristo: «[...] el “divino aliento vital” que constituye la suprema vida: la eterna»⁹³.

Nos escritos joaninos não é frequente o substantivo «mentira» (*pseudos*), aparecendo apenas uma vez no Evangelho, em Jo 8, 44 e duas vezes na Primeira Carta, em 1 Jo 2, 21 e 2, 27. No entanto, João expressa-o em variadas formas gramaticais como por exemplo no verbo *mentir*: «Se dissermos que estamos em comunhão com ele e andamos nas trevas, mentimos e não praticamos a verdade» (Jo 1, 6). O adjetivo *mentiroso*, João usa-o para se referir ao diabo: «é mentiroso e pai da mentira» (Jo 8, 44). Os judeus, por serem «filhos do diabo», assemelham-se e não creem em Jesus, que diz a verdade (Jo 8, 45). Assim, segundo o autor do Quarto Evangelho, quem nega Jesus é *mentiroso* (1 Jo 2, 22).

Tal como o sentido universal, João entende a mentira enquanto antítese da verdade, mas com o acrescento teológico do sentido de voluntária oposição a Deus e, consequentemente, ao Pai. E esta é uma aceção que remonta aos profetas, para quem o viver afastado de Deus por infidelidade e/ou idolatria, era viver na mentira e no engano.

O autor do Quarto Evangelho entende a verdade e a mentira em relação à economia da salvação de Deus Pai, em Jesus Cristo. A mentira é vista como incoerência entre aquilo que se afirma crer e os atos concretos na existência. Não é no sentido axiológico, ou da ética humana, que João entende o tema da verdade e da mentira, embora não possamos afirmar que este horizonte não está englobado ou é menosprezado. No entanto, a mentira no contexto evangélico da fé em Cristo, incorre na pena da impossibilidade de nos gloriarmos em amar a Deus, e isto é um facto que vai muito além das consequências da mentira humana, que é decerto também ela uma falha na coerência entre o pensamento e os gestos do Homem, e a fé em Cristo pressupõe sempre a conformidade entre o pensamento e o ato.

⁹³ *Ibidem*, p. 56.

João afirma ainda, neste contexto do pecado enquanto *mentira*, que o diabo, ou a negação de Deus, é o *pai da mentira*, o que é algo peculiarmente joanino. O autor afirma que é do diabo que provém a mentira, que relativamente aos judeus significava negar Jesus. Na Primeira Carta o autor refere-se à mentira enquanto algo contraditório com o amor de Deus e com a fé em Cristo, e contrário ao Espírito.

Posto isto, é-nos então já possível concluir que São João entende o pecado enquanto uma recusa declarada do Homem a Deus, recusa esta que se personifica como o mundo que se opõe ao Espírito, como a morte que no contexto espiritual surge pelo pecado ao interromper a relação de amizade do Homem com Deus que é sinónimo de vida, e como mentira, em que o pecado aparece enquanto opção livre e voluntária de oposição a Deus.

c) Paulo

Em São Paulo, a forma como o pecado é abordado tem muito a ver com a sua própria experiência pessoal e existencial.

Há, no Novo Testamento, mais de trinta expressões que convergem para a noção de pecado; só nos escritos paulinos podemos encontrar vinte e quatro. Segundo L. Morris, não é quase usada a expressão de «culpa» no sentido psicológico. No entanto, São Paulo deixa bem evidente que as pessoas que cometem pecado são pessoas culpadas. Contudo, apesar de São Paulo falar abundantemente acerca do pecado, não significa que o seu discurso se revista de um carácter pessimista e demasiado moralista, até porque, na sua linha de pensamento, ressalta que o mal que o Homem faz é, acima de tudo, uma barreira para a relação de amizade com Deus e que Cristo nos veio resgatar do pecado. Daí que o crente nada tenha a temer⁹⁴.

⁹⁴ Cf. MORRIS, L. – «Sin, Guilt». In HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph; REID, Daniel – *Dictionary of Paul and his letters*. Leicester: Intervarsity Press, 1993, p. 878.

Paulo trata longamente o tema do pecado na Carta aos Romanos, sendo várias as expressões utilizadas para tal: *hamartia* como sinónimo de «pecado» (aparece 48 vezes); *paraptōma* como sinónimo de «transgressão» (aparece nove vezes); *hamartanō*, o verbo pecar (aparece sete vezes); *hamartōlos* sinónimo de «pecador» (aparece quatro vezes); *kakos* como sinónimo de «mau» (aparece quinze vezes) e *adikia*, sinónimo de «injustiça» (aparece sete vezes). Este vasto conjunto de expressões, usado tão frequentemente, não encontra paralelo em todo o Novo Testamento; contudo, Paulo não chega a definir propriamente *pecado* mas, ao contatamos diretamente com o texto, facilmente concluímos que, como afirma L. Morris:

«Paul [...] does not see it as a primarily an offense against other people; for him sin is primarily an offense against God (cf. Rom 8:7; 1 Cor 8:12). The disruption of a right relationship with God has its results in hindering right relationships with people, but it is the offense against God that is primary»⁹⁵.

Relativamente à queda da humanidade, Paulo não se detém muito na reflexão acerca da origem do mal, apenas a descreve brevemente em 2 Cor 11, 3; todavia, o Apóstolo dá bastante atenção à figura de Adão. Em Rom 5, Paulo deixa claro que aceita a verdade de que, na origem da criação, o pecado não fazia parte dela, mas sim que ele foi trazido por Adão e se espalhou ao resto da humanidade: «[...] muitos morreram por causa da transgressão de um só homem [...]» (Rom 5,15). É importante perceber que Paulo não considera o pecado como algo inerente à natureza do Homem criado por Deus, daí que o ato de Adão (entenda-se aqui o primeiro ato de pecado da *historia humanitatis*) assuma um tão sério relevo. Paulo também defende a universalidade do pecado: «Não há nenhum justo, nem um sequer» (Rom 3, 10), ou seja, o pecado é algo que se abate sobre toda a humanidade⁹⁶.

Um texto crucial na teologia paulina acerca desta temática é Rm 5, 12-19. A interpretação dada a este texto pelo Concílio de Trento tornou-o num dos textos clássicos sobre o pecado original (DZ 789), apesar do Concílio impor uma leitura historicista do texto,

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 878.

justificando que «a Igreja sempre o entendeu assim». No entanto, hoje sabe-se que esta é uma clara influência agostiniana e esta tese já não se mantém na exegese contemporânea. Santo Agostinho leu uma versão latina do texto grego, versão essa que hoje se reconhece como não estando correta: a expressão grega *ef' ô pantes hemartôn*, traduzida no latim por *in quo omnes peccaverunt* (no qual todos pecaram) faz com que Agostinho interprete *in quo* referente ao pecado de Adão, daí que conclua haver uma inclusão de todos os homens no pecado de Adão, que, enquanto pai da humanidade, lhe transmite a sua herança do pecado.

