



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**FRANCISCO MANUEL NARCISO**

**MAL, PECADO E ESTRUTURAS DE PECADO**

Dissertação Final  
sob orientação de:  
Professor Doutor Jerónimo dos Santos Trigo

**Lisboa - 2013**



*«Senhor dos mundos! Vós, quando criastes a brasa da sede que requeima os lábios do caminhante do nosso deserto, mandastes às areias que se desentranhassem em fontes! As fontes correm. E o ímpio sequioso bebe, consola-se e ... injuria-vos!»\**

---

\* CAMILO CASTELO BRANCO, *O Bem e o Mal*, Círculo de Leitores, Obras Escolhidas de Camilo Castelo Branco, volume XI, 1981, pág. 206.

## Siglas e Abreviaturas

### Antigo Testamento

Am	Amós
Sir	Ben Sirá
Ex	Êxodo
Gn	Génesis
Is	Isaías
Jb	Job

### Novo Testamento

Act	Actos dos Apóstolos
Cl	Carta de S. Paulo aos Colosenses
1Cor	1ª Carta S. Paulo aos Coríntios
Gl	Carta de S. Paulo aos Gálatas
1Jo	1ª Carta de S. João
Jo	Evangelho Segundo S. João
Lc	Evangelho Segundo S. Lucas
Mc	Evangelho Segundo S. Marcos
Mt	Evangelho segundo S. Mateus
Rm	Carta de S. Paulo aos Romanos

### Documentos do Magistério

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i>
CIgC	Catecismo da Igreja Católica
EN	Exortação Apostólica <i>Euangelium Nuntiandi</i>
EV	Carta Encíclica <i>Euangelium Vitae</i>
FC	Exortação Apostólica <i>Familiaris Consortio</i>
GS	Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>
LC	Instrução <i>Libertatis Constantia</i>
LG	Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i>
LN	Instrução <i>Libertatis Nuntius</i>
PP	Carta Encíclica <i>Populorum Progressio</i>
QA	Carta Encíclica <i>Quadragesimo Anno</i>
RN	Carta Encíclica <i>Rerum Novarum</i>
RP	Exortação Apostólica pós-Sinodal <i>Reconciliatio et Paenitentia</i>
SC	Constituição sobre a Sagrada Liturgia <i>Sacrosanctum Concilium</i>
SD	Exortação Apostólica <i>Salvifici Doloris</i>
SRS	Carta Encíclica <i>Sollicitudo Rei Socialis</i>

### Outros

DS	Denzinger – Hünermann, Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé e Moral
S.Th.	Summae Theologiae, de S. Tomás de Aquino

# MAL, PECADO E ESTRUTURAS DE PECADO

## INTRODUÇÃO

Mal, pecado e estruturas de pecado são temas que, cada um deles, justificaria, por si só, tratamento autónomo, tal a sua abrangência, relevância e complexidade. Donde, o tratamento em conjunto requer uma explicação que é a seguinte: mal e pecado são, em si mesmos, ao menos de uma perspectiva teológica e considerando o mal ético-moral, categorias reversíveis, no sentido de que todo o mal é pecado e o pecado é sempre um mal; as estruturas de pecado serão, conseqüentemente e enquanto tais, estruturas contaminadas pelo mal.

Para concretizar algo melhor esta relação mal-pecado-estruturas de pecado, tenhamos em conta que o pecado de Adão foi o de não ter respeitado o mandamento de Deus que o proibira de comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal<sup>1</sup>; que S. Tomás de Aquino definiu pecado como um acto humano mau<sup>2</sup>; que João Paulo II ensinou que «[...] não será fora de propósito falar de “estruturas de pecado”, as quais se radicam no pecado pessoal [...]»<sup>3</sup>. E, daqui, o pecado integra sempre um acto mau e o conceito de estrutura de pecado envolve o pecado, logo, o mal.

---

<sup>1</sup> Gn 2,17. Salvo menção em contrário todas as citações bíblicas são feitas a partir da Bíblia de Jerusalém, nova edição revista e ampliada, Paulus, S. Paulo, Brasil, 2002, 3ª impressão, 2004.

<sup>2</sup> S. Th., I/II, q. 71, a. 6: «[...] *peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus*». Faço notar que todas as citações da Suma Teológica de S. Tomás de Aquino são feitas a partir da publicação bilingue desta obra das Edições Loyola, S. Paulo, Brasil, 2001.

<sup>3</sup> Carta Encíclica de João Paulo II sobre o desenvolvimento dos povos, de 30 de Dezembro de 1987, *Sollicitudo Rei Socialis* 36.

O pecado é categoria teológica, não obstante fazer parte integrante da verdade sobre o homem<sup>4</sup>. E o mal, sendo embora uma categoria filosófica, não deixa de ser, também e como se viu já, do âmbito da teologia. Por outro lado, o presente trabalho, a elaborar no fecho do curso de Mestrado Integrado em Teologia, terá essencialmente uma perspectiva teológica. Mas «[...] a questão do mal [...] aproxima de modo muito particular a filosofia e a teologia»<sup>5</sup>. Cuidarei de ter isto presente e, portanto, quando se revelar conveniente, socorrer-me-ei dos ensinamentos da filosofia.

Esta dissertação terá, para lá desta introdução e duma síntese conclusiva, três capítulos: no primeiro tratarei acerca do mal; no segundo, do pecado; no terceiro, das estruturas de pecado.

As fontes de que me sirvo são, para lá da Sagrada Escritura, os Documentos relativos a pronunciamentos (declarações, definições, etc...) do Magistério da Igreja sobre estes temas.

Não tenho a pretensão de ser exaustivo no tratamento dos temas que vou estudar. A sua magnitude não o permitiria e sempre me faltaria capacidade para o feito. O meu objectivo é bem mais modesto: do mal, importa-me saber como está no pecado; do pecado, como está nas estruturas. Tudo o mais que vier, virá, naturalmente, em função e benefício da melhor compreensão deste objectivo principal.

---

<sup>4</sup> Exortação Apostólica pós-Sinodal sobre a Reconciliação e a Penitência na missão da Igreja, de 2 de Dezembro de 1984, *Reconciliatio et Paenitentia* 13.

<sup>5</sup> LEHMANN, Karl, «Sobre o mistério do mal», *Communio*, Ano VI (1989), n° 5, (409-418), pág. 418, nota 14.

# CAPÍTULO I

## DO MAL

### 1. Considerações gerais

É frequente, a partir de Leibniz, falar-se do mal em classificação tripartida: mal metafísico, mal físico e mal ético-moral. E, com Karl Lehmann, direi:

O mal metafísico exprime uma imperfeição própria dos limites criaturais de um determinado ser. [...]. O mal físico significa a falta de uma propriedade, da qual um ser concreto se encontra dotado por natureza e sem a qual ele se encontra afectado na sua realidade plena. [...] O mal ético-moral consiste numa decisão livre da vontade contra um mandamento ou uma proibição conhecidos pela consciência<sup>6</sup>.

Claro que outras classificações existem e algumas referirei quando vier a propósito, mas, por agora, detenho-me nesta. O mal metafísico tem que ver com a finitude da criatura, com a sua imperfeição. O Criador não poderia criar seres iguais a si mesmo pois que, fora assim, e criaria deuses. A finitude, a imperfeição criatural é, assim, da essência da criatura. E, independentemente da variabilidade dos graus de imperfeição (ou perfeição, se se preferir), parece que não poderia ser de outra forma, isto é, a criatura não poderá conter em si todas as perfeições do seu criador. Então, ao menos neste enquadramento, a categoria do mal metafísico é altamente discutível, não obstante alguns verem aqui, na imperfeição da criatura, a brecha por onde penetra o

---

<sup>6</sup> Op. cit., pág. 410.

mal. De todo o modo, o cristianismo confessa que a criação é boa, mesmo muito boa, pois que «Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom» (Gn 1,31).

Considerarei, portanto, o mal físico e o mal moral e, desde já, enquanto fonte de sofrimento para o homem. «[...] O homem sofre quando ele experimenta um mal qualquer»<sup>7</sup>. É pelo sofrimento que provoca, tanto dele aparentemente gratuito, que o mal constitui um verdadeiro escândalo. Como aceitar as enormes tragédias naturais (tempestades, terremotos, inundações, etc...) e tantas e tão variadas doenças que tanto sofrimento causam às pessoas e populações por elas afectadas? Como compreender a dor, a miséria, a fome, em suma, o sofrimento, que o homem causa aos outros homens com as guerras que provoca, com perseguições, massacres, tiranias políticas, com a extrema acumulação de riqueza, às vezes à custa da exploração de povos inteiros? E falo apenas do sofrimento humano. Mas poderia falar, também, do sofrimento dos animais, tanto dele provocado pelo homem<sup>8</sup>.

Neste contexto, tanto o mal físico quanto o mal moral impõem perguntas inevitáveis: porquê o mal? O que é o mal? Donde, de quem provem o mal?

Para os cristãos a questão assume particular relevância. Se tudo quanto existe foi criado por Deus e se o mal existe no mundo, então o mal tem origem em Deus. Mas o cristianismo confessa um Deus onipotente e sumamente bom. E, então, como compatibilizar? Se o mal é criação de Deus, como conciliar com a suma bondade do Criador? E mesmo se o mal não tem origem em Deus, porque não evita Deus o mal? Se pode evitá-lo e não quer, então, continua em causa a suma bondade de Deus; mas se quer evitá-lo e não pode, então, o que está em causa é a Sua onipotência.

Estamos aqui no cerne do argumento do mal como prova de que Deus não existe, já anterior ao cristianismo pois que remonta, ao menos, a Epicuro (341-270 a.C.)<sup>9</sup>, mas que, mais ou menos retocado, continua a ter muitos seguidores.

---

<sup>7</sup> Carta Apostólica sobre o sentido cristão do sofrimento humano, de 11 de Fevereiro de 1984, *Salvifici Doloris* 7.

<sup>8</sup> «Só nos Estados Unidos calcula-se que sessenta milhões de animais por ano são sacrificados no altar da comida. Milhões de outros são torturados para dar lucros a megacompanhias farmacêuticas» (WEISBERGER, Andrea M. «O Argumento do Mal», in *Um Mundo sem Deus. Ensaios sobre o Ateísmo*, Michael Martin (dir.), Edições 70, Lisboa, 2010, págs. 229-230).

<sup>9</sup> Eis o argumento na sua formulação completa: «Ou Deus quer tirar o pecado do mundo, mas não pode; ou pode, mas não quer; ou não pode nem quer. Se quer e não pode é impotente; se pode e não quer, não nos ama; se não quer nem pode, não é o Deus bom e, além disso, é impotente; se pode e quer –

Não irei aqui tratar com detalhe este argumento habitualmente esgrimido, como disse, a favor da demonstração da não existência de Deus. Basta reter que ele assenta na imensa quantidade de mal presente no mundo, tanto dele aparentemente gratuito (o que é que poderá justificar que milhares de crianças morram diariamente, em todo o mundo, de fome?!) e que, nesta medida, o argumento é sério. Um Deus onipotente e sumamente bom poderá permitir tal?! Não sendo este o único argumento do ateísmo a favor da não existência de Deus, ele é, seguramente, o mais importante. E o ateísmo é, de si, enquanto negação de Deus, o maior inimigo do cristianismo<sup>10</sup>. Deve mesmo «ser contado entre os fenómenos mais graves do nosso tempo, devendo ser objecto de um exame muito sério»<sup>11</sup>.

Que respostas para o problema do mal? Se a questão é séria, a resposta há-de ser procurada com seriedade. E a história do pensamento demonstra que têm sido construídas teorias mais ou menos aceites, mais ou menos aceitáveis, visando alcançar uma explicação para o mal. Podemos, com Leibniz, defender que vivemos no melhor dos mundos possíveis e que é o ponto de vista de cada mónada que, não lhe permitindo abarcar o todo, toma por mal aquilo que, ao fim e ao cabo, não é senão contribuição para que o mundo seja o melhor possível<sup>12</sup>. E teríamos aqui, ao menos, uma explicação para o mal físico. Contudo, quedarmo-nos por uma qualquer teodiceia, por uma

---

e isto é o mais seguro – então, donde vem o mal real e porque não o elimina?» (*Epicurus*, ed. De O. Gigon, Zürich, 1948,80; Lactâncio, *De ira Dei*, 13 [PL 7, 121]). *Apud* QUEIRUGA, Andrés Torres, «Ponerologia y Resurrección: El mal entre la filosofía y la teología», *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo LVII, Fasc. 3, 2001 (537-574), pág. 541, nota 6.

<sup>10</sup> «A existência do mal é a ameaça mais fundamental ao conceito ocidental tradicional de um Deus sumamente bom e todo-poderoso. Tanto o mal natural, o sofrimento que ocorre em resultado de fenómenos físicos, e o mal moral, o sofrimento que resulta da acção humana, abrangem o *problema do mal*. Se o mal não pode ser explicado, então a crença no conceito ocidental tradicional de Deus é absurda» (WEISBERGER, Andrea M., op. cit., pág. 219).

<sup>11</sup> Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo, de 7 de Dezembro de 1965, *Gaudium et Spes* 19.

<sup>12</sup> «53 [...] como há uma infinidade de universos possíveis nas ideias de Deus e como um só Deus pode existir, é necessário que haja uma razão suficiente da escolha de Deus, que o determine a um em vez de outro. 54. E essa razão não pode achar-se senão na *conveniência* ou nos graus de perfeição, que esses mundos contêm, tendo cada possível o direito de pretender à existência na medida da perfeição, que ele envolve. 55. E é tal a causa da existência do melhor, que a sabedoria faz Deus conhecer, que a sua bondade o faz escolher, e que a sua potência o faz produzir. [...] 57. E como uma mesma cidade olhada de diferentes lados parece inteiramente outra e é como que perspectivamente multiplicada, assim acontece também que através da multiplicidade infinita das substâncias simples, haja como que outros tantos universos diferentes, que não são, todavia, mais que as perspectivas de um só segundo os diferentes *pontos de vista* de cada Mónada» (*Monadologia* na publicação *Princípios da Natureza e da Graça e Monadologia*, edições Fim de Século, 2001, págs. 54-55).

qualquer desculpabilização de Deus pelo mal do mundo, é correr o risco de ficarmos desarmados para o combater. Podemos, ainda, do ponto de vista da ontologia, afirmar a positividade do bem e a negatividade do mal: o mal não é, o mal não tem substância, o mal é privação de um qualquer bem, o mal é parasitário do bem<sup>13</sup>. E podemos mesmo desistir de resolver o problema do mal, na constatação de que o mal não tem solução, pois que não é problema, mas mistério<sup>14</sup>.

Claro que podemos tudo isto e ainda mais. Mas o que não podemos, depois de tudo isto, é ignorar a quantidade de mal que está aí, hoje e ontem, à nossa porta e em todos os lugares, em abundância abismal, num mundo que é, em certo sentido, um mundo de sofrimento. O mal precisa de ser compreendido até onde for possível às capacidades do homem. Isto é claro. Mas precisa, muito mais, de ser combatido com todas as forças, de todos e de cada um. E se este combate se prefigura menos consequente no que concerne ao mal físico, pode – assim os homens o queiram – ter resultados no âmbito do mal moral, que tem a sua origem na vontade do homem<sup>15</sup>.

Paradoxalmente, é constatável que os avanços nos conhecimentos científicos pouco, senão muito pouco, contribuíram para um «abrandamento» do mal moral. O século XX foi um século de enorme progresso científico. E todavia, como alguém já disse, foi um século infame: duas guerras mundiais de consequências trágicas e horrores indescritíveis; tantas outras guerras localizadas por todo o globo igualmente trágicas e horríveis; sistemas políticos totalitários que dizimaram pessoas, consciências e valores; tudo isto e muito mais, semeando mares de infelicidade e de sofrimento.

Tudo demonstrando que o mal não é uma questão teórica. Não é mera questão especulativa, pois que a dor, o sofrimento que se pensa, que se pode pensar – e o

---

<sup>13</sup> Veremos isto e mais, adiante, particularmente quando falar de Santo Agostinho e de S. Tomás de Aquino.