Sem, no entanto, aludir diretamente ao pecado original, São Paulo estabelece um claro paralelismo entre os pecados pessoais e o pecado de Adão: «Porque, como pela desobediência de um só, muitos se tornaram pecadores, assim também pela obediência de um só muitos se tornarão justos» (Rm 5, 19). Note-se, contudo, que em São Paulo, Adão não é necessariamente histórico, mas uma representação literária que afirma que a nossa disposição universal ao pecado, remonta às origens (e repare-se que dizer *origens* não é o mesmo do que dizer *origem*) da própria humanidade.⁹⁷ Outra questão que aqui importa sublinhar, é a noção paulina de que o Homem é pecador também pelos outros e não apenas por si próprio, *id est*, o Homem é como que vítima de uma certa solidariedade que o constitui em antifraterno, solidariedade esta que, remontando ao início da história humana, faz com que cada pecado cometido individualmente por cada pessoa, dê assim continuidade a esse pecado originário cometido no início.

No capítulo sete da Carta aos Romanos, Paulo descreve o estado em que vive o Homem caído, *condenado à morte e escravo do pecado*. O Homem cai numa situação de fraqueza, consequência do pecado, que São Paulo muito bem descreve na expressão «Não faço o bem que quero e cometo o mal que se me apresenta.» (Rom 7, 19-21). Há aqui um paralelo que podemos estabelecer, o de Paulo com Eurípedes, que afirma que sucumbe ao

⁹⁷ Cf. BUR, Jacques – *Le Péché originaire: que l'Église a vraiment dit*, p. 59.

mal, sabendo que o vai fazer, mas o desejo é mais forte e irresistível. Aqui mora a causa da infelicidade humana.

Quanto aos efeitos resultantes da causa que é o pecado, São Paulo, tal como São João, acentua a ligação entre *pecado* e *morte*, afirmando que a morte veio através do pecado para todos, uma vez que todos pecaram (Rom 5, 12), representados em Adão. Neste sentido, também a morte de Jesus está, para Paulo, intimamente ligada ao pecado em dois aspetos: primeiro, porque foi através do pecado do Homem que Jesus morreu na cruz, depois, porque a Sua morte veio, enquanto manifestação do amor divino, para libertar o Homem desse mesmo pecado: «Porque Cristo, estando nós ainda fracos, morreu a seu tempo pelos ímpios» (Rom 5, 6)⁹⁸.

Algo também patente em São Paulo é a noção de *escravidão*, associada ao pecado, não havendo liberdade no ato de pecar, embora o sujeito ativo do pecado acredite estar agindo livremente⁹⁹. Assim, também nos escritos paulinos encontramos o surgimento do abismo entre o Homem e Deus como consequência do pecado: «Eles estão obscurecidos no entendimento e separados da vida de Deus [...]» (Ef 4, 18). No entanto, este não é um afastamento apenas de Deus, mas também do próximo, uma vez que a relação com os outros também fica gravemente afetada: o Homem torna-se antifraterno.

Segundo James Dunn¹⁰⁰, há, nos textos paulinos, três principais consequências a apontar para o pecado. A primeira, podemos entendê-la segundo este Autor, como um *extravio da religião*; isto porque o pecado, ao refletir a tentação humana de ser como Deus, aspirando ao controlo e ao poder, origina uma perversão da condição criatural do Homem, enfraquecendo radicalmente a relação com Deus de acordo com a Sua vontade original.

⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 59.

⁹⁹ Como já vimos quando abordámos o pecado enquanto «mentira» em São João, também São Paulo partilha a ideia de ilusão de liberdade adjacente ao ato de pecar.

¹⁰⁰ Cf. DUNN, James – *The Theology of Paul the Apostle*. Michigan / Cambridge: William B. Eedmans Publishing Company, 1998, pp. 144 ss.

Perdido o sentido da relação com Deus, perde-se o sentido do verdadeiramente religioso, o que origina a busca da própria glória, bem como a idolatria e a adoração de falsos deuses.

Em segundo lugar, Dunn evidencia a *auto-indulgência*. Isto é, viver na independência completa de Deus, facilmente conduz a uma busca permanente e incessante pela auto-satisfação, podendo esta tornar-se mesmo escravizante para o Homem, que passa a conceber como seu sentido último, satisfazer os seus apetites naturais e/ou animais. São Paulo alerta para a transformação da *epithymia* de algo cujo caráter é neutro ou positivo, em algo que é prejudicial; a esta transformação Paulo chama *pecado*. O Apóstolo refere, por diversas vezes, o perigo de que o Homem se torne escravo dos seus desejos e paixões.

Em terceiro e último lugar, James Dunn apresenta como consequência do pecado em São Paulo, precisamente *os pecados*. Ou seja, em consequência de um só pecado, vêm pecados atrás de pecados. Isto porque, quando o Homem se vê abandonado em si próprio e «livre» de Deus, a sua mente torna-se incapaz de discernir as bases para uma boa decisão no agir, o que gera aquilo que Paulo acusa ser uma quebra nas relações do Homem com Deus, mas também com o seu próximo, como por exemplo, os atos de inveja, ciúme, ganância ou despeito. É neste sentido que Paulo afirma que atrás de um ato moralmente mau, vêm sempre mais atos maus: pecado gera pecados.

Muitas das interpretações contemporâneas dos escritos paulinos, revestem-se de uma forte crítica à sua «demasiado moralista» teologia do pecado, em que o Apóstolo dá demasiado relevo à conceção concreta dos atos de pecar, principalmente nas longas listas classificativas *do que é pecado* presentes na Carta aos Gálatas. No entanto, uma leitura mais atenta e contextualizada, mostra que S. Paulo vê o pecado não apenas num contexto carnal, embora ele afirme que o pecado sexual, por exemplo, é um pecado contra o próprio corpo (1 Cor 6, 18), mas num contexto espiritual em que a carne se opõe ao Espírito. Daí que S. Paulo

fale também na inveja ou na inimizade enquanto pecados do Homem que se opõem ao Espírito. O pecado é, assim, para S. Paulo, uma realidade que envolve o todo do Homem¹⁰¹.

São Paulo põe o pecado numa perspetiva da *historia salutis*, em que Cristo aparece em contraposição a Adão na história do pecado no mundo. Instaure-se assim uma «nova ordem»¹⁰², onde Cristo é o Novo Adão (1 Cor 15, 45-49), que vem resgatar a humanidade do pecado introduzido na sua história pelo primeiro Adão. Daí que, como nos diz Joaquim Carreira das Neves¹⁰³, a «justiça» não se compreenda sem a «justificação», que nada mais é do que o processo pelo qual Deus nos torna justos. Deus torna-nos, assim, justos em Jesus Cristo, o Novo Adão, que é entregue enquanto sacrifício de expiação (Rom 3, 26), sendo sempre Deus o Autor dessa mesma justificação. É nesse sentido que São Paulo afirma que o crente nada tem a temer:

«Só o homem que aceita ser filho de Deus e, conseqüentemente, «filho da aliança» entende esta linguagem [da «justificação»]. O mesmo é dizer, só o homem que aceita ser pecador frente à santidade entende este acto divino de justificação que, em última instância, é um acto de *salvação*»¹⁰⁴.

¹⁰¹ Cf. MORRIS, L. – «Sin, Guilt». In HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph; REID, Daniel – *Dictionary of Paul and his letters*, p. 879.

¹⁰² CERFAUX, L. – *Itinerário Espiritual de S. Paulo*. Lisboa: Sampedro Editora, 1969, p. 137.

¹⁰³ Cf. NEVES, Joaquim – *São Paulo dois mil anos depois*. Barcarena: Editorial Presença, 2011, p. 87.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 88.

3.2. O pecado na Exortação Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*.

Reconciliatio et Paenitentia, a Exortação Apostólica de João Paulo II que surge na sequência da VI Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos de Outubro de 1982, é o documento do Magistério que mais incidentalmente se debruça sobre a questão do pecado, e que vem sugerir, a partir da sua publicação, novos caminhos para a reflexão do tema do pecado e reconciliação e do sentido teológico destes.

A Exortação começa com uma introdução que, além de contextualizar e explicar a origem do documento em si, aponta para os problemas do mundo contemporâneo, um mundo com «nostalgia de reconciliação», e dá uma sumária definição de *penitência*, conceito este intimamente ligado à reconciliação, e que nos interessa aqui abordar, enquanto proposta de resposta da fé cristã face à realidade do *mal moral*, mormente e segundo a denominação cristã, *do pecado*. A penitência é então entendida na perspetiva da teologia cristã, enquanto *ascese*, o que significa que é:

«[...] o esforço concreto e quotidiano do homem, amparado pela graça de Deus [...] por superar em si mesmo o que é *carnal*, para que prevaleça o que é *espiritual*; e esforço por se elevar continuamente das coisas *cá de baixo* para as *lá do alto*, onde está Cristo»¹⁰⁵.

Com isto, João Paulo II quer afirmar que a reconciliação do Homem com Deus, com o próximo e consigo mesmo, pressupõe que se supere o pecado, entendendo-se este último, como temos vindo a refletir neste terceiro capítulo com a Sagrada Escritura, como afastamento e rutura da amizade do Homem com Deus. No entanto, esta superação do pecado necessária, só é possível através da conversão e da transformação interior do Homem, que se torna visível na sua própria vida através de *atos* e *gestos*. Só através desta transformação

¹⁰⁵ JOÃO PAULO II – *Reconciliação e Penitência*. Exortação Apostólica Pós-Sinodal. Braga: Editorial A. O., nº X.

interior é possível superar os males humanos, com vista à paz, à concórdia e à fraternidade na sociedade humana.

Na primeira parte da Exortação, o Papa João Paulo II sublinha a conversão e a reconciliação enquanto tarefa e empenho da Igreja, e fá-lo partindo de um extenso comentário à parábola do Filho Pródigo, construindo uma vasta reflexão teológica acerca do sentido da reconciliação.

A segunda parte da Exortação, aquela onde nos deteremos mais demoradamente na nossa reflexão, sob o título «o amor maior do que o pecado», trata primeiramente da situação dramática do Homem que se encontra submetido ao mal do pecado, uma vez que esta é uma realidade que abarca todo o Homem na sua integralidade, tal como nos diz São João, «se dissermos que não temos pecado, enganamo-nos a nós próprios»¹⁰⁶. No entanto, como afirma João Paulo II, o reconhecimento do próprio pecado é «o princípio indispensável do retorno a Deus»¹⁰⁷; só através de uma análise profunda ao interior de si, ao reconhecer a sua condição de pecador, é possível iniciar o caminho de volta a uma vida convertida e reconciliada, onde os atos espelhem isso mesmo, uma vez que, como afirma o Papa, o pecado e a conversão não se tratam apenas em termos abstratos.

É este sentido de profunda análise antropológica de reconhecimento da própria capacidade de fazer o mal, que é imprescindível à conversão, e é precisamente aqui que a Igreja intervém através da penitência como ministério de reconciliação. Note-se aqui a importância da ordem dos acontecimentos: o Homem, ao olhar-se bem no seu interior, reconhece o erro e deseja profundamente repará-lo; ou seja, há aqui uma conversão do estado de pecador que não quer continuar a sê-lo, pelo que, através do ministério da reconciliação, *faz penitência*, ou seja, manifesta o seu arrependimento e o seu desejo de desapego do mal e de reencontro consigo e com Deus na certeza do Seu perdão e do Seu amor que é justo e fiel.

¹⁰⁶ 1 Jo 1, 8.

¹⁰⁷ JOÃO PAULO II – *Reconciliação e Penitência*, 13.

Esta é a grande proposta da fé cristã dirigida a todos os homens, uma vez que toda a humanidade carece do encontro consigo, com o próximo e com Deus.

O capítulo primeiro da *Reconciliatio et Paenitentia* fala-nos do pecado enquanto desobediência a Deus, ou seja, a vontade do Homem edificar uma sociedade à margem de Deus, excluindo-O por se opor aos Seus mandamentos, numa atitude de quase rivalidade com Ele, atitude esta que espelha a pretensão humana de «ser como Deus». Isto é-nos apresentado tanto na narração do primeiro pecado no Éden, como na narração de Babel, sendo que nesta última, a exclusão de Deus aparece mais sob a forma de esquecimento e indiferença, não deixando por isso de ser *exclusão*, pois é, também desta forma, um corte na relação do Homem com Deus. Como afirma João Paulo II a este propósito, *exclusão de Deus, rutura com Deus e desobediência a Deus* são aspetos de pecado que têm acompanhado toda a história humana e que podem até chegar à própria negação da existência de Deus, como é o caso do fenómeno do ateísmo.

Assim, desta rutura dramática do Homem com Deus, surge, enquanto consequência, a rutura ou divisão entre os homens: a inimizade que surge entre Adão e Eva que se revela nas mútuas acusações; o irmão que tira a vida ao irmão; a desagregação da família humana... Estas consequências do pecado espelham algo de inegável e frequentemente observável na psicologia humana: o pecado gera uma contradição e um conflito no íntimo da pessoa, que a desequilibra, e gera, inevitavelmente, uma quebra na sua relação com os outros. João Paulo denomina-o como *dupla ferida* que o Homem «pecador abre no seu próprio seio e na relação com o próximo»¹⁰⁸. E é neste sentido que o Papa afirma que se pode falar em *pecado pessoal* e *pecado social*: «[...] todo o pecado sob um aspecto é *pessoal*, e todo pecado sob um outro aspecto é *social*, enquanto e porque tem também consequências sociais»¹⁰⁹. Isto no sentido de que, como já vimos quando abordámos a perspectiva ontológica do pecado, ele é sempre um

¹⁰⁸ JOÃO PAULO II – *Reconciliação e Penitência*, 15.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

ato da pessoa, independentemente das condicionantes subjacentes a esse mesmo ato. Ou seja, um sujeito pode ser impelido ou pressionado por um fator externo a si, ou mesmo a hábitos ou tendências relativos à sua condição pessoal; no entanto, o ato é o ato.

Embora os condicionantes possam em alguns casos atenuar a responsabilidade e a culpabilidade, não podemos ignorar que a liberdade é inerente ao Homem; daí que João Paulo II afirme a este respeito que «não se pode ignorar esta verdade [a da liberdade humana], para descarregar nas realidades externas – as estruturas, os sistemas, os outros – o pecado de cada um»¹¹⁰. Neste sentido, fazer desaparecer a liberdade do Homem ao desresponsabilizá-lo de uma culpa que é pessoal e intransmissível, faz também desaparecer a dignidade humana que se espelha na virtude do ato responsável. Podemos assim dizer que a liberdade e a dignidade do Homem são diretamente proporcionais, sendo que isto, bem entendido, seria o quanto bastasse para que qualquer ato humano comportasse em si o melhor possível.

O caráter social do pecado advém, primeiramente, do fato de que, através da solidariedade humana, o pecado de cada Homem se reflete e atinge, de alguma forma, outros Homens. Assim, todo o pecado não apenas diz respeito àquele que o comete, mas atinge também, em maior ou menor grau, parte (ou partes) do todo que compreende a família humana, neste sentido podemos afirmar que todo o pecado possui o caráter de *social*.