<sup>14</sup> «Dever-se-á sem dúvida distinguir com G. Marcel e admitir que não há exactamente um problema do mal (implicando a existência do problema a possibilidade de uma solução completa), mas um mistério [...]» (LACOSTE, Jean-Yves, *in* «Dicionário Crítico de Teologia», Edições Loyola e Paulinas, S. Paulo, Brasil, 2004, entrada «Mal»).

<sup>15</sup> «Na questão do mal, importa evitar dois excessos contrários: a ignorância do mal ou a sua dissolução sob o impacto de explicações de natureza psicológica ou sociológica, a sua radicalização ao nível global que autorizaria uma forma mais subtil e mais contemporânea de maniqueísmo, esta forma segundo a qual o mal é tão enraizado no mundo que nenhuma acção individual ou colectiva é capaz de combater. Ignorância ou fatalismo perante o mal são os dois excessos que a filosofia Moral deve enfrentar» (RENAUD, Isabel Carmelo Rosa, e Michel Renaud, *in* «Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia», Verbo, Lisboa/S. Paulo, 1989, 1ª Edição, (reimpressão), 1997, entrada “Moral”).

sofrimento humano é um sofrimento que é pensado – dói mais enquanto sofrimento pensado<sup>16</sup>.

Encerro aqui este número e, em seguimento, falarei de como dois autores cristãos (Santo Agostinho e S. Tomás de Aquino), autores verdadeiramente representativos nas conclusões a que chegaram, escreveram acerca do mal; depois, direi acerca do mal na Bíblia; de seguida, do mal nos pronunciamentos do Magistério da Igreja. Finalizarei com um número de síntese e transição para o capítulo seguinte.

## 2. O mal segundo Santo Agostinho

Santo Agostinho trata da questão do mal em diversas das suas obras. Nas *Confissões* diz ele que, procurando a maldade, não encontrou nenhuma substância mas apenas a perversão da vontade, desviada da substância suprema, isto é, de Deus<sup>17</sup>. Considera ele aqui, como me parece evidente, o mal moral, pois que das coisas criadas (desconsiderando os anjos e os demónios) só o homem tem vontade. Donde, se o mal não existe como substância, então só existe na substância enquanto acidente. E vai mais longe Santo Agostinho, afirmando que o mal não existe em absoluto, nem para Deus nem para as criaturas. Deus estabeleceu uma ordem e nenhuma coisa existe que possa alterar essa ordem. Não obstante, certos elementos da criação em algumas das suas partes não se harmonizam com outros e por isso são chamados maus. Porém, como se harmonizam com outros elementos são, por isso mesmo, bons e bons em si mesmos<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> «Aucune douleur n'est-elle seulement "physique" ou sensible, ni même naturelle. Toute douleur est morale, toute douleur est d'esprit, suscitant [...] un effort pour l'oublier, l'éluder par le divertissement ou la vaincre par la connaissance objective de ses causes, soit un élan de protestation e de revolte qui est le même déchirement intérieur et le même éveil de la pensée» (BORNE, Étienne, *Le Problème du Mal*, Presses Universitaires de France, 1958, 5ª edição, 1973, págs. 15-16).

<sup>17</sup> Conf. VII, XVI: «[...] *et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te deo, detortae in ínfima uoluntatis peruersitatem proicientis intima sua et tumescentis foras*». (Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de Saint Agustin, 13, Desclée de Brouwer, 1962, pág. 626).

<sup>18</sup> *Ibidem*, VII, XIII, pág. 620: «*Et tibi omnino non est malum, non solum tibi sed nec uniuersae creaturae tuae, quia extra non est aliquid, quod inrumpat et corrumpat ordinem, quem inposuisti ei. In partibus autem eius quaedam quibusdam quia non conueniunt, mala putantur; et eadem ipsa conueniunt aliis et bona sunt et in semet ipsis bona sunt*».

Afirma-se, então, a bondade de toda a criação e, conseqüentemente, a inexistência do mal. Todas as coisas são boas e todas concorrem para aquela harmonia estabelecida por Deus e que nada pode alterar. O mal, mesmo o mal físico, não existe, pois que todas as coisas são boas e boas em si mesmas.

O que é, então, o mal? Digamo-lo com as próprias palavras de Santo Agostinho, embora traduzindo. O mal é corrupção pois que, «estar sujeito à corrupção não é um bem»<sup>19</sup>. É que «[...] a corrupção é nociva e se não diminuísse o bem, não seria nociva»<sup>20</sup> e «[...] todas as coisas que se corrompem são privadas de algum bem»<sup>21</sup>. Donde, «[...] aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois se fosse substância seria um bem»<sup>22</sup>. E Santo Agostinho pergunta a si mesmo qual seja a origem do mal sendo que Deus, que é bom, fez todas as coisas. A resposta é clara: Deus não é a origem do mal pois, afirma, «[...] pareceu-me evidente que criastes boas todas as coisas e que certissimamente não existe nenhuma substância que Vós não criásseis»<sup>23</sup>.

Em suma, segundo o pensamento de Santo Agostinho expresso nas *Confissões*, todas as coisas foram criadas por Deus e todas as coisas criadas são boas. Então o mal não tem origem em Deus e, nada existindo que não tenha sido criado por Deus, o mal não é, não existe o mal. O mal é privação de um bem e o mal moral é perversão da vontade. O mal existe sempre por referência a um bem<sup>24</sup>.

Também no *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*, Santo Agostinho afirma a incompatibilidade da origem do mal em Deus: porque Deus é bom e, portanto, não faz o mal. Mas Santo Agostinho distingue, afirmando que dois tipos de mal há a considerar: o

<sup>19</sup> *Ibidem*, VII, IV, pág. 588: «[...] *corrumpi autem non est bonum*».

<sup>20</sup> *Ibidem*, VII, XII, pág. 620: «*Nocet enim corruptio et, nisi bonum minueret non noceret*».

<sup>21</sup> *Ibidem*: [...] *omnia quae corrumpuntur, priuantur bono*».

<sup>22</sup> *Ibidem*: «[...] *malum quae illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset*».

<sup>23</sup> *Ibidem*: «*Itaque uide et manifestatum est mihi quia omnia bona tu fecisti et prorsus nullae substantiae sunt, quas tu non fecisti*».

<sup>24</sup> Já ARISTÓTELES afirmava que «Toda a perícia e todo o processo de investigação, do mesmo modo todo o procedimento prático e toda a decisão, parecem lançar-se para um certo bem. É por isso que tem sido dito acertadamente que o bem é aquilo por que tudo anseia» (*Ética a Nicómano*, Quetzal Editores, Lisboa, 2006, 2ª edição, Livro I, I, 1094 a 1).

E, já depois de Santo Agostinho, BOÉCIO (470-525) afirmava: «Todas as coisas [...] procuram o bem, o qual se pode de facto definir do seguinte modo: o bem é aquilo que é desejado por todos» (*Consolação da Filosofia*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011, Livro III, prosa 11, 38).

que resulta duma acção de alguém e o que alguém sofre<sup>25</sup>. Deus é bom e, portanto, não faz o mal. Mas Deus é justo e, portanto, premeia os bons e castiga os maus. Do mal que do castigo resulta para o castigado, o autor é, seguramente, Deus. Mas o mal que releva é aquele que resulta de uma acção má – o mal moral, portanto – pois que se o homem não agisse mal não teria de sofrer o mal como castigo divino. Deus, porque é justo, não castigaria o homem que agiu mal se Ele mesmo fosse a origem do mal que o homem faz. Daí, a origem do mal moral está na livre vontade do homem: «o mal é a aversão da vontade livre ao bem imutável, e a sua conversão aos bens mutáveis. [...] Este movimento de aversão e conversão não é forçado, mas voluntário [...]»<sup>26</sup>. Consequentemente, o mal é aversão a Deus e conversão às criaturas, livre e voluntária. Está, portanto, no homem a origem do mal moral. O mal é então fruto da liberdade do homem, do seu livre arbítrio, da sua vontade livre que, não obstante origem do mal, é um bem, um bem médio<sup>27</sup>. E todos os bens foram criados por Deus<sup>28</sup>.

Com efeito, o objectivo do *De libero arbitrio* é esclarecer a origem do mal moral. E não se estranha, assim, que abra exactamente com esta questão que Evódio coloca a Agostinho: *Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali* (Diz-me, por favor, não é Deus o autor do mal?).

Sendo o livre arbítrio, como já disse, um bem, é, na classificação agustiniana de bens pequenos, médios e grandes, um bem médio. Só que o homem, como pode usar bem dos males, pode também usar mal dos bens pequenos e médios, que não dos grandes<sup>29</sup>. E é o que acontece quando, por sua livre vontade, se converte às criaturas e assim se volta contra Deus – o bem maior – o que exactamente traduz o pecado.

---

<sup>25</sup> *Diálogo Sobre o Livre Arbítrio*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2001, Livro I, I, 1: «*Duobus enim modis appellare malum solemus: uno cum male quemque fecisse dicimus, alio cum mali aliquid esse perpeccum. [...] Illius primi generis malorum nullo modo, huius autem secundi auctor est Deus*».

<sup>26</sup> *Ibidem*, Livro II, XIX, 53: «[...] *sed malum sit auersio eius ab incommutabili bono et conuersio ad mutabilia bona; quae tamen atque conuersio quoniam non cogitur, sed est uoluntaria [...]*».

<sup>27</sup> *Ibidem*, Livro II, XIX, 50: «[...] *potentiae uero animi, sine quibus recte uiui non potest, media bona sunt*».

<sup>28</sup> *Ibidem*, Livro II, XX, 54: *Omne autem bonum ex Deo, nulla erga natura est quae non sit ex Deo*».

<sup>29</sup> *Ibidem*, Livro II, XIX, 53: «*Ita fit ut neque illa bona quae a peccantibus adpetuntur ullo modo mala sint neque ipsa uoluntas libera, quam in bonis quibusdam mediis numerandam esse comperimus [...]*».

Mas, se nem sequer os bens que os pecadores desejam são um mal, nem o é a própria vontade livre, o que é, então, o mal? Nada ou, talvez melhor, tendência para o nada. «[...] não se pode saber aquilo que nada é. [...] se todo o bem for completamente abolido, seguramente não restará um quase nada, mas absolutamente nada»<sup>30</sup>.

E, na *Cidade de Deus* diz-se expressamente: «[...] uma natureza jamais é um mal e esta palavra mais não designa do que a privação de bem»<sup>31</sup>.

Fica deste modo claro que para Santo Agostinho o mal não é. Deus tudo criou e toda a criação é boa. O mal é ausência de bem, mas o mal absoluto não existe pois que isso seria a total ausência de bem, isto é, o nada. E quanto à sua origem, o mal que se sofre por ter praticado o mal, o mal da pena, esse tem origem em Deus. Deus, porque é justo, não pode deixar de castigar o que pratica o mal. Quanto ao mal que se pratica, o mal da culpa, esse tem a sua origem na vontade livre do homem e corresponde a um mau uso dos bens pequenos e médios.

Então, o mal moral, sendo fruto da vontade livre do homem e sendo o homem criatura de Deus, não deve, ainda que mediatamente, ser atribuído a Deus? Um mundo em que o homem não fosse livre e no qual não existisse o mal não seria um mundo melhor? E Deus não poderia ter criado o homem livre sem que na sua liberdade estivesse contida a possibilidade de opção pelo mal? Estas são perguntas que na fé coexistem com o mistério do homem e com o mistério de Deus. É preciso, com Santo Agostinho, acreditar para compreender: «Se não o credes, não vos mantereis firmes» (Is 7,9)<sup>32</sup>. Como problema, o assunto não tem solução. Como mistério, remete-nos para os insondáveis desígnios de Deus. E a pretensão de penetrar o mistério a todo o custo corresponde a querer colocar Deus ao nosso alcance. E isso não é cristão.

Santo Agostinho tratou da questão do mal ainda em outras obras. Mas as referências que se deixaram feitas revelam já, penso eu, o essencial do seu pensamento no concernente àquilo que seja o mal e donde a sua origem. Importa, contudo, lembrar que neste assunto do mal, «todo o pensamento cristão dos séculos posteriores gravita

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, Livro II, XX, 54: «*Scire enim non potest quod nihil est. [...] Ita detracto penitus omni bono non quidem nonnihil, sed nihil omnino remanebit*».

<sup>31</sup> «[...] *cum omnino natura nula sit malum nomenque hoc non sit privationis boni*» (*De Civitate Dei*, XI, XXII, in *Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de Saint Agustin*, 35, Desclée de Brouwer, 1959, pág. 98).

<sup>32</sup> Ou, como prefere a Bíblia da Difusora Bíblica, «se não o acreditardes, não subsistireis».

em torno das grandes formulações agostinianas, que S. Tomás recolheu e aprofundou transmitindo-lhes novo alento e vigor»<sup>33</sup>.

### 3. O mal segundo S. Tomás de Aquino

Como Santo Agostinho também S. Tomás de Aquino trata a questão do mal em várias obras. Contudo, por se me afigurar suficiente para surpreender o pensamento deste autor no que ao objectivo do trabalho interessa, limitarei o estudo a alguns passos da *Suma Teológica*.

O que seja o mal e onde a sua origem di-lo S. Tomás de Aquino no artigo 9 da questão 19 da primeira secção da primeira parte da *Suma Teológica*, cuja epígrafe é, exactamente, esta: «Existe em Deus a vontade do Mal?». Analisarei esta questão com algum detalhe.

Segundo S. Tomás «[...] a razão de bem é a razão de ser atractivo e o mal é o oposto do bem»<sup>34</sup>. E, prosseguindo, afirma: «[...] o mal, contudo, torna-se atractivo por acidente, enquanto acompanha algum bem»<sup>35</sup>. E, daí, «[...] o mal que está ligado a um bem é a privação de outro bem»<sup>36</sup>. E S. Tomás exemplifica com o caso do leão que mata o veado para buscar o alimento a que está ligada a morte do animal, e com o fornicador que busca o prazer a que está ligada a deformidade da culpa. O mal concorre, é certo, para a perfeição do universo, como afirmou Dionísio Areopagita, que S. Tomás cita mas corrige: «[...] o mal só contribui para a perfeição e a beleza do universo por acidente [...]»<sup>37</sup>.

Há aqui, nesta afirmação da atractividade do mal por acidente, a negação de que o mal seja uma substância, e também conformidade com a afirmação de Aristóteles a

---

<sup>33</sup> FREITAS, Manuel da Costa, in «Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia», Verbo, Lisboa/S. Paulo, reimpressão da 1ª edição, 1997, entrada «Mal».

<sup>34</sup> S.Th., I/I q.19, a. 9: «[...] *cum ratio boni sit ratio appetibilis, [...] malum autem opponatur bono [...]*».

<sup>35</sup> *Ibidem*: «*Sed aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum*».

<sup>36</sup> *Ibidem*: «*Malum autem quod coniungitur alicui bono, est privatio alterius boni*».

<sup>37</sup> *Ibidem*: «*[...] dicendum quod malum non operatur ad perfectionem et decorem universi nisi per accidens, ut dictum est*».

que já me referi, segundo a qual o bem é aquilo por que tudo anseia<sup>38</sup>. Por conseguinte, o mal não é. Encontra-se sempre e apenas como referência a um bem (como no caso da morte do veado – um mal – referida ao alimento do leão – um bem). Portanto, as coisas más estão sempre, segundo S. Tomás, ordenadas a um bem.

S. Tomás de Aquino distingue o mal da culpa (*malum culpae*), o mal da pena (*malum poenae*), e o mal como deficiência da natureza (*malum naturalis defectus*): o mal da culpa priva de uma ordenação ao bem divino e, portanto, será sempre um mal cometido contra Deus; o mal da pena é castigo de Deus pelo mal praticado; o mal que se traduz em deficiência da natureza é inerente à preservação da ordem da natureza que implica que algo naturalmente seja destruído. O mal da culpa, Deus não o quer de modo nenhum; o mal da pena, e também o *malum naturalis defectus*, são queridos por Deus, pois que quer os bens aos quais estes males se encontram ligados<sup>39</sup>. E exemplifica: Deus ao querer a justiça, quer a pena; e ao querer que seja guardada a ordem da natureza, quer que algo naturalmente seja destruído.