Uma outra aceção deste termo é a aplicada ao pecado que incorre diretamente contra o próximo e, por isso, ofende a Deus; e, por último, o *pecado social* respeita também às relações ente as várias comunidades humanas (a luta de classes, as guerras, são um *mal social*).

Assim, como nos diz João Paulo II, é *social* todo o pecado contra o amor ao próximo, contra a justiça, contra os direitos da pessoa humana (contra a vida, contra a liberdade, contra a dignidade e contra a honra) e contra o bem comum (por ato ou por omissão).

¹¹⁰ *Ibidem*, 16.

Algo que importa ainda referir relativamente ao *pecado social*, é que, apesar de em certos casos a expressão adquirir um carácter analógico, dada a dificuldade em atribuir responsabilidade concreta porque as causas são quase sempre anónimas, complexas e nem sempre identificáveis. Isto não significa que se deve subestimar a responsabilidade individual de cada pessoa, nem eliminar ou diluir o *pecado pessoal* em prol da culpa e responsabilidade social: «No fundo de cada *situação de pecado*, encontram-se sempre pessoas pecadoras»¹¹¹.

Outra questão que João Paulo II aborda neste documento é a da gravidade do pecado, sendo que esta é uma dimensão sobre a qual a Igreja se tem debruçado longamente.

Como já vimos ao abordarmos a noção de *pecado* nos escritos joaninos, São João fala de um *pecado que leva à morte* em oposição a um *pecado que não leva à morte*¹¹², sendo que, esse *pecado que leva à morte* resulta da rejeição de Deus e da Sua graça. Considerando assim, quanto à *matéria do pecado*, a morte enquanto rutura radical da relação com Deus que é vida, podemos então entender a ligação à ideia da gravidade do ato objetivo. Daí que, tanto na doutrina como na pastoral, se identifique o *pecado grave* com o *pecado mortal*. Logo, uma matéria grave enquanto objeto, simultaneamente a um consentimento livre e deliberado, constituem aquilo a que se chama de *pecado mortal*. É neste sentido, que se deve entender a dimensão e classificação do pecado.

Se, por um lado, esta classificação e distinção das categorias do pecado ajudam a não entrar num esquema demasiado moralista em que «tudo é pecado», como se já observou no passado, por outro, também lançam o desafio ao Homem contemporâneo para refletir acerca dos próprios atos, do uso da própria liberdade e da sua relação com o seu próximo. Sendo esta uma linguagem particularmente cristã, não deixa de ser um desafio e uma interpelação também para o não crente que possua a honestidade intelectual que lhe permita refletir sobre este tema.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Tal como já referimos anteriormente, entende-se morte no sentido espiritual.

Há, sem dúvida, situações de extrema complexidade em que se torna bastante difícil discernir a imputabilidade objetiva do sujeito atuante sobre as quais é necessária uma análise prudente. Isto dá-se no caso das questões que envolvem a esfera psicológica; no entanto, esta obscuridade resultante destes fatores, não pode servir como atenuante daquilo que realmente é o sentido do pecado, isto é, não podemos fazer da exceção a regra.

4. O mal moral na perspectiva teológica: culpa e reconciliação

4.1. A culpa enquanto questão teológica

Como já tivemos a oportunidade de ver no primeiro capítulo, a culpa é o produto de uma falta na qual se encontram envolvidas quer a vontade, quer a consciência. A culpa, como afirma Aurelio Fernández «(...) es uno de los conceptos basicos de la conducta humana y de las realidades esenciales de la ciência moral»¹¹³.

Ora, como vimos, a culpa possui, para além da dimensão psicológica e ética, uma dimensão religiosa que a envolve em toda a sua estrutura. A culpa pressupõe sempre uma ordem anterior a ela, ordem esta na qual o Homem se encontra inscrito e que pode assumir a forma de sociedade, da própria natureza humana ou mesmo a lei de Deus. A culpa antevê sempre uma transgressão a uma determinada ordem previamente imposta¹¹⁴.

Outro fator inerente ao princípio da culpa é a consciência e a liberdade no ato. Como também já abordámos, só podemos falar de *pecado* se pudermos verificar no sujeito o conhecimento e a liberdade da vontade e do próprio ato.

Assim, a experiência religiosa (e também ética) da culpa «(...) vem acompanhada dos índices da liberdade-obrigação e da alteridade transcendência»¹¹⁵. Há, portanto, uma dupla relação do mal com a liberdade e com a obrigação. A relação destes dois pressupostos com o *re-conhecimento* do próprio ato, constituem aquilo que é a experiência autêntica da culpa, é o dizer «eu fiz assim mas poderia ter feito de outro modo».

¹¹³ FERNÁNDEZ, Aurelio – «Culpa». In *Diccionario de Teologia Moral*, p. 326.

¹¹⁴ Cf. FIDALGO, António – «Culpa». In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol.1, cols. 1252-1253.

¹¹⁵ TEIXEIRA, Joaquim – «Dimensão Escatológica do Mal: Significado da Pena. Notas em torno da fenomenologia, filosofia e teologia do mal». In *Didaskalia*. Lisboa: vol. 17, nº 2 (1987), p. 311.

Ao contrário da dimensão psicológica, em que a culpa aparece como apenas mais um sentimento humano ou como sintoma de uma patologia, no horizonte moral o sentimento de culpa reflete uma condição moral saudável e responsável, em que o sujeito assume a responsabilidade da sua má ação. Nesta medida, na dimensão teológica, a culpabilidade não tem de ser sinónimo de doença ou enfermidade, mas, pelo contrário, pode manifestar-se enquanto sinal de uma vida psíquica saudável e de uma nobre conduta moral¹¹⁶.

Aurelio Fernández fala num duplo pressuposto ao qual o Homem pode estar sujeito e que pode dar origem a situações patológicas resultantes da vivência interior da culpa. Um deles sucede quando o sujeito se depara com um enfraquecimento da própria liberdade, em que se sente impotente para evitar o mal e entra em profunda depressão. Outro, sucede quando o sujeito se vê imerso na própria culpa e se deixa esmagar por ela, não encontrando saída¹¹⁷.

Ora, este duplo pressuposto, segundo a opinião do mesmo autor, não se observa no seio da moral cristã. Por um lado, porque não havendo as premissas da liberdade e do conhecimento, não podemos falar de pecado. Por outro, mesmo que suceda a concretização do ato e se cometa o pecado, há sempre a possibilidade do perdão. É nesta medida que, na doutrina moral católica, a culpabilidade se entende enquanto um sinal de saúde psíquica e de correta conduta moral. Mais, a culpa pode mesmo ser um sentimento que atue como prevenção e impedimento para o mal moral¹¹⁸; daí que uma perda do sentido de pecado leve indubitavelmente a uma perda do sentido de culpa. E é quando o Homem deixa de ser capaz do auto-reconhecimento que surge a possibilidade do mal. É assim necessário saber exatamente do significado de *pecado* para a riqueza moral de uma pessoa.

¹¹⁶ Cf. FERNÁNDEZ, Aurelio – «Culpa». In *Diccionario de Teologia Moral*, p. 326.

¹¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 327.

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*.

Ao nível teológico, a culpabilidade pressupõe assim três aspetos nos quais se encontra inscrita a sua hermenêutica, segundo o moralista Aurelio Fernández¹¹⁹, numa reinterpretação de Karl Rahner nos seus *Escritos de Teología*¹²⁰:

a) *Pecado como ofensa a Deus:*

Pecado como «ofensa a Deus» é uma chave interpretativa específica do mal moral no contexto religioso. Se falarmos de pecado fora deste contexto ele perde a sua identidade enquanto *pecado*, e passa a figurar apenas na infração de uma lei social, onde é natural que não surja o sentido de culpa e, conseqüentemente, não haja a necessidade de obter o perdão. Podemos então afirmar que o *delito* está para o *castigo* ou *multa*, na dimensão ético-sociológica, como o *pecado* está para a *culpa* na dimensão religiosa. Se é certo que, muitas vezes, um delito social pode corresponder a uma transgressão moral, o sujeito que comete o delito social, sem mais, sente que apenas infringiu uma lei. Pelo contrário, quem *peca* sente-se *culpado*, na medida em que se *re-conhece* no sentido da ordem de Deus¹²¹.

b) *O pecado como ato da vontade e da liberdade:*

O sujeito pecador tem a consciência da sua condição e da sua ofensa a Deus. Como afirma Joaquim de Sousa Teixeira «afirmar a liberdade é “toma sobre si a origem do mal”»¹²². Há, neste sentido, uma consciência de responsabilidade que advém da falta que se cometeu livre e voluntariamente, com o prévio conhecimento da condição má do próprio ato. Este é o ponto em que o Homem, realizando o diálogo interior consigo mesmo, se assume na totalidade do seu ser, admitindo a culpa da sua ação.

¹¹⁹ Cf. *Ibidem*.

¹²⁰ Cf. RAHNER, Karl – «Culpa y perdón de la culpa como región fronteriza entre teología y psicoterapia. In *Escritos de Teología*». Madrid: Tauros, 1963, vol. II, pp. 281 ss.

¹²¹ Cf. FERNÁNDEZ, Aurelio – «Culpa». In *Diccionario de Teología Moral*, p. 328.

¹²² TEIXEIRA, Joaquim – «Dimensão Escatológica do Mal: Significado da Pena. Notas em torno da fenomenologia, filosofia e teologia do mal». In *Didaskalia*, p. 303.

c) A necessidade do perdão:

Este é outro fator específico da culpabilidade entendida em sentido teológico: o pecador sente a necessidade de pedir perdão pelo seu pecado. A culpa que sente serve de veículo para o levar a Deus e pedir perdão. Ao colocar-se perante Deus, o Homem consciencializa a infinita misericórdia do Pai que perdoa e que o livra do mal cometido.

Assim, neste sentido teológico da culpabilidade, o Homem não encontra o desespero e a angústia, encontra sim o infinito amor de Deus que envia o Seu Filho para nos livrar dos nossos pecados, que nos ama perdoa e faz renascer, que afasta sentimentos de culpa mórbida e doentia. Como afirmou São Paulo, em Cristo já não há condenação (Rom 8, 1).

4.2. A função terapêutica da reconciliação

É dentro da perspectiva teológica cristã que, pressupondo a própria responsabilização do Homem, poderia suscitar um certo fatalismo ou pessimismo decorrente desta auto-consciencialização da culpa, como temos vindo a observar, que encontramos a maior libertação dada ao Homem no sentido dessa mesma responsabilidade: o perdão.

Se é certo que o perdão é, juntamente com a conversão, um aspeto fundamental para que haja reconciliação¹²³, também é inegável a sua natureza terapêutica e sanante para o espírito humano. A dinâmica da reconciliação é, segundo Bernard Sesboüé, um processo que parte do arrependimento, que passa pelo perdão e que leva ao sacramento de Cristo¹²⁴.

Como vimos, a vivência da culpabilidade conduz ao arrependimento, e isto bem o salientou São Marcos ao colocar as seguintes palavras na boca de Jesus, com as quais Ele inicia a Sua pregação na Galileia: «arrependei-vos e crede no Evangelho» (Mc 1, 15). Nesta mensagem, as expressões utilizadas sublinham a impossibilidade de aceitar a Palavra de Jesus sem antes se arrepender e mudar de vida: quem se arrepende, converte-se a Deus e, em consequência, muda de vida.

No entanto, a atitude do arrependimento é um processo que, tal como a culpa, requer um profundo reconhecimento, uma profunda análise à própria consciência:

«Eu reconheço a minha *falta*, quando assumo ao nível da minha responsabilidade o acto cometido, os danos causados aos outros a quem eu “prejudiquei” ou a mim mesmo, e que assumo todas as consequências. [...] Eu solidarizo-me com o mal que fiz, para deixar de ser solidário com ele. Torno-me culpado, para deixar de ser culpado»¹²⁵.

¹²³ Cf. SESBOÜÉ, Bernard – *Convite a pensar e viver a Fé no Terceiro Milénio*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2009, Vol. 2, p. 188.

¹²⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 191-201.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 193-194.

Tal como afirma Sesboüé¹²⁶, esta auto-análise, esta leitura interior, possui já em si a semente da abertura ao outro, o desejo de reconciliação consigo próprio e com o outro, de forma a fugir do remorso e do complexo de culpa. É nesta perspectiva que a confissão da própria culpa adquire o sentido da materialização do reconhecimento dessa mesma culpa, na medida em que se torna palavra. O reconhecimento verbal da própria culpa é pôr esse mesmo conhecimento diante do outro, que é elemento chave para a reconciliação, ou seja, ninguém se pode reconciliar sozinho.

Podemos mesmo afirmar que há como que uma predisposição inata ao perdão do outro e à confissão inscrita no Homem ferido pela sua própria culpa; daí que apesar do abandono contemporâneo da prática da confissão, surja um aumento considerável da procura de ajuda e acompanhamento psicológicos¹²⁷. É indubitável que estas ciências são, na maioria das vezes, uma mais-valia, uma ajuda inegável; no entanto, somos obrigados a questionar se estas ciências colocam de fato a pessoa perante a sua responsabilidade de ser e de agir, perante si e perante os outros, ou se, pelo contrário, não a mergulham ainda mais numa interiorização egoísta de si mesma, onde se arranjam justificações (à primeira vista plausíveis) que relativizam a experiência do pecado e da culpa.

Maioritariamente, as terapias psicológicas partem da estrutura física e psicológica do sujeito, e acabam precisamente aí mesmo; isto é, como que encerram o sujeito em si mesmo, tornando-o pouco a pouco num elemento que, embora social e/ou sociável, gravita quase exclusivamente em torno de si: a *sua* culpa, o *seu* conflito psicológico, o *seu* ato errado, etc.

A grande diferença e novidade na *confissão ao outro* encarada pela moral católica, é precisamente o colocar-se perante o outro. Eu preciso do outro com quem me reconciliar pois não posso reconciliar-me sozinho. Mas, o processo de arrependimento, de reparação e de reconciliação, é um processo que transcende a esfera da fé cristã, é algo que abarca o todo da

¹²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 195.

¹²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 189.

condição antropológica¹²⁸. Assim sendo, se o remorso de uma transgressão cometida causa um estado de culpabilidade, impõe-se questionarmos aqui até que ponto um «confessar» a culpa perante um terapeuta cumpre por inteiro esse mesmo processo *arrepentimento-reparação-reconciliação*. Tal como afirma Sesboué na sua obra *Convite a pensar e viver a Fé no Terceiro Milénio* em relação à psicanálise: «[...] não se presta serviço a ninguém não o ajudando a distinguir o ponto exacto onde começa a sua liberdade e a sua responsabilidade»¹²⁹.