S. Tomás cita aqui Agostinho, segundo o qual «ainda que as coisas más, enquanto tais, não sejam boas, entretanto que haja não apenas coisas boas mas também coisas más, isso é bom», e afirma por si mesmo que Deus não quer nem que as coisas más sejam feitas, nem que não sejam feitas. Contudo, quer permitir que sejam feitas. E isso é um bem<sup>40</sup>.

Decorre daqui que para S. Tomás de Aquino o mal não existe por si mesmo, não é uma substância, mas afirma-se como acidente na substância que é boa. Afirma-se a ordenação do mal ao bem. Porém, não deve afirmar-se que «é bom que o mal exista ou seja feito», porque nada se julga pelo que lhe cabe por acidente, mas segundo o que lhe cabe por si mesmo<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Cf. pág. 11, nota 24.

<sup>39</sup> S.Th., I/I q.19, a.9: «Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum [...]».

<sup>40</sup> *Ibidem*: «Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri: sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum».

<sup>41</sup> *Ibidem*, «Et ideo non potest dici quod talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum: quia nihil indicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se».

Mas há males que Deus não quer, outros que quer, e outros ainda que, não os querendo, quer contudo permitir que sejam feitos. Aquele mal da culpa que priva da ordenação do homem para Deus, esse mal Deus não o quer em absoluto; esse não tem origem em Deus. O mal da pena, o mal que consiste no castigo pelo mal que o homem faz, esse tem origem em Deus e Deus o quer. Também aquele mal que consiste numa deficiência da natureza Deus o quer e, porque inerente à própria natureza criada por Deus, tem n'Ele a sua origem. Mas há ainda um outro tipo de mal, que, parece, não pode deixar de ser mal da culpa, isto é, feito pelo homem, presente nas coisas más que são feitas, *mala fieri*, que Deus não quer nem que sejam feitas nem que não sejam feitas, mas quer permitir que sejam feitas. E este último tipo de mal levanta a questão da «permissão do mal». Deus poderia impedir que este mal aconteça. Porém, não só não impede mas quer permitir que possa acontecer. Porquê? Esta é uma questão difícil. Mas a solução é comum a Santo Agostinho e a S. Tomás e não temos como sair daqui: há um mal da culpa que Deus quer permitir que o homem faça. Como se diz no CIgC 313, «[...] Deus permite-o [o mal] por respeito pela liberdade da sua criatura e misteriosamente sabe tirar dele o bem».

#### **4. O mal na Bíblia<sup>42</sup>**

À queda sucedeu a perda da harmonia edénica, harmonia que, parece, não era uma compatibilização de contrários – aqui o mal e o bem – mas uma paz inerente à existência apenas de coisas boas, não contaminadas pelo mal, pois que no Éden não existiria o mal. Será, efectivamente, assim?

O mal existiria já pois que a rebelião e conseqüente precipitação dos anjos maus, comandados por Lúcifer, isto é, dos demónios, é anterior à criação do homem. E com isto não se quer dizer que Satanás (ou Lúcifer, ou o Diabo, ou o Demónio – uso aqui estas palavras em sinonímia, sem curar dos específicos sentidos de cada uma delas)

---

<sup>42</sup> Em rigor, este tema deveria ter sido tratado antes da abordagem da questão do mal segundo Santo Agostinho e S. Tomás de Aquino. Porém, pareceu-me conveniente partir para este número já com algumas ideias bem fundadas sobre a noção e a origem do mal. Daí esta opção.

designe um qualquer princípio do mal ou que seja ele mesmo o mal. Não. O que se quer significar é que já esses anjos maus se haviam revoltado contra Deus e, conseqüentemente, praticado o mal. Donde, o mal precederá a realidade paradisíaca e, por isso mesmo, a criação do homem.

Por outro lado, parece seguro que Deus colocou no Éden todos os ingredientes necessários e suficientes para que aí pudesse acontecer o mal. Plantou a árvore de cujo fruto aquele que o comesse adquiriria a ciência do bem e do mal; aí colocou o homem com a incumbência de cultivar e guardar o jardim<sup>43</sup>; enfim, o tentador<sup>44</sup>, se não o colocou aí, permitiu, ao menos, que por aí andasse. E o resultado foi o de que o mal aconteceu no Éden e aqueles que o praticaram daí foram expulsos. Claro que a combinação destes ingredientes era problemática e o resultado parece que não poderia ser de todo inesperado. E daí que haja quem fale em dois tentadores: Deus e a serpente, isto é, o Diabo<sup>45</sup>.

De todo o modo, Deus tudo criou: criou aquele que viria a ser tentado; criou o tentador<sup>46</sup>, seja a serpente, ou não, o Diabo; criou o objecto e o motivo da tentação. Digamos, então, que criou todos os elementos e circunstâncias necessários e suficientes para a queda.

Expulso do Paraíso por ter feito o mal, o homem continuou a ser um artífice do mal. E a sua maldade atingiu limites tais que Deus se arrependeu de ter criado o homem. Deus constatou que toda a imaginação do coração do homem é só e continuamente

---

<sup>43</sup> Gn 2,8.15-16: «<sup>8</sup>Iahweh Deus plantou um jardim em Éden, no oriente, e aí colocou o homem que modelara»; «<sup>15</sup>E Iahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para o cultivar e o guardar»; «<sup>16</sup>E Iahweh Deus deu ao homem este mandamento: “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer».

<sup>44</sup> «A serpente serve aqui de máscara para um ser hostil a Deus e inimigo do homem. Nela a Sabedoria, e depois o NT e toda a tradição cristã, reconheceram o Adversário, o Diabo [...]» (Bíblia de Jerusalém, nota c), explicativa de Gn 3,1).

<sup>45</sup> «Se Deus não queria que Adão não adquirisse o conhecimento e a imortalidade, não tinha forma de evitar pôr essas árvores no Éden, ao alcance do homem? [...] é admissível que a Antiga Serpente tivesse penetrado no Jardim contra a vontade do patrão do Jardim? [...] Deus aparece-nos pois, desde a primeira hora da vida humana, um tentador. E este seu atributo é reconfirmado por essa oração modelo, o *Pater Noster* [...]. Todos conhecem o remate da sublime oração: “Não nos induzas em tentação, mas livra-nos do mal” [...]. A oração, ditada por Deus, é endereçada directamente a Deus e é precisamente a Ele, por conseguinte, que devemos pedir que não nos induza em tentação: o próprio Deus se reconhece como tentador. [...] Os Tentadores, portanto, seriam dois» (PAPINI, Giovanni, *O Diabo*, Livros do Brasil, págs. 77-79).

<sup>46</sup> Gn 3,1: «A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos, que Iahweh Deus tinha feito».

maldade. E pesou no coração de Deus a maldade do homem. Daí o arrependimento por tê-lo criado. E congeminou mesmo fazer desaparecer da face da terra todos os homens. Valeu à humanidade ter Noé encontrado graça aos olhos de Deus<sup>47</sup>.

Mas nem mesmo com a purificação diluviana a humanidade se tornou melhor. E sendo verdade que Iahweh prometeu nunca mais amaldiçoar a terra por causa do homem, e estabeleceu mesmo o propósito de não mais destruir todos os viventes, certo é também que o fez sem ilusões sobre a maldade do homem, pois que «os desígnios do coração do homem são maus desde a sua infância»<sup>48</sup>. E não tardou que o homem, regressado à tentação edénica, quisesse de novo ser como Deus, colocar-se no lugar de Deus, quiçá destronar Deus. E Deus teve, de novo, que atalhar a tal ambição, confundindo a linguagem dos homens e dispersando-os por toda a face da terra<sup>49</sup>.

Deus, como vimos, ficou pesaroso pela maldade do homem, pois que se lhe afligiu o coração. Onde, Deus sofreu pela maldade do homem. Mas quererá isso significar que Deus se sentiu frustrado com o homem que criara à Sua imagem e semelhança e que, todavia, só imagina o mal em seu coração? O homem escapou ao projecto de Deus?

Nós professamos a fé num Deus criador, onnipotente e sumamente bom. E esta profissão não admite um Deus frustrado e/ou falhado. Deus criou o homem livre e, em nosso critério de homens, o homem só o é verdadeiramente se for livre. É o homem que se frustra a si próprio e que falha em si mesmo quando usa a sua liberdade voltando-a contra o Criador e as criaturas. Onde, o homem, o coração do homem, é fonte de mal.

De todo o modo, noutros passos do Antigo Testamento, há sinais claros da atribuição do mal a Deus. Tais sinais não serão muitos, mas são significativos. Falarei de Is 45,7, de Am 3,6 e Jb 2,10.

---

<sup>47</sup> Gn 6,5-8: «<sup>5</sup>Iahweh viu que a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mau todo o desígnio de seu coração. <sup>6</sup>Iahweh arrependeu-se de ter feito o homem sobre a terra, e afligiu-se o seu coração. <sup>7</sup>E disse Iahweh: “Farei desaparecer da superfície do solo os homens que criei – e com os homens os animais, os répteis e as aves do céu – porque me arrependo de os ter feito”. <sup>8</sup>Mas Noé encontrou graça aos olhos de Iahweh».

<sup>48</sup> Gn 8,21: «Iahweh [...] disse consigo: “Eu não amaldiçoarei nunca mais a terra por causa do homem, porque os desígnios do coração do homem são maus desde a sua infância; nunca mais destruirei todos os viventes, como fiz».

<sup>49</sup> Gn 11,1-9.

Diz Iahweh em Is 45,7: «Eu formo a luz e crio as trevas, asseguro o bem-estar e crio a desgraça: sim, eu, Iahweh, faço tudo isso»<sup>50</sup>. E, então, Deus tanto pode trazer a desgraça como o bem-estar, o mal como a paz, a luz (geralmente identificada com Deus, com o bem) quanto as trevas (em regra identificadas com o império do mal).

Em Am 3,6 pergunta-se (e a pergunta supõe uma resposta afirmativa): Se uma trombeta soa na cidade não ficará a população apavorada? Se acontece uma desgraça na cidade, não foi Iahweh quem agiu?»<sup>51</sup>. Donde, a trombeta anuncia a chegada de Iahweh. E se acontece uma desgraça, o mal, na cidade, é porque foi Iahweh quem o trouxe.

Job, que recebera de Deus bens em abundância (animais, terras, filhos e filhas, posição social) e que tudo perdera e se encontra agora em situação de pobreza e doença extremas, atribui a Deus o mal que sofre tal como o bem de que outrora desfrutou. E, com efeito, diz-se em Jb 2,10 «[...] se recebemos de Deus os bens não deveríamos também receber os males?».

Deus autor das trevas, da desgraça, ..., do mal em suma? Será possível encontrar uma explicação razoável para isto? Vale a pena ler aqui E. P. Sanders:

Uma religião que defende que só existe um Deus tem dificuldade em explicar o mal. Foi o Deus bom e único que criou o mal? Porque o permite Ele? Face à coexistência real do bem e do mal algumas tradições religiosas postularam a existência de duas divindades opostas. Esta é a característica teológica mais relevante no zoroastrismo, que surgiu na Pérsia nos séculos VI ou V a.e.c. e que influenciou o pensamento mediterrânico em muitos aspectos. O judaísmo deve, provavelmente, a ideia de um poder maligno, oposto a Deus, ao zoroastrismo. [...] O judaísmo permaneceu fiel ao monoteísmo, rejeitando a ideia de um *deus* oposto, mas aceitou alguns aspectos do dualismo persa, como o conflito entre Deus e as forças do mal<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> João Ferreira de Almeida traduz assim o segundo hemistíquio: «eu faço a paz e crio o mal».

<sup>51</sup> E João Ferreira de Almeida traduz assim a segunda parte: «Sucederá qualquer mal à cidade, e o Senhor não o terá feito!».

<sup>52</sup> *A Verdadeira História de Jesus*, Editorial Notícias, 5ª edição, Cruz Quebrada, 2004, págs. 154-155.

Os exemplos que deixei notados salvaguardam, como é bom de ver, o princípio único – Iahweh – como a origem do bem e do mal. Evitam, é certo, o dualismo como explicação do bem e do mal. Mas a alternativa que resta, da qual fazem eco, é a de atribuir ao Deus único a origem do mal. Donde, e segundo Sanders, uma oscilação no Antigo Testamento: um monoteísmo que recusa um outro princípio para a explicação do mal que não seja o Deus único, e alguma cedência ao dualismo zoroastriano para explicar o conflito entre Deus e as forças do mal.

Na economia do presente trabalho importa fundamentalmente reter que, em passos e autores muito significativos, o Antigo Testamento é explícito na atribuição da origem do mal a Deus<sup>53</sup>.

E no Novo Testamento? Cingirei a análise ao Evangelho e parece-me útil ter em conta a posição de Joachin Gnilka que a este propósito afirma o seguinte:

Jesus falou sobretudo da Sua intervenção na história, mais do que das suas características, da sua obra criadora e conservadora da criação. Isto pode estar relacionado com o facto de a questão da origem do mal e do sofrimento não ser colocada, de o problema da teodiceia parecer nunca ter sido abordado. No fim, quando Deus vier, esclarecerá tudo isto plenamente<sup>54</sup>.

Parece-me razoável esta posição, se considerarmos, por exemplo, o Evangelho de Marcos, onde a palavra mal (ou palavras desta derivadas) aparece apenas em 3,4; 7,21-23; 9,39; e 15,14<sup>55</sup>. Devo notar, porém, que fiz o estudo a partir da Bíblia de

---

<sup>53</sup> Vale a pena, porém, deixar aqui o seguinte texto de VAZ, Armindo dos Santos: «É escusado associar o mal a Deus, enquanto sua causa ou origem, pois só pioraria a nossa compreensão dele. Essa associação seria injusta e incorrecta e suporia fé imperfeita. Sendo Deus bom e libertador por puro amor, não lhe podemos atribuir a causa ou a permissão do sofrimento. Para o ser humano, Deus é “o Pai celestial” que só quer o bem e a felicidade: “faz brilhar o sol sobre maus e bons, sobre justos e injustos” (Mt 5,45). Nem o poderia ter criado mais perfeito. O *mal físico* (doenças, a morte ...) deve-se à condição radicalmente finita do ser humano e é inerente à sua existência: por ser mortal e limitado, desde que nasce começa a sofrer. O *mal moral* (guerras, opressões ...), causado por uns contra outros seres humanos, depende exclusivamente da sua acção voluntária e do uso perverso da sua liberdade» (*Entender a Bíblia – Viver a Palavra*, Edições Carmelo, Marco de Canaveses, 2004, 2ª edição, págs. 75-76).

<sup>54</sup> *Jesus de Nazaré, Mensagem e História*, Editorial Presença, Lisboa, 1999, pág. 195.

<sup>55</sup> Mc 3,4: «E perguntou-lhes [aos fariseus que estavam na Sinagoga de Cafarnaum]: “É permitido, no sábado, fazer o bem ou fazer o mal? Salvar a vida ou matar?».

Jerusalém e, portanto, não posso estar seguro de que, nesta, o vocábulo mal e derivados tenha sempre respeitado o(s) texto(s) de que parte a tradução.

No primeiro destes textos Jesus coloca-se contra as prescrições farisaicas que como que mediam a régua e compasso o que poderia, ou não, fazer-se ao sábado. Em 7,21-23 Jesus aponta o homem como o autor de todo o mal moral. E, ainda aqui, fala por contraponto com o rigor das tradições farisaicas, sobre o que se pode, ou não, comer. Não é o que come que torna o homem impuro mas sim os seus maus pensamentos e as suas más acções. Em 9,39 Jesus repreende os discípulos que não aceitavam, ao que parece, que outro, que não pertencia ao grupo restrito daqueles que Jesus escolhera, curasse em nome de Jesus. E estabelece, então, a máxima de que não são dos nossos apenas os que estão connosco; são-no, também, os que não estão contra nós. Enfim, em 15,14, o que está em causa, parece-me, é o sentido jurídico romano, aqui expresso por Pilatos, que exigia que à aplicação de tal pena correspondesse a prática de tal crime. E quando Pilatos questiona a multidão acerca de que mal Jesus fez, quer significar que crime cometeu Ele para justificar a aplicação da pena que era pedida, isto é, a morte por crucifixão. E, então, não é o problema do mal que aqui está, mas sim o do direito.

Releva, fundamentalmente, 7,21-23, onde se apontam exemplos concretos de mal em sentido moral ou, se se quiser, de pecado, e se afirma a sua origem no homem. Daqui se alcança que por detrás de qualquer acto mau está a realidade subjectiva do mal. Jesus ensina que, sejam quais forem as formas que o pecado, ou o mal moral, possa revestir objectivamente – e Jesus enumera algumas delas – ele tem a sua fonte, a sua origem, na interioridade do homem, pois que coração significa, aqui, isso mesmo ou, se quisermos, a vontade do homem.

---

Mc 7,21-23: «<sup>21</sup>Com efeito, é de dentro, do coração dos homens que saem as intenções malignas: prostituições, roubos, assassínios, <sup>22</sup>adultérios, ambições desmedidas, maldade, malícia, devassidão, inveja, difamação, arrogância, insensatez. <sup>23</sup>Todas essas coisas más saem de dentro do homem e o tornam impuro».

Mc 9,39: [àqueles que denunciavam alguém de expulsar demónios em nome de Jesus] «Jesus, porém, disse: “Não o impeçais, pois não há ninguém que faça milagres em meu nome e logo depois possa falar mal de mim».

Mc 15,14: «Disse-lhes Pilatos [aos que constituíam a multidão que clamava pela crucifixão de Jesus]: “Mas que mal ele fez?”.

Claro que temos ainda em Mc 1,12-13, a tentação de Jesus no deserto, concretizada nos paralelos de Mateus e Lucas (Mt 4,1-11 e Lc 4,1-13). Mas aqui estamos no campo da tentação satânica. E note-se o paradoxo: Jesus, que é Deus, tentado por Satanás a manifestar-se como tal mas de modo a rebelar-se contra Deus<sup>56</sup>!

Parece-me que Joachin Gnilka tem razão no passo citado. Jesus, mais do que falar, na sua vida pública, da questão do mal e do sofrimento, levou-a praticando o bem, pois que, como afirmou Pedro no seu discurso em casa de Cornélio, Jesus «passou fazendo o bem»<sup>57</sup>. E fazer o bem é combater o mal.

## 5. O mal nos pronunciamentos do Magistério da Igreja

A questão do mal não esteve nunca fora das preocupações da Igreja. Nem poderia estar, por razões óbvias. Importará, portanto, saber como, ao longo da história da Igreja, o Magistério oficial se foi pronunciando sobre o tema. Os textos de que me sirvo perfazem um arco de cerca de mil e quinhentos anos, concretamente desde o pontificado de Leão I, S. Leão Magno (440-461), até finais do século passado. Cerca de uma dúzia de textos, seguramente de valor e vinculação muito díspares, mas que têm em comum o facto de se referirem, com maior ou menor amplitude, à questão do mal.

Claro que o número dos textos revela por si mesmo que não se esgotam neles os pronunciamentos do Magistério acerca do mal. Sendo textos que, como disse, acompanham o largo período de milénio e meio, diversificadas foram as circunstâncias em que surgiram. Alguns deles, em razão de combate contra algumas heresias, por exemplo contra o priscilianismo, que defendia um dualismo próximo do maniqueísmo. Não raras vezes é Satanás que é arvorado em princípio do mal e, por isso, alguns dos pronunciamentos centram-se, exactamente, na figura de Satanás, por forma a entendê-la

---

<sup>56</sup> Vendo bem, o paradoxo tem continuação, e talvez a sua máxima expressão, no julgamento de Jesus. «Ser uma criatura e querer fazer-se Deus é a forma mais elevada de blasfémia e a verdadeira essência do satânico. No processo contra Jesus, por conseguinte, o que se debate é aquilo que há de mais monstruoso. O acusado é censurado pelo facto de a sua reivindicação [a de ser Filho de Deus – Lc 22, 66-70] ser totalmente blasfema ou de teor satânico» (SCHWAGER Raymund), «A Ruptura na Criação: Injustiça, Violência, Dor», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LVII, Fasc. 3, 2001, (527-538), págs. 533-534.

<sup>57</sup> Act 10,38.

sem pôr em causa o Deus único e criador de todas as coisas e a bondade da criação. E, então, afirma-se Satanás como criatura, também ele criado bom por Deus, mas que a si mesmo se corrompeu ao rebelar-se contra o seu Criador. Alguns outros pronunciamentos procuram compatibilizar a presciência de Deus com a liberdade humana, atribuindo a esta o pecado e salvaguardando a presciência divina. Vejamos, porém, na sua singularidade, cada um dos textos.

No centro das disputas acerca das questões cristológicas, Leão I, na Carta *Quam laudabiliter*, que dirigiu a Toríbio, bispo de Astorga, em 21 de Julho de 447<sup>58</sup>, pronuncia-se no sentido de que a verdadeira fé professa que é boa a substância de todas as criaturas, quer a espiritual quer a corporal. Tudo foi feito por Deus e tudo quanto foi feito, foi feito bom, mesmo o Diabo. O mal não é uma substância. É, isso sim, castigo para a substância que se corrompe ou se deixa corromper.

O Diabo foi criado bom e bom continuaria a ser se não tivesse optado pelo mal. Mas o Diabo não é o mal. O mal está nele como castigo. Vendo bem, o que aqui se salienta é a bondade de toda a criação. O mal não é uma substância, mas está na substância. Mesmo Satanás foi criado e, portanto, é criatura e não um qualquer princípio do mal, por oposição a Deus, princípio do bem. Claro que o mal está na substância que é Satanás, mas essa substância não é o mal: o mal está nela como pena, como castigo, castigo que o próprio Satanás a si se impôs quando recusou permanecer no estado de bondade em que foi criado.

O I Sínodo de Braga, que teve o seu início em 1 de Maio de 561 e que, além do mais, teve também por intenção combater o priscilianismo<sup>59</sup>, pronunciou-se igualmente

---

<sup>58</sup> «[...] *fides vera ... omnium creaturarum, sive spiritualium sive corporalium substantiam, et mali nullam esse naturam: quia Deus, qui universatis est conditor, nihil non bonum fecit. Unde et diabolus bonus esset, si in eo quod factus est permaneret. [...] Quod utique in ipsis malum erit, et ipsum malum non erit substantia, sed poena substantiae*» (DS 286). Uso aqui o texto DENZINGER-HÜNERMANN, *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé e Moral*, Paulinas/Edições Loyola, S. Paulo, Brasil, 2007.

<sup>59</sup> Trata-se de uma heresia com origem na nossa Península, no Séc. IV. Deve o seu nome a Prisciliano (345-385), que acabou condenado à morte por heresia no Concílio de Bordéus, em 384. É o primeiro caso de condenação à morte por heresia na história da Igreja. O priscilianismo defendia um ascetismo rigoroso, era contra o matrimónio e reprovava o consumo de carne como alimento. Professava uma doutrina que bebia do maniqueísmo, do sabelianismo e do docetismo: dois princípios criadores, um do bem e outro do mal; Pai e Filho são uma só pessoa; a humanidade de Cristo era meramente aparente. Negava a ressurreição, recusava que Deus seja o criador do mundo e acreditava na divindade da alma. (Cf. ALMEIDA, A. Roque de, *Para ler a História da Igreja em Portugal*, Editorial Perpétuo Socorro, Porto, 1996, págs. 28-30).

sobre o Diabo e fê-lo em termos substancialmente iguais aos que o fizera S. Leão Magno. O perigo é o mesmo: o divulgar-se a doutrina de um princípio do mal oposto a um princípio do bem, dualismo incompatível com a fé cristã, que professa um monoteísmo trinitário. Satanás arvorado em princípio do mal, como pretendiam os priscilianos por semelhança com o maniqueísmo, é heresia. O Diabo é criatura; foi feito um anjo bom por Deus; não é princípio incriado saído do caos e das trevas e criador do mal como substância. Donde, persiste o mal como opção do Diabo, fruto da sua vontade livre, mas que a si mesma se corrompeu<sup>60</sup>. Permanece, então, salvaguardada a ideia de Deus como princípio de todas as coisas, a bondade da criação e o mal como corrupção da vontade.

O Sínodo de Valença (Valence, em França) em 885, tratou de resolver disputas acerca da doutrina da predestinação e falou, conseqüentemente, do tema da presciência de Deus. Afirmou que Deus tem presciência e que desde a eternidade conhece antecipadamente tanto o bem que fariam os bons, como o mal que fariam os maus<sup>61</sup>. Mas a presciência de Deus, afirma também, «não impôs a nenhum malvado uma necessidade tal que não pudesse ser diferente, mas, sabendo, enquanto Deus, tudo antes de acontecer, sabia ele com antecedência, com base na sua onnipotente e imutável majestade, o que esse [malvado] por própria vontade iria ser»<sup>62</sup>. Mais adiante se afirma que «nos maus, porém, lhes conheceu de antemão a malícia, porque provém deles, [mas] não a predestinou, pois que não provém dele»<sup>63</sup>.

Não está neste trabalho em causa nem a doutrina da predestinação nem a da presciência de Deus. O que daqui importa reter é que o mal existe por vontade daquele que o pratica e não por necessidade, não por predestinação, não por vontade de Deus.

---

<sup>60</sup> «*Si quis dicit, diabolum non fuisse prius bonum angelum a Deo factum, nec Dei opificium fuisse naturam eius, sed dicit eum ex chao et tenebris emergisse nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit*» (DS 457).

<sup>61</sup> «*Deum praescire et praescisse aeternaliter et bona, quae boni erant facturi, et mala, quae mali sunt gesturi*» (DS 626).

<sup>62</sup> «*Nec prorsus ulli malo praescientiam Dei imposuisse necessitatem, ut aliud esse non posset, sed quod ille futurus erat ex propria voluntate, sicuti Deus, qui novit omnia antequam fiant, praescivit ex sua omnipotenti et incommunicabili maiestate. “Nec ex praeiudicio eius aliquem, sed ex merito propriae iniquitatis credimus condemnari*» (DS 627).

<sup>63</sup> «*[...] in malis vero ipsorum malitiam praescivisse, quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est*». (DS 628).

No ano de 1053, o papa Leão IX, na Carta *Congratulamur vehementer*, dirigida a Pedro, patriarca de Antioquia, e tratando nela, também, da predestinação, afirmava que Deus, pré-conhecendo embora o bem e o mal, apenas predestinava para o bem. E manifestava a crença de que a graça de Deus previne e segue o homem mas sem negar o livre arbítrio, a vontade livre<sup>64</sup>. E, assim, afasta também de Deus a autoria do mal, atribuindo-o à vontade livre do homem que, todavia, Deus acompanha e acautela com a Sua graça.

O IV Concílio de Latrão (1215) ocupou-se, entre outras coisas, de diversas heresias, a saber, dos albigenses, dos cátaros<sup>65</sup>, de Joaquim de Fiore<sup>66</sup> e dos valdenses<sup>67</sup>. Contra os albigenses e cátaros o Concílio retomou o tema do Diabo, definindo que este e os demais demónios foram criados por Deus naturalmente bons e que, por si mesmos, se tornaram maus. Quanto ao homem, esse pecou por sugestão do Diabo<sup>68</sup>. Ainda aqui a preocupação de salvaguardar a bondade da criação e a negação do dualismo recusando

---

<sup>64</sup> «*Deum praedestinasse solummodo bona, praescivisse autem bona malaque. Gratiam Dei praevenire et subsequi hominem credo et profiteor, ita tamen, ut liberum arbitrium rationali creaturae non denegem*» (DS 685).

<sup>65</sup> A heresia dos albigenses e dos cátaros é, em rigor, a mesma. Albigenses vem de Albi, cidade do sul de França onde o catarismo teve larga aceitação, em âmbito territorial muito mais amplo do que o território de Albi. Catarismo deriva de *kaqaroj*, ou *o* (o) que significa purificação, tanto em sentido moral como religioso. Os cátaros designavam-se a si mesmos como os puros (*kaqaroi*). Eram maniqueístas e acreditavam que o mundo foi criado por um ser maléfico, rival de Deus. Negavam a Trindade, afirmando que o Filho e o Espírito Santo são inferiores ao Pai (sabelianismo). Cristo não era verdadeiramente homem (docetismo) e não suportou servidão, nem sofrimento, nem morte, nem ressurreição. Não acreditavam no purgatório e contestavam os sacramentos excepto, num sentido muito particular, a penitência, como meio para alcançar uma maior pureza pessoal. Foram praticamente dizimados na cruzada de Inocêncio III contra os Albigenses, iniciada em 1209 (Cf. «*Dicionário Temático Larousse – Civilização Cristã*», Círculo de Leitores, 2000, entrada “Cátaros”. Cf., também, FRANZEN, August, *Breve História da Igreja*, Editorial Presença, Lisboa, 1996, págs. 220-224).

<sup>66</sup> Joaquim de Fiore (1135-1202) foi um monge da Calábria que por volta de 1180 escreveu o *Livro da Concórdia do Novo e do Antigo Testamento*. Divide a história em três períodos: o do Pai, o do Filho e o do Espírito. Ao longo da história sucedem-se o tempo do Pai (é o tempo da lei), o tempo do Filho (é o tempo da graça) e o tempo do Espírito. Este, já em germe desde S. Bento, é o último tempo que precederá a vinda do Messias, que ele prevê para o ano de 1260. Joaquim de Fiore defende um certo *milénarismo* e um cristianismo essencialmente laical (Cf. «*Dicionário Crítico de Teologia*», POTESTÁ, Gian – Luca, entrada «*Milénarismo*». Cf., também, VANEIGEM, Raoul, *As Heresias*, Antígona, Lisboa, 1995, pág. 122).

<sup>67</sup> O movimento dos valdenses inicia-se com Petrus Waldes (sécs. XII-XIII), um rico comerciante que doou todos os seus bens e passou a praticar um apostolado de pobreza e a pregar a penitência. Roma, num primeiro momento louvou-lhe o ideal de pobreza mas condenou-lhe a pregação da fé. E, num segundo momento, proibiu o movimento que acabou por cair no campo da heresia. Petrus Waldes faleceu por volta de 1217. Mas algo das suas ideias foi recuperado pelos protestantes italianos (Cf. FRANZEN, August, op. cit., págs. 219-220).

<sup>68</sup> «*Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestionem peccavit*» (DS 800).

ao diabo o estatuto de criador do mal. Novidade é, aqui, a referência a que o homem pecou por sugestão do Diabo e, portanto, o Diabo como o tentador. A colocação do verbo no passado, concretamente no *perfectum – peccavit* – quer, parece-me, significar o pecado original, que levou à perda da harmonia pré-lapsária entre o Criador e as criaturas e das criaturas entre si.

O Concílio de Florença (1439-1445) produziu importantes declarações nesta e noutras matérias. Na sequência do Concílio, o papa Eugénio IV emanou, em 1442, a Bula «*Cantate Domino*», na qual se manifesta a crença firme de que o Deus trindade é o criador de todas as coisas visíveis e invisíveis; que criou, por bondade, boas todas as criaturas espirituais e corporais; boas, mas mutáveis, porque criadas a partir do nada; nenhuma natureza má em si mesma existe, pois que cada natureza enquanto tal é boa<sup>69</sup>. Então, a criação é obra trinitária e é boa; Deus criou a partir do nada, e daí, as criaturas são mutáveis; nada há na natureza que seja mau em si mesmo, pois que cada natureza é boa. Consequentemente, o mal não existe nas naturezas criadas, porque todas foram criadas boas. A mutabilidade, que vem explicada pela criação a partir do nada, explica o mal, que será corrupção nas naturezas corporais e perversão da vontade livre nas espirituais? Parece que esta é uma conclusão legítima. De todo o modo, importa reter, porque todas as naturezas são boas, o mal não existe na realidade criada por Deus. E nada existe que não tenha sido criado por Deus.