Como já foi referido, a dinâmica da reconciliação envolve o processo do arrependimento e o processo do perdão que levam ao sacramento de Cristo. No entanto, o perdão não se limita à relação do Homem com Deus, mas inscreve-se na totalidade do ser humano. Deus oferece o perdão ao Homem, mas exige igualmente que este perdoe aos seus semelhantes. Há no perdão uma natureza política, de relação, que Hannah Arendt tão bem observou: «o perdão e a promessa realizados na solitude e no isolamento permanecem sem realidade e não podem significar mais do que um papel que a pessoa encena para si mesma»¹³⁰. Isto é bastante claro ao longo de todo o Novo Testamento, e é chave fundamental de leitura da fé cristã¹³¹: «perdoai as nossas ofensas e a quem nos tem ofendido».

Assim, a atitude humana do perdão compreende uma natureza e capacidade inatas no Homem para oferecer esse mesmo perdão. Como afirma Sesboué, nunca ninguém se desinteressa completamente do seu ofensor, e, ou se deixa levar pelo mal e procura o ressentimento e/ou a vingança, ou passa por cima do próprio sofrimento e oferece o seu perdão enquanto caminho de amor e gesto de gratuidade. Perdão é «[...] o excesso no âmbito do dom, que não se pode justificar só pela razão»¹³². Paul Ricoeur chamou a atenção para o fato de que o perdão «abre a perspectiva de uma libertação da dívida, por conversão do próprio

¹²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 190.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ ARENDT, Hannah - *A condição humana*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 4ª edição, p. 296.

¹³¹ Cf. FERNÁNDEZ, Aurelio - «Perdón». In *Diccionario de Teologia Moral*, p. 1061.

¹³² SESBOUÉ, Bernard - *Convite a pensar e viver a Fé no Terceiro Milénio*, p. 199.

sentido do passado»¹³³, daí que seja uma realidade que se inscreva, segundo este autor, na «economia do dom», uma vez que o perdão nunca é algo que se mereça de direito.

O perdão, como afirma Manuel da Costa Freitas, «representa uma abertura na moral fechada»¹³⁴, é como que uma libertação nesta cadeia do mal em que a humanidade vive imersa. O perdão cura, é terapêutico, na medida em que é puro dom gratuito. Especifiquemos: o perdão não é apenas desculpa, que desculpa apenas aquilo que é passível de ser desculpado e deixa de fora de seu âmbito aquilo que é indesculpável, é ato de amor e gratuidade, e é neste sentido que ele liberta e cura. O Professor Costa Freitas diz-nos ainda:

«[...] o perdão apresenta-se como resposta inesperada, surpreendente e imerecida às situações-limite do irreparável e indesculpável, que, precisamente por isso, constituem a sua matéria e razão de ser»¹³⁵.

Como vimos ao estudarmos o pecado na Sagrada Escritura, há uma novidade relativamente ao simples mal moral abordado quer pelas ciências psico-sociais quer pelo ponto de vista estritamente filosófico, novidade esta que é a consciencialização de que eu não só ofendo a mim e ao próximo com a minha falta, mas também ofendo a Deus. É neste sentido que São João fala do *pecado* enquanto *afastamento e recusa* a Deus.

O pecado supõe sempre que o Homem comete uma falta contra Deus porquanto seja algo contrário ao Seu plano sobre as criaturas¹³⁶. Deus tem sempre a última palavra, porque sempre perdoa. Não há, perante Deus, situações que não sejam irrecuperáveis. É precisamente esta a aceção soteriológica da redenção que é fundamental na nossa fé: o movimento descendente do Verbo que vem junto do Homem e que ascende a Deus levando o homem agora redimido e, por isso, divinizado¹³⁷. Note-se que o primeiro movimento cabe sempre a

¹³³ RICOEUR, Paul – O perdão pode curar? [Http://www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net), acedido 12/12/2013, 23:58.

¹³⁴ FREITAS, Manuel da Costa – «Perdão». In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol.4, col. 58.

¹³⁵ *Ibidem*, col. 58-59.

¹³⁶ FERNÁNDEZ, Aurelio – «Arrepentimiento». In *Diccionario de Teologia Moral*, p. 110.

¹³⁷ FARIAS, José Jacinto de – «Soteriologia». In *Apontamentos da Disciplina de Soteriologia*. Lisboa: 2012, p. 3.

Deus que se dirige ao Homem quando este manifesta sincero arrependimento, e o declara justo (*Dikaiôu*).

Nesta perspetiva, podemos afirmar que todo o Novo Testamento tem precisamente no perdão a sua razão de ser¹³⁸, dado o seu carácter soteriológico. Isto é, o perdão é amorosamente concedido por Deus que envia ao mundo o Seu Filho que a todos acolhe, perdoa e salva: «o filho do homem veio buscar e salvar o que estava perdido» (Mt 18, 11). O Homem, assim perdoado por Deus pelos seus pecados, sente-se por Ele amado e livre da sua culpa, recebe a graça perdida e recupera a amizade com Deus.

Há ainda a questão da relação entre a fé cristã e a moral que importa aqui referir enquanto uma das fundamentais, que diz respeito ao modo como a pessoa crente, nas suas decisões morais, vive e constrói (ou *deve* viver e construir) realmente uma relação com Jesus Cristo – questão de consciência explícita, de real *sequela Christi*. Esta relação atua, tanto como «antídoto» como quanto «terapia», na medida em que como que *filtra* as atitudes reais do Homem cristão na história, porque a vida moral de uma pessoa é sempre realidade realizada na história e como costuma dizer o Professor Jerónimo Trigo, «uma vida vivida no Espírito relativiza qualquer ética», e a realidade é que encontramos neste aforismo uma verdade que espelha isto que aqui pretendemos expor. A dimensão histórica não é contingente nem anódina no que ao viver a própria interioridade moral e da fé diz respeito. A experiência concreta dos valores, a experiência do bem e do mal, as decisões relativas ao bem e ao mal, bem como a experiência da relação com Deus que se exterioriza, são realidades que se concretizam espaço e no tempo do devir humano.

¹³⁸ FERNÁNDEZ, Aurelio – «Perdón». In *Diccionario de Teología Moral*, p. 1059.

Conclusão

Ao iniciarmos o nosso percurso de reflexão acerca do mal moral, começámos por, dentro do domínio sociológico, tentar compreender a influência do meio envolvente no comportamento moral do Homem. Ora bem, neste sentido, concluímos que, a crise moral que hoje se verifica a este nível, se deve a uma certa *desmoralização* que se pode exprimir em três níveis, como vimos, a imoralidade, a permissividade, e a amoralidade. São estes níveis de desmoralização que se traduzem na diminuição da liberdade do Homem-massa, na desintegração das relações humanas, na opinião manipulada pela publicidade massiva, na degradação do amor e da sexualidade, na violência como forma de relação interpessoal e no próprio empobrecimento do espírito humano. Se, por um lado, vivemos numa sociedade que possui, em potência, todas as ferramentas para uma maior concorrência ao bem comum, o que na realidade se verifica é uma preocupação mais virada para o lucro, para o consumo e para os fatores materiais.