O Concílio de Trento, que decorreu entre 1520 e 1563, foi notável a diversos títulos e teve o seu longo curso no contexto dos conflitos abertos pela Reforma. O cânone 6 do Decreto sobre a justificação<sup>70</sup> refere-se, como me parece evidente, ao mal moral, pois que se afirma a possibilidade de o homem «tornar maus os próprios caminhos», isto é, optar por adoptar comportamentos reprováveis, decidir-se pelas más acções. Possibilidade que é sua, e a si inteiramente imputável o exercício de tal possibilidade. Deus opera o bem, não o mal. Anatemiza-se aquele que disser «que é

---

<sup>69</sup> «*Firmissime credit, profitetur et praedicat, unum verum Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, esse omnium visibilium et invisibilium creatorem, qui quando voluit, bonitate sua universas, tam spirituales quam corporales, condidit creaturas, bonas quidem, quia a summo bono factae sunt, sed mutabilis, quia de nihilo factae sunt, nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est*» (DS 1333).

<sup>70</sup> «*Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas mala facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae quam vocatio Pauli: anathema sit*» (DS 1556).

Deus que opera o mal como o bem, não somente permitindo-o mas também querendo-o com vontade formal e directa». E neste modo de dizer queda ainda muita margem para interpretação. Recusa-se a ideia de que Deus permite o mal ou apenas a ideia de que Deus quer o mal? E se se recusa a ideia de que Deus quer o mal «com vontade formal e directa», como se lê, quer-se dizer, também, que Deus, ao menos indirectamente, quer o mal? Permitir o mal é menos do que querê-lo. E nós vimos já em S. Tomás de Aquino que alguns males Deus não quer que sejam feitos nem quer que não sejam feitos, querendo, contudo, permitir que sejam feitos<sup>71</sup>. Valerá aqui, como regra interpretativa, esta distinção de S. Tomás? E querer permitir que certos males se façam, não é querer, ainda que indirectamente, o mal?

Por outro lado, há, efectivamente, uma diferença muito grande entre a traição de Judas e a vocação de Paulo. Certo que em Paulo temos o chamamento de um fazedor do mal, de um pecador, ao plano salvífico de Deus para fazer o bem. Judas é chamado a ser discípulo do Filho de Deus, a colaborar na Sua missão e, todavia, entrega-O à morte. Ora, enganou-se Jesus ao escolher Judas para fazer parte dos Doze? Não sabia já Jesus, ao escolher Judas, que este o haveria de entregar? Ao menos da resposta que consta de Jo 6,70<sup>72</sup> parece resultar isso mesmo. E o Filho de Deus, querendo, já que foi voluntária a sua entrega à morte, podia evitar que fosse feita com a colaboração activa de Judas! Não haverá, aqui, ao menos, permissão para o mal? É que, parece incontestável, o pecado de Judas, o mal que Judas fez, é maior enquanto entrega d’Aquele que o escolheu!

Já no último quartel do século XIX, concretamente em 1888, na Carta Encíclica *Libertas praestantissimum*, o papa Leão XIII aconselha os Estados à tolerância nisto imitando «Aquele que rege o mundo» que, diz, «permite todavia a existência de alguns males no mundo, em parte para que não sejam impedidos bens maiores, em parte também para que não se produzam males maiores». E a fundamentação é interessante, pois que se baseia na circunstância de a autoridade humana não conseguir impedir a existência de males particulares. Por isso não pode senão permiti-los e deixá-los

---

<sup>71</sup> Ver págs. 15-16.

<sup>72</sup> «Respondeu-lhes Jesus: “não vos escolhi eu, aos Doze? No entanto, um de vós é o Diabo!”» (Jo 6,70).

impunes. Mas, muitas dessas coisas, desses males que se aconselha às autoridades deixar impunes, são, contudo, diz o Papa citando Agostinho (*De libero arbitrio* I, 41), «castigados pela providência divina, a justo título». E, mais adiante, expende que, embora a lei humana possa e deva tolerar o mal, não pode nunca aprová-lo ou querê-lo por si mesmo. Isto porque se o mal é, na sua essência, privação de um bem, é contrário ao bem comum que o legislador humano deve prosseguir. E, conclui Leão XIII, a lei humana deve, neste particular, imitar Deus que, «ao permitir a existência do mal no mundo, “nem quer que se faça o mal nem quer que não se faça, mas o que quer é permitir que o mal se faça, e isso é bom”». O Papa cita expressamente S. Tomás de Aquino (S.Th.,I/I, q.19, a.9, ad.3) rematando: «Nesta sentença do Doutor Angélico está contida, em poucas palavras, toda a doutrina sobre a tolerância do mal»<sup>73</sup>.

No que concerne à permissão de certos males, e à bondade dessa permissão, Leão XIII reflecte, aliás expressamente, as doutrinas de Santo Agostinho e de S. Tomás de Aquino. Mas não só Deus, também a autoridade humana deve permitir no respectivo Estado esses males: permiti-los mas não, tal como Deus, querê-los, sequer aprová-los.

Atenção porém: esses males que Deus quer que seja permitido fazer e que a autoridade humana deve igualmente permitir que se façam, ficarão impunes na ordem humana, mas não na ordem divina, pois que serão castigados, e a justo título, pela providência divina. São males permitidos em benefício de bens maiores ou para prevenir males maiores. E, porque assim é, tal permissão não contende com a bondade de Deus. O mal é para Leão XIII, como fora para Santo Agostinho e para S. Tomás de Aquino, privação de um bem, o que equivale à negação ontológica do mal, pois que, sendo privação de um bem, existe sempre por referência a um bem e nunca em si mesmo.

---

<sup>73</sup> «*Ipse providentissimus Deus cum infinitae sit bonitatis, idemque omnia possit, sinit tamen esse mundo mala, partim ne ampliora impediatur bona, partim ne maiora mala consequantur. In regendis civitatibus Rectorem mundi par est imitari: quin etiam cum singula mala prohibere auctoritas hominum non possit, debet “multa concedere atque impunita relinquere, quae per divinam tamen providentiam vindicantur, et recte”. Verumtamen in eius modi rerum adiunctis, si communis boni causa, potest vel, etiam debet lex hominum ferre toleranter malum, tamen nec potest nec debet id probare aut velle per se: quia malum per se cum sit boni privatio, repugnat bono communi, quod legislator, quoad optime potest, velle ac tueri debet. Et hac quoque in re ad imitandum sibi lex humana proponat Deum necesse est, qui in eo quod mala esse in mundo sit, “neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc est bonum”. Quae Doctoris Angelici sententia brevissime continet de malorum tolerantia doctrinam» (DS 3251).*

Somos chegados ao século XX, e vou aqui ter em conta três textos: a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (07 de Dezembro de 1965), fruto do Concílio do Vaticano II; a Carta Apostólica *Salvifici Doloris* (11 de Fevereiro de 1984), de João Paulo II; e a Instrução *Libertatis Conscientia* (22 de Março de 1986), da Congregação da Doutrina da Fé.

Em GS 13 temos o eco de Gn 6,5 e 8,21. Aí se escreve que o homem, examinando o seu coração se descobre inclinado para o mal, que está mergulhado em muitos males. Males que não podem vir do seu Criador, que é bom. Mais se constata que a vida dos homens, quer individual, quer colectiva, se apresenta como uma luta verdadeiramente dramática entre o bem e o mal. E isto porque o homem se encontra dividido em si mesmo e por isso incapaz de repelir as investidas do mal?<sup>74</sup>.

O homem vive, então, rodeado de males e, mais do que isso, descobre em si mesmo uma inclinação para o mal. O que não deixa de ser incompreensível, pois que é parte, supostamente a melhor parte, duma criação boa, obra de um Criador sumamente bom, do qual, e conseqüentemente, o mal que o homem faz não vem, não pode vir. O homem sabe o que é o bem e, todavia, no momento de agir, encontra-se em si mesmo dividido e, como Paulo (Rm 7, 18-19), sabe o bem que quer e faz o mal que não quer<sup>75</sup>.

Mais adiante, nos números 17 e 37, deixa-se claro que é no exercício da sua liberdade que o homem faz as suas escolhas. Contudo, a liberdade do homem, porque ferida pelo pecado, necessita da ajuda da graça para se poder orientar para o bem, pois que o homem «só à custa de grandes esforços, com o auxílio da graça de Deus, é capaz de realizar a sua unidade interior»<sup>76</sup>. Mas, se só com o auxílio da graça o homem pode superar a sua divisão interior e assim fazer a opção pelo bem, que será daquele a quem faltar a graça de Deus, pois que esta não é conquista, mas dom?! Por mais voltas que dêmos esbarramos sempre no mistério!

---

<sup>74</sup> «*Nam homo, cor suum inspiciens, etiam ad malum inclinatam se comperit, et in multiplicibus malis demersum, quae a bono suo Creatore provenire non possunt. [...] Ideo in seipso divisus est homo. Quapropter tota vita hominum, sive singularis sive collectiva, ut luctationem et quidem dramaticam se exhibet inter bonum et malum, inter lucem et tenebras. Immo incapacem se invenit homo per seipsum mali impugnationes efficaciter debellandi [...]*» (DS 4313).

<sup>75</sup> «Pois o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero» (Rm 7, 18-19).

<sup>76</sup> GS 37. Aqui se nota a conformidade com o pensamento de Santo Agostinho que afirmou, disputando contra o plagianismo, a necessidade da graça como auxílio para que o homem possa alcançar a salvação.

A Carta Apostólica *Salvifici Doloris* é um texto acerca da origem do sofrimento e, particularmente, acerca da busca de um sentido para o sofrimento. Aqui importa tê-la em conta enquanto se considera o mal como origem do sofrimento. Aí se afirma que «o homem sofre quando experimenta um mal qualquer [...]»<sup>77</sup>. É que «no âmago daquilo que constitui a forma psicológica do sofrimento, encontra-se sempre uma experiência do mal, por motivo do qual o homem sofre»<sup>78</sup>. Daí, a realidade do sofrimento levanta uma pergunta quanto à essência do mal: o que é o mal? Ora, «o cristianismo proclama que a existência é essencialmente um bem e o bem daquilo que existe; professa a bondade do Criador e proclama o bem das criaturas»<sup>79</sup>. Afirma-se, outrossim, que «[...] o mal é uma certa falha, limitação ou distorção do bem»<sup>80</sup>. Enfim, «[...] no conceito cristão a realidade do sofrimento explica-se por meio do mal que, de certa maneira, está sempre em referência a um bem»<sup>81</sup>.

Digamos, então, que encontramos aqui, no essencial, um posicionamento sobre o mal que não destoa daquele que proclama o percurso histórico que venho fazendo: o Criador é bom; a criação é boa; o mal é falha, limitação ou distorção do bem; o mal não tem realidade ontológica própria, porque sempre referido a um bem; o mal não é.

O último documento de que aqui me ocupo é a Instrução *Libertatis Conscientia*, da Congregação da Doutrina da Fé. Surge no contexto de uma resposta do Magistério a questões levantadas pela Teologia da libertação. A ela voltarei quando escrever acerca das estruturas de pecado. Por agora importa reter que no seu n° 30 se refere o seguinte:

[...] como a liberdade do homem é finita e exposta ao erro, seu desejo pode voltar-se para algo que de bem só tem a aparência: ora, se optar por um falso bem, ele falta à sua vocação à liberdade. Por seu livre arbítrio o homem tem direito sobre si mesmo e, agindo livremente, pode realizar um bem ou destruí-lo»<sup>82</sup>.

---

<sup>77</sup> SD 7.

<sup>78</sup> *Ibidem.*

<sup>79</sup> *Ibidem.*

<sup>80</sup> *Ibidem.*

<sup>81</sup> *Ibidem.*

<sup>82</sup> «*At cum hominis libertas finita sit et errori obnoxia, eius appetitus in id quod solum boni speciem prae se fert, potest verti: si vero falsum bonum homo elegit, vocationi suae libertatis ipse minime respondet. Homo per liberum arbitrium sui iuris est: at libere agens potest aut bonum aliquod efficere aut destruere*» (DS 4752).

É afirmação que concretiza muito do que vem sendo dito. A finitude da criatura – o mesmo que dizer da liberdade – e a possibilidade de erro a tal inerente; erro que consiste em tomar por bem o que na realidade não o é; o mal, então, como aparência de bem e, portanto, sempre o mal referido ao bem e consistindo na destruição do bem a que está referido; enfim, o livre arbítrio do homem como fonte do mal.

## 6. Síntese conclusiva e transição para o tema do pecado

Procurei saber o que é o mal e fui levado a concluir que não é possível definir o mal porque o mal nada é e o nada não é definível<sup>83</sup>. O mal não existe em si mesmo mas nas próprias coisas, como uma ferida que as corrompe ou destrói. Onde, o suporte do mal é sempre um bem do qual o mal tira toda a sua força. E, portanto, é ajustado dizer-se que o mal é parasitário do bem. A importância do mal mede-se pela importância do bem que impede ou destrói.

Este posicionamento é conforme ao cristianismo, pois que nele nada no universo ontológico escapa à acção de Deus. O cristianismo supõe uma ontologia do bem. E o homem, agraciado com a semelhança de Deus, é na prática do bem que se aproxima da condição divina.

Mas não podemos ficar por aqui. Pôr a natureza negativa do mal não é pôr a sua negação. Ele está aí, ora evidenciado em acontecimentos inauditos e indescritíveis, ora matizado, mesmo disfarçado em coisas, situações e comportamentos aparentemente bons, mas na realidade profundamente maléficos. E não podemos esquecer que o mal está aí<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> Claro que podemos definir o mal como aquilo que nos destrói por oposição àquilo que nos constrói como pessoas. Mas tal definição nada nos diz sobre a essência do mal e nem sequer abrangeria todos os tipos de mal. Podemos dizer que o mal é aquilo que nos impede de chegar à felicidade – que é o que todos os homens desejam – mas também não adiantaríamos grande coisa.

<sup>84</sup> Comentando a última petição do *Pai-nosso*, «livrai-nos do mal», diz BARTH, Karl: «Constatamos e experimentamos a sua [do mal] força. A bem dizer, ela não é senão uma pseudo força. Ela não é uma força real. O que é terrível, é que ela age, embora irreal. Não serve nada minimizá-la, porque é irreal. O perigo é que é uma força dissimulada, insidiosa. Mas ela reina num sentido muito real. Ela tem poder sobre nós porque somos pecadores». E, mais adiante: «Tu, nosso Pai, não tens relacionamento com o mal, Tu não conheces compromissos com ele, Tu não o toleras. A ameaça do nada não será jamais uma ameaça vinda de Ti [...]» (*Pai-Nosso – A Oração que Jesus ensinou aos seus Discípulos*, Novo Século, S. Paulo, Brasil, 2003, págs. 68-69).

Perguntei, ainda, «porquê o mal?». E também não encontrei resposta satisfatória. É verdade que Santo Agostinho e S. Tomás de Aquino nos ensinam que alguns males existem para que se possa alcançar maiores bens e outros para prevenir males maiores. Mas estes ensinamentos deparam com objecções de monta. Auschwitz: que bem maior permitiu alcançar ou que maior mal logrou impedir? Um tal absurdo não será o maior de todos os absurdos?! Poderá o homem chegar mais longe na prática do mal?!

O mal é um mistério e a nós, cristãos, que professamos a suma bondade do Criador e a bondade de toda a criação, resta-nos combater o mal sempre e quando estiver ao nosso alcance, e confiar, com Joachin Gnilkka, que «no fim, quando Deus vier, esclarecerá tudo isto plenamente»<sup>85</sup>.

Procurei depois responder à questão acerca da origem do mal e encontrei Deus e o homem como autores do mal: Deus, como autor do mal da pena (*malum poenae*) e do mal da natureza (*malum naturalis defectus*); o homem, como autor do mal da culpa (*malum culpae*). Deparei com a problemática questão da permissão de Deus para a prática do mal.

Supostos, então, diversos tipos de mal. E sendo certo que já sabemos, com S. Tomás, que o pecado é um acto humano mau, importa saber de que modo e em que medida o mal está no pecado, fazendo, assim, a transição para o capítulo seguinte.

O mal metafísico, isto é, a imperfeição da criatura, não sendo em si um mal pode, eventualmente, explicar a origem do mal no *defectus* da realidade criada. Mas, seguramente, esse *defectus* não é mal e, portanto, não está no pecado. Por outro lado, o mal que o homem faz (*malum accionis*, também dito pecado por oposição ao mal que o homem sofre, *malum passionis*, dito sofrimento), aquele que é comum designar por mal moral, esse está, sem margem para dúvidas, no pecado.

No meio da classificação tripartida de Leibniz está o chamado mal físico no qual, alguns, fazem ainda uma distinção: mal cósmico, ou da natureza (sismos, vulcões, tempestades) e mal físico, em sentido mais restrito (deformações, doença, morte). E se parece, à primeira vista, que este mal não está no pecado, talvez não seja inteiramente assim. Temos, aqui, que chamar à colação a questão do sofrimento.

---

<sup>85</sup> Ver págs. 20-21.

O mal é um verdadeiro escândalo exactamente por ser causa de imenso sofrimento. O sofrimento, contudo, não decorre só do mal praticado pelo homem, isto é, do mal moral, *malum accionis* ou *malum culpae*. O sofrimento de Job, um justo, um inocente, está aí para confirmá-lo: Job experimentou o sofrimento como provação. Daí, «[...] se é verdade que o sofrimento tem um sentido como castigo, quando ligado à culpa, já não é verdade que todo o sofrimento seja consequência da culpa e tenha carácter de castigo»<sup>86</sup>. E isto muito embora devamos ter «[...] muita cautela em considerar o sofrimento do homem como consequência de pecados concretos (como mostra precisamente o exemplo do justo Job), ele não pode ser separado do pecado das origens, daquilo que em S. João é considerado “pecado do mundo”»<sup>87</sup>.

Ora, este sofrimento, consequência de um mal que tem origem em Deus e que não pode ser separado do pecado das origens, não pode ser um sofrimento gratuito. E o cristão, que tem na cruz o melhor exemplo de sentido para um sofrimento aparentemente absurdo, gratuito, há-de ele mesmo buscar, na fé inabalável num Deus sumamente bom e na certeza de que com a Sua entrega sofredora Jesus venceu a morte, o maior dos males, um sentido para o seu próprio sofrimento; há-de estar disponível para aceitar na própria carne completar o sofrimento de Cristo<sup>88</sup>. Se Jesus Cristo aceitou voluntariamente sofrer a morte – e morte de cruz! – para nos salvar, devemos nós também, que queremos ser salvos, aceitar de Deus o sofrimento com que Ele nos quer provar, pois que de todas as nossas causas a melhor delas é certamente a nossa salvação e, como diz João Paulo II, «salvação significa libertação do mal»<sup>89</sup>. Respondamos, então, como Job respondeu a sua mulher que o aconselhava a amaldiçoar a Deus e a morrer duma vez: «Falas como uma idiota: se recebemos de Deus os bens não deveremos também receber os males?» (Jb 2,10). Então, assim confiados que Deus tem para o homem um desígnio de bem, resta-nos aceitar com resignação o sofrimento, mesmo que não o consigamos compreender.

---

<sup>86</sup> SD 11.

<sup>87</sup> SD 15.

<sup>88</sup> «Agora regozijo-me nos meus sofrimentos por vós, e completo o que falta às tribulações de Cristo em minha carne pelo seu Corpo, que é a Igreja (Cl 1,24).

<sup>89</sup> SD 14.

Ora, «o sofrimento assume então um sentido moral pela reacção, boa ou má, que suscita: paciência ou impaciência diante da tentação, honestidade ou dissimulação diante do castigo (pena), coragem ou covardia diante do perigo, etc...»<sup>90</sup>. Por conseguinte, a recusa do sofrimento, neste sentido, não deixa de ser, também, contrariar a vontade de Deus e, nessa medida, um mal que, certamente, está, também ele, no pecado.

Regressando agora à distinção de S. Tomás de Aquino, é manifesto que no pecado está o *malum culpae*, que também abrangerá aquele mal que Deus não quer que se faça nem que não se faça, mas quer permitir que se faça<sup>91</sup>; pode, também, estar o *malum poenae*. Mas já não estará o *malum naturalis defectus*<sup>92</sup>, porque não peca, seguramente, o leão que mata um veado para se alimentar, nem o homem que, com igual objectivo, faça o mesmo.

E se quisermos relacionar vontade de Deus e mal presente no pecado, chegamos à conclusão de que no pecado está mal que Deus não quer, mal que Deus quer e mal que Deus quer permitir que se faça, embora não queira que se faça nem que não se faça.

E podemos concluir de tudo quanto vem dito que nem todo o mal é pecado, mas que todo o pecado é mal.

---

<sup>90</sup> O'DONOVAN, Oliver, in «Dicionário Crítico de Teologia», Edições Loyola e Paulinas, S. Paulo, Brasil, 2004, entrada «Mal – B. Teologia Moral».

<sup>91</sup> Lembrar o que foi dito a propósito da Encíclica *Libertas praestantissimum* de Leão XIII (ver págs 27-28).

<sup>92</sup> O *malum naturalis defectus* não inclui, parece-me, a defectibilidade moral, pois que essa é a que está no *malum culpae* (que inclui, como disse, aquele mal que Deus quer permitir que seja feito). E também não terá que ver com o *malum poenae*, pois que este é castigo e o castigo supõe uma consciência moral.

## **CAPÍTULO II**

### **DO PECADO**

#### **1. Considerações gerais**

Neste capítulo vou falar de tipologias bíblicas de pecado, do pecado das origens e do pecado mais em concreto, e finalizarei, também, com uma síntese conclusiva e de transição para o último capítulo.

Disse com alguma frequência no capítulo anterior que o pecado corresponde à prática do mal moral. Ao longo deste trabalho é necessário ir corrigindo esta afirmação, embora ela tenha validade desde que convenientemente entendida. O pecado tem que ver com as escolhas da liberdade dos seres finitos. Mas é sempre uma falta cometida contra Deus, mesmo quando no imediato parece apenas afectar o homem vítima do pecado, o próximo e/ou o próprio pecador. Todo o mal feito pelo homem é mal feito a Deus.

A relação homem/homem estabelece-se entre dois sujeitos morais, pois que o homem é o ser capaz de em consciência se decidir livremente e de ser responsável pelos seus actos. O pecado é, então, nesta perspectiva, um mal ético-moral, um acto mau praticado pelo homem com plena consciência (conhecimento se se quiser) e com inteira liberdade, susceptível de lhe ser imputado em termos de responsabilidade.

Mas se na problemática do pecado se deve sempre ter em conta a avisada deliberação da vontade contra o bem, é também necessário ter-se presente a questão do erro. O homem, vimo-lo já, procura sempre o bem, mesmo no mal que pratica. Mas está sujeito ao erro. O homem não tem acesso directo à verdade. A possibilidade de errar é co-natural à sua criaturalidade, que faz do homem um ser finito, logo, imperfeito. Daí, o

homem, quando decide moralmente, tem de discernir, isto é, de lançar mão da sua capacidade de distinguir o bem do mal e decidir-se, livre e responsavelmente, pelo bem. Porém, ao discernir, o homem está sujeito ao erro.

Ora, Deus não é um sujeito moral. Deus é espírito puro. Deus não pode errar e, portanto, não está sujeito ao erro. Deus é em si mesmo discernimento. Deus é em si mesmo o bem. Deus não faz o mal<sup>93</sup>.

A relação homem/Deus não se coloca no campo da moralidade. Mas o pecado, mesmo quando imediatamente atinge o homem, é sempre, como já disse, uma falta contra Deus. Onde, o pecado exige essa relação entre Deus e o homem pecador, esteja ela estabelecida no estado de graça ou fragilizada, mesmo quebrada, no estado de pecado.

Ora, sem que com isto se esqueça que o pecado faz parte integrante da verdade sobre o homem<sup>94</sup>, só no horizonte da fé ele alcança a sua inteira compreensão. Como afirma Eduardo López Azpitarte, «se esta transcendência desaparece, já não será possível falar de pecado, que supõe sempre esta vinculação directa a Deus, pois a falta cometida ficaria dentro de um nível ético que não descobre o horizonte da fé»<sup>95</sup>.

Armindo dos Santos Vaz afirma, também, que «[...] o fundamento para o pecado teológico enquanto separação e afastamento de Deus não é simplesmente uma lei moral, mas um compromisso recíproco de amor gratuito entre Deus e o ser humano. Pecado é a ruptura desse pacto espiritual»<sup>96</sup>. E embora tal distinção não esteja, parece-me, no pensamento do autor, esta maneira de dizer, «pecado teológico», traz à memória uma distinção entre «pecado teológico e mortal» e «pecado filosófico ou moral». Este seria o acto humano não concordante com a natureza racional e com a recta razão. Aquele seria a livre transgressão da lei divina. Os que estabeleciam esta distinção defendiam que o «pecado filosófico ou moral» seria próprio daquele que ou ignora Deus ou não pensa em Deus de modo actual. Seria pecado grave mas não uma

---

<sup>93</sup> Claro que, vimos no capítulo anterior, Deus castiga com o *malum poenae* o mal que o homem faz. Mas o castigo não é um mal. O castigo do mal revela a justiça de Deus e a justiça é um bem.

<sup>94</sup> Ver pág. 5.

<sup>95</sup> «Si esta transcendencia desaparece, ya no sería posible hablar de pecado, que supone siempre esta vinculacion directa con Dios, pues la falta cometida quedaría dentro de um nível ético que no descubre el horizonte de la fé» (*Fundamentación de la ética Cristiana*, Paulinas, Madrid, 1991, pág. 36).

<sup>96</sup> *Em vez de «história de Adão e Eva»: O sentido último da vida projectado nas origens*, Edições Carmelo, Marco de Canaveses, 2011, pág. 223.

ofensa a Deus, e nem mesmo um pecado mortal pois que não destrói a amizade de Deus nem é digno de pena eterna. Anoto que esta distinção foi declarada «escandalosa, temerária, ofensiva aos ouvidos piedosos e errónea»<sup>97</sup> por Decreto do Santo Ofício, de 24 de Agosto de 1690. Mas tal censura, parece-me, não põe em causa o entendimento de que o pecado é sempre algo mais do que falta moral e em certos casos queda-se mesmo por ser algo que não é falta moral<sup>98</sup>.

De tudo isto releva que para nos abeirarmos mais adequadamente daquilo que seja o pecado, haveremos de procurá-lo, primeiro, a um nível anterior ao nível ético-moral. É o que farei no número seguinte.

## 2. Tipologias bíblicas de pecado

Falarei brevemente de três paradigmas, tipos bíblicos de pecado: pecado de Adão, Torre de Babel e Filho Pródigo.

Falamos normalmente do pecado de Adão, mas, em rigor, deveremos falar do pecado de Adão e Eva. E também nesta maneira de dizer talvez falte ainda algum rigor, pois será mais correcto (ou não!) falar do pecado de Adão e do pecado de Eva. Na verdade, no relato da queda temos dois pecadores e um tentador. Adão e Eva, ambos pecaram porque ambos comeram do fruto proibido. A serpente tentou Eva; Eva seduziu Adão. E se for possível colocar no tempo a cena paradisíaca, teremos, até, uma anterioridade do pecado de Eva relativamente ao de Adão, pois que Eva tomou o fruto, comeu e deu a comer a Adão: esta é a sequência do relato<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> DS 2291 e 2292.

<sup>98</sup> Lembro que S. Tomás de Aquino dá, também, notícia desta distinção, «pecado teológico» e «pecado filosófico». E cito traduzindo: «[...] os teólogos consideram principalmente o pecado enquanto é uma ofensa contra Deus, o filósofo moralista, enquanto é contrário à razão» (S.Th., I/II, q.71, a.6).

<sup>99</sup> Gn 3, 1-6: «<sup>1</sup>A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos, que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: “Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?”. <sup>2</sup>A mulher respondeu à serpente: “Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. <sup>3</sup>Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte”. <sup>4</sup>A serpente disse então à mulher: “Não, não morrereis! <sup>5</sup>Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal. <sup>6</sup>A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava e ele comeu».

Daí Sir 25,24: «Foi pela mulher que começou o pecado. Por sua culpa todos morremos.

Vale a pena notar, também, que Eva conhecia, em todo o pormenor, incluindo as respectivas consequências, o mandamento que Deus dera a Adão a propósito do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Todavia, quando Deus deu a Adão este mandamento Eva não tinha ainda sido criada<sup>100</sup>. Como ela tomou conhecimento da ordem de Deus o relato edénico não o refere expressamente. Pode ter sido Deus que, tendo o hábito de passear «no jardim à brisa do dia», aproveitando para conversar com o casal primordial, lho transmitiu; ou pode ter sido Adão, o que parece mais provável.

Mas deixando aqui estas considerações, cabe agora a pergunta: o que é, então, o pecado de Adão? Pode ser várias coisas e todas elas ao mesmo tempo.

É, antes de mais, *desobediência*. O que Deus diz é para ser ouvido (*ob-audire*, está na raiz de obediência). Ouvir, escutar a palavra de Deus, exige conformar-se com ela. Não acatar a palavra de Deus é não aceitar Deus. E este é o maior dos pecados: recusar Deus.

Mas o pecado de Adão é, também, o *querer ser como Deus*. Nas palavras da serpente (no dia em que dele comerdes – do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal – vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal) é claro que o tentador faz de Deus um enganador (não morrereis) e lança sobre a mulher a tentação de se igualar a Deus, ficando ela mesma detentora da plenitude do conhecimento, pois que é essa plenitude, própria de Deus, que está contida na fórmula bíblica de «conhecimento do bem e do mal»<sup>101</sup>. Neste querer ser como Deus está em vista o pecado do *orgulho*, o querer decidir por si mesmo, o querer estabelecer à margem de Deus o critério distintivo do que seja o bem e o mal e agir segundo o critério assim estabelecido. E pelo pecado do orgulho, por querer ser como Deus, isto é, igual a Deus, o homem rejeita a soberania de Deus, pois entre iguais nenhum tem sobre o outro poder soberano. E, recusar a soberania de Deus é, também, recusar Deus.

O pecado de Adão é, ainda, *afastamento de Deus*. Certo que Adão e Eva são expulsos do Paraíso. Mas a expulsão é consequência da recusa de Deus manifestada na

---

<sup>100</sup> Gn 2, 15-22. Não obstante, a Bíblia de Jerusalém entende que “homem” nos versículos 15 e 16 «é tomado colectivamente e inclui o homem e a mulher» (cf. pág. 36, nota h).

<sup>101</sup> A “árvore de conhecer o bem e o mal” (Gn 2,17) evoca simbolicamente o limite intransponível que o homem, como criatura, deve livremente reconhecer e confiadamente respeitar» (CIgC 396).

pretensão de ser como Ele, de rejeitar a sua soberania. É o homem que, desobedecendo a Deus, se exclui a si mesmo da relação com Deus, isto é, do Paraíso. Aliás, o afastamento de Deus por parte de Adão e Eva é consequência imediata da transgressão: comido o fruto descobrem-se nus, isto é, frágeis, e indignos de estarem na presença de Deus. E escondem-se de Deus; afastam-se de Deus. Na metáfora do escondimento, que revela também o medo das consequências da transgressão, está entendido o afastamento de Deus, a quebra da relação da criatura com o Criador.

Sendo afastamento, o pecado é, por isso mesmo, *deslocação, mudança de lugar*: do lugar onde deveria permanecer, no Paraíso, isto é, junto de Deus, o homem muda-se, ausenta-se, parte para longe de Deus, para o lugar da perdição, pois que não pode deixar de andar perdido aquele que se ausentou de Deus.

Passando à tipologia da Torre de Babel<sup>102</sup>, temos de certo modo a mesma problemática transposta para um estado mais avançado da humanidade, para uma cultura. O homem, ser finito por natureza, tem em si aquela sede de infinito que o faz descentrar-se de si mesmo, ir mais além e, no ir mais além, ser mais além do que aquilo que é e ir mais além do que pode ir. É de certa forma a condição humana: ser limitado e querer forçar todos os limites.

Assim em Babel: os homens já vivem em comunidade; falam uma mesma língua; estabeleceram-se lá para o Oriente, na Babilónia; querem construir uma cidade. Tudo estaria bem se os homens não quisessem exceder-se, subir por seus próprios meios da terra ao céu, construindo uma torre cuja extremidade penetrasse nos céus e assim lhes permitisse até aí subir.