Vimos também como, por vezes, há uma certa tentação de desculpabilizar o mal moral. Nem todos os crimes ou atos classificados moralmente enquanto maus têm a sua explicação em doenças do foro psíquico ou derivam de vivências sociais desfavoráveis. Tal como anteriormente afirmámos, é necessária muita prudência no trato destas matérias. Desculpabilizar constantemente uma criança que age erradamente, não a vai ensinar a agir corretamente. Relativizar é retirar importância. E isto é tão sério ao ponto de pôr em causa a própria definição de bem e de mal. A questão da culpa é outra das realidades que as ciências psicológicas remetem para o campo estrutural do mórbido e do doentio, como um sentimento errado, que está lá, mas que não devia estar.

Posto este situar do nosso tema no âmbito psico-sociológico, passámos à segunda parte do nosso percurso, que, através de uma definição ontológica do mal, nos mostra que num primeiro sentido, o bem e o mal não dependem do homem. Apenas dependem, se

passarem pela sua possibilidade ontológica, ou seja, quando entramos nos domínios ético e político propriamente ditos. São estes domínios ético e político que coincidem com o bem e o mal de que o homem é capaz.

A abordagem da Filosofia Moderna e Contemporânea, que brevemente fizemos no segundo capítulo, mostra-nos a forma como o problema do mal moral é colocado num contexto epistemológico, que ultrapassa a visão redutora da ciência.

Vimos que o acento na liberdade inerente ao fato de se ser Homem, traz uma responsabilidade que nada mais é do que a autoridade sobre a ação, autoridade esta que pode ser comprometida por diversos fatores, sim, mas talvez estes fatores sejam menos do que aqueles que hoje em dia são muitas vezes considerados.

Relativamente ao mal moral na perspectiva teológica, vimos que adquire a designação de pecado; pecado é o mal moral em referência à relação do Homem com Deus. Em Gn 2-3 e em Job vemos como os autores bíblicos pretendiam explicar o mal e o sofrimento humanos a partir da relação com Deus. Uma relação que não se extingue após o pecado, uma vez que este é sempre precedido e sucedido pela graça de Deus que nunca abandona o Homem.

O Novo Testamento vem lançar nova luz na teologia do pecado e São João e São Paulo são marcos fundamentais nesta temática. A noção joanina de pecado passa pela sua personificação como *força diabólica e escravizadora* do Homem. João caracteriza o pecado enquanto *anomia* e *adikia* (iniquidade e injustiça). O pecado em São João abrange três grandes planos: o *mondo*, a *morte* e a *mentira*. O *mondo*, porque se encontra sujeito ao pecado e submetido ao poder de Satanás, o *mondo* que se recusa a acreditar em Cristo; a *morte* é para João a recusa de Jesus e o afastamento de Deus, que levam à morte espiritual; a *mentira* no sentido de voluntária oposição a Deus.

São Paulo vai estabelecer um evidente paralelismo entre os pecados pessoais humanos e o pecado de Adão, que aparece como figura representativa da predisposição do Homem ao pecado. Tão como São João, São Paulo cria uma ligação entre *pecado* e *morte*: o Homem caído vive condenado à morte e escravo do pecado. Paulo afirma, assim, a ausência de liberdade no ato do Homem pecador, que apesar de pensar estar a agir livremente nada mais é do que escravo dos próprios pecados. Outra questão muito importante da teologia paulina do pecado é a perspectiva que Paulo nos dá de Jesus como o Novo Adão que nos vem resgatar do pecado. No entanto, este resgate só se dá pelo desejo manifesto do Homem se reconciliar consigo, com o outro e com Deus, através do reconhecimento do erro, do desejo de repará-lo, do ministério da reconciliação e da certeza do perdão de Deus.

É neste sentido que podemos afirmar, como vimos, que sob uma perspectiva teológica, a culpa, pode muitas vezes ser sinal de uma saudável conduta moral, e que, uma perda do sentido de pecado leve a uma perda do sentido de culpa e *vice-versa*. Além disso, o sentimento de culpa leva à necessidade do perdão, do perdão do outro e do perdão de Deus, o que evita que o sujeito da culpa se feche em si mesmo, vivendo e cogitando nessa mesma culpa. É também nesta medida que podemos afirmar que o perdão liberta e é terapêutico.

Assim, vimos ao longo do nosso trabalho que o mal moral, que é o mal diretamente ligado ao Homem porque passa pela sua liberdade, é algo que não se pode explicar simplesmente e apenas enquanto desvio psicológico ou consequência das envolventes socioculturais. A maldade humana é algo de real e que a própria Filosofia e Teologia não conseguem explicar inteiramente nem através do fato da responsabilidade moral. Fica sempre algo por explicar, envolto num enorme mistério, quase irracional e incompreensível. Ao refletirmos sobre esta questão sombria e intrinsecamente ligada àquilo que é o ato humano (ou o humano em ato), deparamos com as falsas respostas e as simples desculpas em que cai

facilmente quem busca um motivo irrefutável para um crime ou uma má ação. O mal não encontra uma fundamentação que o justifique de forma real e consistente.

Para o pensamento, o mal é, assim, um enigma com a profundidade de um abismo, que nos convida continuamente à reflexão sobre a sua origem e a sua finalidade. Dir-se-ia mesmo que pela sua própria incompreensibilidade, ele significa o maior desafio para o pensamento.

A revelação cristã diz-nos que o pecado é aquilo que verdadeiramente desumaniza o Homem e o leva à destruição e à morte, encurvando-o sobre si mesmo, vergando-o sob o seu peso, o que contradiz a experiência originária que caracterizaria o Homem enquanto tal, como o ser que está de pé e que olha para a frente, que estaria na origem etimológica do *anthopos* na cultura grega¹³⁹, e como o *pó da terra* está na origem do termo *Homem*, que evoca a sua origem de criatura. E é esta mesma revelação que nos coloca precisamente face a face com a responsabilidade que advém desta nossa condição criatural, expostos ao silêncio, por vezes quase ensurdecedor, de Deus:

«Relativamente a mal presente no mundo, Deus mostra-se escandalosamente longínquo, indiferente, de um silêncio tão profundo e pesado que apenas a sua inexistência o poderá justificar. [...] Mas o silêncio de Deus pode ser também um desafio a uma antropologia demasiado apressada em fechar-se sobre si mesma, ignorando deliberadamente alguns aspetos essenciais da natureza humana e, por isso, sem a necessária justificação (antropodiceia), que lhe pode advir muito justamente da teologia»¹⁴⁰.

¹³⁹ Cf. PLATÃO – *Crátilo*: Diálogo sobre justeza dos nomes. Lisboa: Sá da Costa, 1994, p. 50.

¹⁴⁰ FREITAS, Manuel da Costa – «Silêncio de Deus: Desafios à Teodiceia». In *Paternidade Divina e Dignidade Humana*. Semanas de Estudos Teológicos. Porto: UCP, 2000, p. 168.

Bibliografia

ARISTÓTELES – *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Quetzal Editores, 2004.

ALMENDRA, Luísa – *Um debate sobre o conhecimento de Deus: composição e interpretação de Jb 32-7*. Lisboa: Ed. Universidade Católica Editora, 2007.

ARENDT, Hannah - *A condição humana*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 4ª edição, 1989.