A humanidade fora já purificada pelo dilúvio e o homem ainda não está bem no seu lugar e como que, agora, quer fazer o percurso inverso, isto é, o percurso de regresso ao lugar onde está Deus. Mas querer fazê-lo por si mesmo, pelos seus meios, contra a vontade de Deus, é tarefa condenada ao fracasso: sem a ajuda de Deus o homem não pode regressar a Deus. Mas o homem quer atingir o céu sem a ajuda de Deus (é como se Adão quisesse forçar as portas do Paraíso para se desforrar da expulsão!). Porém, o céu é o lugar de Deus. Querer ocupar o lugar de Deus é querer

---

<sup>102</sup>Gn 11,1-9.

destronar Deus. Querer destronar Deus é recusar a soberania de Deus. Já vimos isto em Adão. Eis então, em Babel, o mesmo pecado do orgulho.

Deus percebeu o desígnio dos homens e cortou cerce o seu atrevimento. O homem não queria o regresso ao seio de Deus, a conversão. Quis reiterar no pecado de ser como Deus, sendo contra Deus. O homem foi sujeito a nova expulsão, pois que os construtores da torre foram dispersos por toda a terra e, dessa forma, se afastaram ainda mais de Deus. E Deus confundiu-lhes a linguagem «para que não mais se entendam uns aos outros»<sup>103</sup>. E neste «para que não mais se entendam uns aos outros» está a raiz de todo o desentendimento entre os homens, causa de confronto e violência, raiz do mal que mina toda a convivência humana.

Darei agora alguma atenção à parábola do Filho Pródigo<sup>104</sup>. Diversas têm sido as perspectivas de abordagem desta parábola: ora na perspectiva do pai; ora na do filho mais novo; ora na do mais velho. Importa todavia reter que se trata de uma parábola muito comentada e dela decorre um manancial de sentidos quase inesgotável<sup>105</sup>. Aqui, eu quereria fundamentalmente apontar para a busca de algumas analogias com as tipologias de Adão (afastamento de Deus) e Babel (tentativa falhada de retorno) e dar algum conteúdo a este afastamento de Deus, pois que é nesse conteúdo que se encontra a verdadeira dimensão daquilo que é o pecado.

O filho mais novo quer afastar-se da casa paterna, levando consigo a parte que lhe cabia na herança para, longe do pai, fazer a sua vida apenas por sua conta e risco. O pai não questionou o filho: deu-lhe o que lhe era pedido e o filho partiu «para uma região longínqua». O filho afastou-se do pai. Lá longe fez da sua vida, da sua *ousia*<sup>106</sup>, isto é, da sua substância, da sua natureza de homem, o que bem lhe apeteceu. Foi-se

---

<sup>103</sup> Gn 11,7.

<sup>104</sup> Lc 15,11-32. Esta parábola aparece por vezes com outras designações: parábola dos dois irmãos, parábola da misericórdia, parábola do pai misericordioso, etc...

<sup>105</sup> Cf. João Paulo II, Exortação Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia* 5-6 e Joseph Ratzinger (Bento XVI), *Jesus de Nazaré*, Esfera dos Livros, 2007, págs. 258-270.

<sup>106</sup> «Pai, dá-me a parte da herança que me cabe». É assim que a Bíblia de Jerusalém formula, nesta parte, Lc 15,11. Porém, o texto grego é o seguinte: «*pater doj moi to epibal lon meroj thj ousiaj*». E é a seguinte a versão latina: «*Pater, da mihi portionem substantiae, quae me contingit* (Cf NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deuche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984). Ora, *ousia*, *aj* (*h*) significa, primeiramente, essência, substância, ser, embora, num sentido menos preciso, secundário, signifique, também, bens, fortuna, riqueza (Cf. BAILLY, A., *Abrégé du Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris).

dissipando a si mesmo enquanto dissipava o que recebera da sua parte da herança. Gastou-se e tudo gastou. Ficou sem meios de subsistência, e à falta de melhor, arranjou trabalho como guardador de porcos, animal imundo à luz da cultura do lugar e do tempo. E, afectado pela fome, desejava até poder alimentar-se das bolotas que os porcos comiam. E nem isso lhe davam.

Neste percurso de guardador de porcos até ao desejo de poder alimentar-se com o alimento desses animais, o filho pródigo atinge o escalão mais baixo e está em risco de perder-se por completo, pois que descera ao grau ínfimo da sua dignidade de pessoa. Afastara-se tanto do pai, caíra em tal degradação, que correu o risco de perder a sua condição de filho, isto é, a sua condição de pessoa. Mas, o homem, por mais baixo que caia, nunca perde totalmente a ideia de que ser homem é ser filho e, como filho, lembrou-se da casa paterna e de tudo quanto perdera ao afastar-se daí.

Resolve, então, regressar para junto do pai, ainda que reconheça que pecou, contra o Céu e contra o pai, que nem é já digno de ser chamado filho e de ser tratado como tal. Volta arrependido, disposto a pedir perdão e a desejar ser perdoado. O pai reconhece-o ao longe e logo correu para ele, cheio de compaixão, e antes mesmo que ele lhe dissesse fosse o que fosse, lançou-se-lhe ao pescoço e cobriu-o de beijos. E houve festa na casa paterna: pois que este filho «estava morto e tornou a viver; estava perdido e foi reencontrado». O pecado é morte, morte espiritual; o perdão é ressurreição.

No afastamento da casa paterna temos a tipologia do afastamento de Adão. E esse afastamento de Deus é, verdadeiramente, o pecado. O mal do pecado é o querer ser como Deus, o orgulho de ir além dos limites criaturais, construir uma vida sem Deus, mesmo contra Deus. As consequências para Adão e Eva foram as de uma existência fadigosa, o arrancar da terra com o suor do rosto e com os calos das mãos o próprio sustento, a sujeição à dor, etc... .

Para os construtores da Torre de Babel, que quiseram retornar ao lugar de Deus sem a ajuda de Deus, contra a vontade de Deus, pondo em causa a soberania de Deus, as consequências foram as de um ainda maior afastamento de Deus. O filho pródigo repete o pecado do orgulho de Adão afastando-se do Pai e cai na extrema degradação da sua condição de pessoa humana. De tal modo se afastara que quase se esquecera de que

tinha um Pai, de que era filho. E do fundo da sua dignidade quase a extinguir-se, resolve regressar.

Regressando, fá-lo, porém, de coração contrito, arrependido, consciente de que pecara, disponível para aceitar ser tratado como pecador, disposto a pedir perdão. E antes mesmo que tivesse pedido perdão, mas porque o seu percurso de regresso fora já um caminho de arrependimento, encontra logo o perdão e o amor do Pai. Ao contrário dos de Babel que quiseram forçar a entrada, invadir o lugar de Deus, o filho pródigo regressa com a humildade de pecador arrependido para bater à porta da casa do Pai, com o desejo de refazer a relação que quebrara com a sua partida: achou o perdão e reencontrou o amor do Pai que, em rigor, nunca esteve perdido, porque o amor de Deus permanece mesmo em relação àqueles que d’Ele se afastam, mesmo dos que d’Ele se ausentam. Pai do amor e da liberdade: não questiona à saída; não interroga à chegada, recebe.

Donde, e para concluir, na base de todo o pecado, seja ele qual for, está sempre um maior ou menor afastamento de Deus e, no limite, a rejeição de Deus. Este é o maior mal, o pecado mais grave que o homem pode praticar: rejeitar Deus. E isto não cabe nos quadros de uma responsabilidade ético-moral. É também uma responsabilidade, na medida em que supõe uma resposta do homem a Deus, mas de outra natureza. Uma resposta ao amor de Deus, gratuito, puro dom. E que resposta é esta? Amar: a Deus e ao irmão. Cabe aqui dizer, como Santo Agostinho, *dilige et quod vis fac*, ama e faz o que quiseres.

### 3. O pecado das origens

Vimos o pecado de Adão enquanto tipo, paradigma de pecado. Vê-lo-emos agora na perspectiva de pecado original, pois que a tradição e a Igreja vêem no pecado de Adão, ao menos desde Santo Agostinho, a fonte de todo o pecado<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup> Aliás, o Catecismo da Igreja Católica vai mesmo mais atrás e refere que «depois de São Paulo, a Igreja sempre ensinou que a imensa miséria que oprime os homens, e a sua inclinação para o mal e para a morte não se compreendem sem a ligação com o pecado de Adão e o facto de ele nos ter transmitido um pecado de que todos nascemos infectados e que é a “morte da alma”» (CIG.C 403).

Em Adão todos pecaram (Rm 5,12)<sup>108</sup> e, portanto, há um pecado que nos é comum. É o pecado das origens, dito pecado original originante relativamente a Adão e pecado original originado relativamente a cada um de nós.

Do pecado original diz o Catecismo da Igreja Católica que se chama pecado por analogia, pois que não é um pecado «cometido» mas um pecado «contraído», não é um «acto» mas é um «estado»<sup>109</sup>. E, daqui, o pecado original é um acto livre de Adão, mas não é um acto da liberdade de cada um de nós; o pecado de Adão assenta na culpa de Adão, é pecado pessoal seu, mas o pecado original em nós tem raiz na culpa de Adão, não na nossa. É por isso que verdadeiro pecado é-o o de Adão<sup>110</sup>; o nosso só analogicamente o é<sup>111</sup>. O pecado original é a privação do estado original de santidade e justiça em que os nossos primeiros pais foram constituídos e que perderam quando pecaram. E, daí, transmitiram à sua descendência uma natureza decaída, porque privada desse estado original de santidade e justiça<sup>112</sup>.

Como ensina a Igreja, o baptismo lava do pecado original mas não apaga a concupiscência que no pecado original tem origem e inclina ao pecado. Na verdade, disse o Concílio de Trento, nos baptizados permanece a concupiscência ou estopim que tem origem no pecado (original, entenda-se), e inclina ao pecado<sup>113</sup>. O que seja a concupiscência em sentido teológico, di-lo o CIgC, 2515: «[...]impulso do apetite sensível, contrário aos ditames da razão humana. O apóstolo São Paulo identifica-a com a revolta que a “carne” instiga contra o “espírito”».

Também o II Concílio do Vaticano, afirmando em GS 13 que «estabelecido por Deus na justiça, o homem, seduzido pelo Maligno, logo no começo da história, abusou da sua liberdade, erguendo-se contra Deus e desejando alcançar o seu fim à margem de

---

<sup>108</sup> «Eis por que, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram» (Rm 5,12).

<sup>109</sup> «E é por isso que o pecado original se chama pecado por analogia: é um pecado “contraído” e não “cometido”; um estado, não um acto» (CIgC 404).

<sup>110</sup> «[...] Adão e Eva cometeram um pecado pessoal [...]» (*Ibidem*).

<sup>111</sup> «[...] o pecado original não tem, em qualquer descendente de Adão, carácter de falta pessoal» (CIgC 405).

<sup>112</sup> CIgC 404.

<sup>113</sup> «*Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem [...] quia ex peccato est et ad peccatum inclinat*» (Decreto sobre o pecado original, DS 1515).

Deus»<sup>114</sup>, tem em conta esta realidade primordial, fazendo assentar o pecado de Adão no abuso da sua liberdade. Coloca-se, então, a questão da liberdade como fonte do pecado. Do pecado de Adão, é certo. Mas também do pecado em geral. Será que o homem, infectado irremediavelmente pela concupiscência que ao pecado inclina, permanece livre (não se trata aqui de uma qualquer liberdade – psicológica, política, etc... – mas daquela liberdade radical porque está na raiz de todas as demais, de todas as decisões verdadeiramente voluntárias) para pecar ou não pecar?

A noção de pecado não se esgota na prática do mal moral: vimo-lo já e vê-lo-emos ainda. Mas o pecado é dito sempre um acto da liberdade. Revela-nos, é certo, os paradoxos da liberdade (o homem é inteiramente livre quando não pratica o mal; como é que então é um acto de liberdade a opção pelo mal?), mas é sempre um acto livre ou, então, não é pecado.

Mas sendo assim, justifica-se que algo seja dito sobre o pecado original, na dupla perspectiva de saber em que medida Adão, pecando, o fez em liberdade, e em que medida a falta de Adão afectou a nossa liberdade. Nomeadamente, importa saber se o homem, marcado pela queda, pela concupiscência inclinado ao mal, é inteiramente livre de pecar ou não pecar, ou se, ao invés, tem a sua liberdade condicionada, se é compulsiva a sua inclinação para o mal. E esta temática interessa ao pecado enquanto categoria ético-moral. Nesta perspectiva abordarei aqui o pecado original. E, veremos, não é uma perspectiva de somenos.

Mas é também oportuno deixar aqui aberto um outro ângulo de análise do pecado original, pois que nos será útil mais adiante quando falar das consequências sociais do pecado e, particularmente, das estruturas de pecado.

No Éden temos duas pessoas e ambas pecaram: um só pecado ou dois pecados, tal quantos os pecadores? Essas duas pessoas constituem o primeiro colectivo humano, embora reduzido; é também a primeira sociedade humana; é, concretamente, a primeira sociedade conjugal. Donde, parece legítima a pergunta: o pecado das origens é um pecado pessoal, no sentido de um pecado de cada um dos membros do casal primordial,

---

<sup>114</sup> «*In iustitia a Deo constitutus, homo tamen, suadente Maligno, inde ab exordio historiae, libertate sua abusus est, seipsum contra Deum erigens et finem suum extra Deum attingere cupiens*» (DS 4313).

Adão e Eva, ou um único pecado, pecado colectivo, mesmo pecado social, pecado único como que cometido em co-autoria?

A questão não é despicienda, atentos os objectivos deste trabalho. Sabemo-lo, o pecado de nossos pais teve consequências muito para além daquelas que neles se verificaram, pois que arrastou consigo toda a criação; o homem descobre, na metáfora da nudez, a sua fragilidade; no escondimento, evoca-se o medo, a insegurança, a dissimulação; no diálogo com Deus, o «passa culpas» de Adão para Eva e desta para a serpente, isto é, a fuga à responsabilidade; a dissensão homem/mulher, figurativa de dissensão mais ampla, do desentendimento entre os homens que desemboca na violência; violência que leva ao homicídio na particular gravidade do fratricídio (Caim que mata Abel, seu irmão); a transformação dos animais em feras; etc...

Donde, esta questão de saber se o pecado, em sentido rigoroso, é sempre, ou não, um pecado pessoal, poderá abordar-se já aqui, a propósito do casal promordial.

Revertamos, então, àquela questão de pecado e liberdade.

Santo Agostinho discutiu acerca desta matéria com os pelagianos e com os semi-pelagianos. E foi essencialmente nessas polémicas que ele construiu a sua doutrina acerca do pecado e da graça. E, como veremos, não é exagerado afirmar que, no essencial, as posições de Santo Agostinho influenciaram largamente os pronunciamentos do Magistério.

Pelágio afirmava que Adão fora criado mortal e que por sua própria natureza teria de morrer; o pecado de Adão é o pecado de Adão e não se transmitiu necessariamente à sua descendência; é, claro, um mau exemplo, susceptível de transmissão por imitação; o homem não está marcado pelo pecado de Adão; permanece livre e, por si só, independentemente do auxílio da graça, capaz de optar pelo bem contra o mal. Pelágio (e os seus seguidores, nomeadamente Celéstio) recusa, portanto, a ideia do enfraquecimento do livre arbítrio por causa do pecado de Adão; recusa o pecado original<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> Santo Agostinho faz uma síntese da posição de Pelágio e do seu seguidor Celéstio, nesta matéria, em *De Heresibus ad Quodvultdeum, liber unus*, in «Patrologia Latina», Tomo 42, col. 47-50. Uma outra perspectiva do confronto Agostinho – Pelágio podemos vê-la em VANEIGEM, Raoul, op. cit., págs. 89-91.