ALVES, Herculano – «Raízes da Sabedoria Bíblica» in AA.VV - *Caminhai na Sabedoria. Livros Sapienciais*. Lisboa: Ed. Difusora Bíblica, 1991, pp. 17-68.

BORNE, Étienne – *Le problème du mal*. Paris: Puf, 1973.

BUR, Jacques – *Le Péché originaire: que l'Église a vraiment dit*. Paris: Cerf, 1988.

CERFAUX, L. – *Itinerário Espiritual de S. Paulo*. Lisboa: Sampedro Editora, 1969.

TEILHARD DE CHARDIN, Marguerite Marie - «L'énergie Spirituelle de la Souffrance». In *Écrits et souvenirs recueillis par Monique Givelet*. Paris: Seuil, 1951.

DORADO, Guillermo – *Moral y existencia cristianas en el Evangelio y en las Cartas de Juan*. Madrid: Instituto Superior de Ciencias Morales, 1989.

DUARTE, J. Cardozo – «O problema do mal na filosofia contemporânea». In *Communio*. Lisboa: 5 (1989) p. 389-400.

DUNN, James – *The Theology of Paul the Apostle*. Michigan / Cambridge: William B. Eedmans Publishing Company, 1998.

ESPINOSA – *Ética*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992

FARIAS, José Jacinto de – «Soteriologia». In *Apontamentos da Disciplina de Soteriologia*. Lisboa: 2012.

FERNÁNDEZ, Aurelio – «Arrepentimiento». In *Diccionario de Teologia Moral*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005, pp. 109-112.

——— – «Culpa». In *Diccionario de Teologia Moral*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005, pp. 226-228.

——— – «Pédon». In *Diccionario de Teologia Moral*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005, pp. 1058-1062.

FERREIRA, Faustino C. – «Mal e responsabilidade moral». In *Communio*. Lisboa: 5 (1989) pp. 444-456.

FERREIRA, J. Torgal – «Lavelle (Louis)». In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol.3, cols. 256-258.

FIDALGO, António – «Culpa». In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol.1, cols. 1252-1254.

FORMOSINHO, Sebastião; BRANCO, Oliveira – *A pergunta de Job. O homem e o mistério do mal*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003.

FREIRE, António – *Pecado y hombre actual*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1972.

FREITAS, Manuel da Costa – «Mal». In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol.3, cols. 596-604.

——— – «Perdão». In *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. 1ª Ed. Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol.4, cols. 58-60.

——— – «Silêncio de Deus: Desafios à Teodiceia». In *Paternidade Divina e Dignidade Humana*. Semana de Estudos Teológicos. Porto: Ed. Faculdade Teologia Universidade Católica Portuguesa, 2000, pp. 165-182.

GLEITMAN, Henry; FRIDLUND, Alan; REISBERG, Daniel – *Psicologia*. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

GRUNDMANN, W. – «ἀμαρτάνω». In KITTEL, Gerhard, ed. lit.; FRIEDRICH, Gerhard, ed. lit. – *Grande Lessico Del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1965-1984, cols. 780-802.

GUTIÉRREZ, Gustavo – *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1987.

HOMERO – *Iliada*. Lisboa: Ed. Cotovia. 2005.

JOÃO PAULO II – *Reconciliação e Penitência*. Exortação Apostólica Pós-Sinodal. Braga: Editorial A. O., 1984.

KANT – *Critique de la raison pratique*. Paris: Puf, 1971.

LEIBNIZ, G. W. – *La Teodiceia: tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*. Madrid: M. Aguilar, (s.d.).

LÉVÊQUE, Jean – *Jó o livro e a mensagem*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1987.

LOURENÇO, João – *Apontamentos das Aulas de Escritos Joaninos*.
[Http://sca.lisboa.ucp.pt/twt/SITDIS_11C501120114](http://sca.lisboa.ucp.pt/twt/SITDIS_11C501120114), acedido 03/03/2012, 10:30.

MENDONÇA, Tolentino – «O Elogio da Inutilidade». In *Encontros do Lumiar 2007-2008*. Lisboa: Ed. Monjas Dominicanas, 2008.

MORRIS, L. – «Sin, Guilt». In HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph; REID, Daniel – *Dictionary of Paul and his letters*. Leicester: Intervarsity Press, 1993, pp. 877 – 881.

MORUJÃO, Alexandre – «Psicologismos». In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol. 4, cols. 497-499.

MOSER, António – *O pecado ainda existe?* São Paulo: Paulinas, 1978.

NEVES, Joaquim – *Escritos de São João*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.

——— – *São Paulo dois mil anos depois*. Barcarena: Editorial Presença, 2011.

ORTEGA Y GASSET, J. – *La Rebelion de las Masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1943.

ORNELAS, José – «O sábio: conformista ou inconformista? – O Livro de Job» in AA.VV - *Caminhai na Sabedoria. Livros Sapienciais*. Lisboa: Ed. Difusora Bíblica, 1991, pp. 91-151.

PEREIRA, Américo – *Da Essência da ciência*. [Http://www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net), acedido 05/05/2012.

——— – *Da essência de não-acto do mal*. [Http://www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net), acedido 24/04/2012.

PIRES, Celestino – «Bem». In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol.1, cols. 655-658.

PORÉE, Jérôme – *O mal, homem culpado homem sofrido*. Coimbra: Imprensa Universidade Coimbra, 2012.

PLATÃO – *Crátilo*: Diálogo sobre justeza dos nomes. Lisboa: Sá da Costa, 1994.

RAHNER, Karl – «Culpa y perdón de la culpa como región fronteriza entre teologia y psicoterapia». In *Escritos de Teología*. Madrid: Tauros, 1963, vol. II, pp. 275-293.

RICOEUR, Paul – O perdão pode curar? [Http://www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net), acedido 12/12/2013, 23:58.

——— ; CHANGEAUX, Jean-Pierre – *O que nos faz pensar? Um neurocientista e um filósofo debatem ética, natureza humana e o cérebro*. Lisboa: Edições 70, 1998.

SANTO AGOSTINHO – *De Libero Arbitrio*. Braga: Faculdade de Filosofia, 1986, pp. 214-215.

SESBOÛÉ, Bernard – *Convite a pensar e viver a Fé no Terceiro Milénio*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2009, Vol. 2, pp. 187-218.

SILVA, Carlos – «Platão». In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol.4, cols. 179-238.

TAMEN – *Gilgamesh*. 4ª ed. Lisboa: Ed. Vega. 2007.

TEIXEIRA, Joaquim – «Dimensão Escatológica do Mal: Significado da Pena. Notas em torno da fenomenologia, filosofia e teologia do mal». In *Didaskalia*. Lisboa: vol. 17, nº 2 (1987), pp. 281-333.

——— – «Liberdade». In *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol.3, cols. 352-383.

TEOBALD, Michael – «Pecado». In KASPER, Walter - *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*. Barcelona: Herder, 2011, pp. 1230-1235.

VAZ, Armindo – «O Deus de Job». In *Paternidade Divina e Dignidade Humana*. Semana de Estudos Teológicos. Porto: Ed. Faculdade Teologia Universidade Católica Portuguesa, 2000, pp. 35-65.

VIDAL, Marciano – *Moral de Actitudes I*. 4ª ed. Madrid: PS Editorial, 1977.

XAVIER, Maria Leonor – *Questões de Filosofia Medieval*. Lisboa: Edições Colibri, 2007, pp. 204-214.