Santo Agostinho, em síntese, afirma que Adão era livre de não pecar pois que, no estado de santidade e justiça original o auxílio da graça lhe possibilitava não ter pecado se não quisesse pecar; o pecado de Adão não ficou apenas nele mas, porque nele estava representada toda a humanidade futura, contaminou toda a sua descendência; não por imitação, sim por propagação; o baptismo limpa da mancha do pecado original mas não elimina a concupiscência, que permanece, mesmo nos baptizados; esta inclina o homem para a prática do mal, diminuindo mas não excluindo a capacidade para a opção pelo bem; mas só com o auxílio da graça o homem pode fazer tal opção; isto porque a sua vontade livre, o seu livre-arbítrio, permanece afectada pela concupiscência<sup>116</sup>.

Donde, Adão pecou porque quis, pois que era livre de não pecar<sup>117</sup>; o homem permanece livre, mas afectado, limitado pela concupiscência, e por isso precisa do

---

<sup>116</sup> Do pecado original e da graça trata Santo Agostinho em diversas obras, entre as quais as seguintes, todas incluídas em «Patrologia Latina», Tomo 44:

- *De peccatorum Meritis et Remissionem, liber tertius*, col. 109-200;
- *De Gratia Christi et Peccato Originali*, col. 359-410;
- *De Gratia et de libero arbitrio*, col. 881-912;
- *De Correptione et Gratia*, col. 915-945;
- *De Praedestinatione Sanctorum*, col. 959-992.

<sup>117</sup> VAZ, Armindo dos Santos, em obra recentemente publicada, *Em vez de «história de Adão e Eva»: O sentido último da vida projectado nas origens*, coloca em causa a liberdade dos nossos primeiros pais e, mais amplamente, que Gn 2-3 possa suportar a doutrina do pecado original. Afirma este autor, nomeadamente, que «a compreensão do alcance desta metáfora da “transgressão” primordial e da narração inteira tem sido dificultada e decisivamente impedida pela pressuposição, à partida, de que o acto de “comer o fruto” se deveria entender como “pecado”, “culpa”, “falta” ou “queda” morais, enquanto causa de todos os males humanos e do mundo» (pág. 220). Adão, «[...] ao cometer a “transgressão” ainda não gozava de “conhecimento”, que só adquire precisamente no acto de “comer” o fruto proibido (é essa a significação primeira desse acto); portanto, ainda não seria capaz de realizar actos humanos e morais imputáveis» (pág. 222). Mais afirma o autor que «se o narrador significasse que os humanos em vias de criação pecaram, responsabilizaria Deus pelo pecado, já que Deus está envolvido e é o único responsável pelo processo de criação deles: estando o homem em processo de criação, ainda depende directamente de Deus. De facto, para “explicar” o mal físico, atribui-o a Deus: mesmo que ponha o ser humano a transgredir, é Deus que decreta o mal físico para a vida humana» (*ibidem*). E, mais adiante: «S. Agostinho, com razão quis dar uma explicação teológica da presença do mal moral no mundo dizendo que não tem a ver com Deus: é de carácter histórico e provém do ser humano. Só que essa explicação não assenta na narração de Gn 2-3, porque ela não se situa no tempo e no plano histórico mas em contexto primordial de criação, anterior à história propriamente dita: o narrado aqui não é história, nem é mito de queda (pág. 223). Enfim, Gn 2-3 «[...] só pretende “explicar” o mal físico. Não visa uma explicação moral, embora gere um espírito religioso que determina e suscita a ordem moral» (pág. 225).

A transição foi proposadamente longa porque muito do que aqui se diz serve de contraponto a muito do que já escrevi e de algo que ainda escreverei. Aliás, vale a pena comparar com CIgC 390: «A narrativa da queda (Gn 3) utiliza uma linguagem feita de imagens, mas afirma um acontecimento primordial, um facto que teve lugar *no princípio da história do homem*. A Revelação dá-nos uma certeza de fé de que toda a história humana está marcada pela falta original, livremente cometida pelos nossos primeiros pais».

auxílio da graça para não pecar. Daqui se alcança que, segundo Santo Agostinho, o cristão, limpo da mancha original pelas águas purificadoras do baptismo, necessita da graça para não pecar. Daí, há que concedê-lo, o cristão nem mesmo em estado de graça é inteiramente livre pois que permanece afectado pela concupiscência, inclinado ao pecado.

Este posicionamento de Santo Agostinho foi recebido pelos Reformadores do século XVI, mas levado a extremo tal que para eles (Lutero, Calvino, ...) a corrupção do homem por via do pecado das origens é total. O homem está sob o domínio do pecado e daí não pode sair; a concupiscência não é inclinação para o pecado mas é ela mesma pecado; ainda que justificado por Deus, o homem permanece irremediavelmente pecador; o homem é escravo do pecado; devemos falar de «servo-arbítrio» e não de «livre-arbítrio».

A disputa continuou pelos séculos seguintes, mas deixo-a por aqui por já estar dito o bastante para permitir tirar, a seu tempo, algumas conclusões acerca de que liberdade falamos quando dizemos que o pecado é um acto livre do homem. Mas importa, ainda, indagar como é que o Magistério da Igreja se posicionou, ao longo do tempo e mais significativamente, acerca destas matérias. Considerarei os Sínodos de Cartago (418) e de Orange (529) e os Concílios de Trento (1545-1563) e II do Vaticano (1962-1965).

O XV (ou talvez o XVI)<sup>118</sup> Sínodo de Cartago teve em conta as posições pelagianas e produziu doutrina segundo a qual anatemiza aqueles que afirmavam que Adão fora criado mortal e que, por via disso, teria sempre de morrer corporalmente, pecasse ou não pecasse (cânone 1)<sup>119</sup>. Isto é, contrariamente ao que Pelágio afirmava, Adão morreu corporalmente pelo pecado e não morreria se não tivesse pecado, pois que não foi criado mortal, mesmo corporalmente. A morte corporal veio, então, pelo pecado das origens.

Cerca de um século mais tarde, o II Sínodo de Orange afirma a corrupção corporal e espiritual do homem, pois que «foi mudado para pior», tanto no corpo como

---

<sup>118</sup> Cf. DS, pág. 84.

<sup>119</sup> «[...] *ut quicumque dixerit, Adam primum hominem mortalem factum ita, ut, sive peccaret sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturae, anathema sit*» (DS 222).

na alma, tudo pela deterioração que vem do pecado de Adão. A liberdade da alma não ficou ileso e Pelágio, afirmando o contrário, errou (cânone 1)<sup>120</sup>. E o cânone 2 condena expressamente aqueles que defendem que o pecado de Adão só a este prejudicou e não também à sua descendência. E não foi só a morte corporal, mas também a morte da alma, que é a morte espiritual, que Adão passou à sua descendência. Passou a morte do corpo que é o castigo do pecado, e também o próprio pecado, que é a morte da alma<sup>121</sup>.

Nestes dois Concílios, então, condenaram-se as teses dos pelagianos e seguiram-se as de Santo Agostinho. Anota-se o erro de Pelágio, nomeadamente quando afirma que a liberdade da alma saiu ileso, quer a liberdade da alma de Adão, quer a liberdade das almas dos seus descendentes. O pecado de Adão acarretou para ele e para toda a humanidade a corrupção do corpo, pois que com ele todos morremos corporalmente, mas também a corrupção da liberdade da alma, pois que com Adão todos morremos espiritualmente, já que herdamos dele o próprio pecado que é a morte da alma.

O Concílio de Trento produziu doutrina muito importante nesta matéria, tendo dedicado ao pecado original um Decreto constituído por 7 cânones. Sabemos já que Trento responde fundamentalmente aos Reformadores<sup>122</sup>, embora sem os nomear expressamente. E fê-lo para purificar dos erros a fé católica, para que ela permaneça íntegra e pura, «[...] já que a antiga serpente, perpétuo inimigo do género humano, entre os muitíssimos males pelos quais é perturbada a Igreja de Deus nestes nossos tempos, suscitou novas e velhas discordâncias a respeito do pecado original e seus remédios [...]»<sup>123</sup>. O que estava fundamentalmente em causa era o conceito de Lutero acerca da ligação entre o pecado original e a concupiscência e, bem assim, a prática dos anabaptistas.

---

<sup>120</sup> «*Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est secundum corpus et animam, “in deterius” dicit hominem “commutatum”, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus[...]» (DS 371).*

<sup>121</sup> «*Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, iniustitiam Deo dabit [...]» (DS 372).*

<sup>122</sup> Embora não só pois que contra os anabaptistas, uma seita também reformista que recusava o baptismo das crianças, responde com a necessidade de baptizar as crianças recém-nascidas (cf. cânone 3, DS 1514).

<sup>123</sup> «*[...] cum serpens antiquus, humani generis perpetuus hostis, inter plurima mala, quibus Ecclesia Dei his nostris temporibus perturbatur, etiam de peccato originali eiusque remedio non solum nova, sed etiam vetera dissidia excitaverit [...]» (DS 1510).*

Trento afirma que Adão, pelo pecado, mudou, corporalmente e espiritualmente, para pior; que nesse acto perdeu o estado de justiça e santidade em que fora constituído; e que por isso incorreu na morte com que Deus o havia ameaçado se comesse do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal (cânone 1)<sup>124</sup>.

Mas não ficou apenas em Adão o seu pecado, pois que toda a sua descendência<sup>125</sup> perdeu o original estado de santidade e justiça. Adão transmitiu a todo o género humano a morte e as penas do corpo e, também, o próprio pecado que é a morte da alma (cânone 2)<sup>126</sup>. O pecado de Adão transmitiu-se a todos nós que constituímos a sua descendência por propagação, não por imitação, e não pode ser tirado de nós pelas nossas próprias forças nem por outra forma que não seja pelos méritos de Jesus Cristo, méritos que são aplicados pelo sacramento do baptismo, tanto aos adultos como às crianças (cânone 3)<sup>127</sup>.

A graça conferida pelo baptismo, continua o Decreto no cânone 5, liberta-nos do pecado original. Mas nos baptizados permanece a concupiscência, que tem origem no pecado de Adão e que inclina para o pecado, mas que não é pecado e não pode prejudicar os que a ela resistem, os que a combatem, os que não lhe dão consentimento, antes se lhe opõem ajudados pela graça de Jesus Cristo<sup>128</sup>? Afirma-se aqui, então, claramente, que a concupiscência nos é transmitida com o pecado de Adão; que não é

---

<sup>124</sup> «[...] Adam cum mandatum Dei, in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, antea illi comminatus fuerat Deus [...] Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatam fuisse [...]» (DS 1511).

<sup>125</sup> Há contudo que ter em conta, conformemente ao cânone 6 do Decreto sobre o pecado original, que não foi intenção do Concílio incluir no Decreto, a Virgem Maria (DS 1516).

<sup>126</sup> «Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non eius propagini asserit nocuisse”, acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inoboedientiae peccatum “mortem” et poenas “corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae”: anathema sit» (DS 1512).

<sup>127</sup> «Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Iesu Christi [...] aut negat, ipsum Christi Iesu meritum per baptismi sacramentum, in forma Ecclesiae rite collatum, tam adultis quam parvulis applicari: anathema sit» (DS 1513).

<sup>128</sup> «Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptisate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari: anathema sit [...] Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus et viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet. [...] Hanc concupiscentiam, [...] Ecclesiam catholicam numquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat» (DS 1515).

eliminada pelo baptismo; que não é pecado mas inclina ao pecado e que, portanto, corrompe a vontade; mas que o cristão pode fazer-lhe frente com o auxílio da graça.

É altura de falar do II Concílio do Vaticano e da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Como já antes notei, GS 13 tem em vista o pecado original quando afirma que «estabelecido por Deus na justiça o homem, seduzido pelo Maligno, logo no começo da história, abusou da sua liberdade, erguendo-se contra Deus e desejando alcançar o seu fim à margem de Deus». Afirma-se aí, também, que o que pela revelação conhecemos dessa experiência primordial está conforme com a experiência, porque o homem (seguramente o homem de hoje e o homem de todos os tempos), quando se examina a si mesmo, descobre-se inclinado para o mal. Mais, o homem encontra-se dividido em si mesmo, descobre-se campo de uma luta entre o bem e o mal e, por via disso, «[...] o homem encontra-se incapaz de, por si mesmo, vencer eficazmente as investidas do mal, de tal maneira que cada um se sente como que acorrentado». Daí, «o pecado [...] diminui o próprio homem, impedindo-o de conseguir a sua plenitude»<sup>129</sup>.

Mais adiante, já no número 17, afirma-se que só em liberdade é que o homem pode orientar-se para a prática do bem, mas que, ferida pelo pecado, a liberdade humana só pode orientar-se para Deus de maneira plena com a ajuda da graça de Deus<sup>130</sup>. E antes, no número 15, afirmara-se que a inteligência, também ela parcialmente obscurecida e debilitada em consequência do pecado é, não obstante, capaz de atingir com verdadeira certeza a realidade inteligível<sup>131</sup>.

Podemos ver aqui, naquilo que naturalmente é comumente tratado, uma linha de continuidade desde Agostinho. O homem está ferido pelo pecado dos primeiros pais

---

<sup>129</sup> «*In iustitia a Deo constitutus, homo tamen, suadente Maligno, inde ab exordio historiae, libertate sua abusus est, seipsum contra Deum erigens et finem suum extra Deum attingere cupiens. [...] Quod Revelatione divina nobis innotescit, cum ipsa experientia concordat. Nam homo, cor suum inspiciens, etiam ad malum inclinatum se comperit et in multiplicibus malis demersum, quae a bono suo Creatore provenire non posunt. [...] Ideo in seipso divisus est homo. Quapropter tota vita hominum, sive singularis sive collectiva, ut luctationem et quidem dramaticam se exhibet inter bonum et malum, inter lucem et tenebras. Immo incapacem se invenit homo per seipsum mali impugnationes efficaciter debellandi, ita ut unusquisque se quasi catenis vinctum sentiat.*» (DS 4313).

<sup>130</sup> «*At nonnisi libere homo ad bonum se convertere potest [...]. Quam ordinationem ad Deum libertas hominis, a peccato vulnerata, nonnisi gratia Dei adiuvante, plene actuosam efficere potest*» (DS 4317).

<sup>131</sup> «*Intelligentia enim non ad sola phaenomena coarctatur, sed realitatem intelligibilem cum vera certitudine adipisci valet, etiamsi, ex sequela peccati, ex parte obscuratur et debilitatur*» (DS 4315).

e em consequência disso, dividido em si mesmo, inclinado para o mal, como que acorrentado, diminuído, com a sua inteligência obscurecida e debilitada e, não obstante, capaz de atingir a realidade inteligível e, embora com a sua liberdade ferida, capaz de se orientar para o bem. E, todavia, porque afectado pelo pecado, carente do auxílio da graça para se poder orientar para Deus, isto é, para não pecar.

Ora, quando de seguida abordar o pecado como categoria ético-moral, como uma opção livre e consciente pelo mal, sei já que falo de uma inteligência obscurecida e debilitada, sujeita à dúvida e ao erro, embora capaz de alcançar a verdade das realidades inteligíveis; sei já que falo de uma liberdade ferida<sup>132</sup>, sujeita a deixar-se influenciar pelo tentador, que corre o risco de fazer más escolhas; sei já que, para não pecar, para não fazer o mal, o homem precisa em permanência de manter-se alerta, vigilante, atento ao mal que se dissimula no bem; e sei já, sobretudo, que necessita continuamente do auxílio da graça para não cair no pecado. É esta realidade antropológica, traçada teologicamente, que temos de ter sempre em consideração quando nos abeiramos do pecado, ainda que enquanto categoria ético-moral.

#### **4. Do pecado**

Será que, em rigor, podemos falar do pecado (apenas) como uma categoria ético-moral? Ou, quando dizemos – e com razão – que o pecado é uma categoria teológica, não estaremos já a admitir, a pressupor mesmo, que o pecado é sempre algo mais do que uma realidade ético-moral? Vimos já que sim. Se o pecado fosse reduzido apenas a uma realidade ético-moral ficaríamos desde logo sem critério para distinguir, entre os diversos sistemas de moralidade e mesmo de entre os diversos valores ético-morais, quais aqueles que, enquanto cristãos, devemos prosseguir.

---

<sup>132</sup> Sem deixar de ter em conta que «[...] é uma verdade da fé, também confirmada pela nossa experiência e pela nossa razão, que a pessoa humana é livre» (RP 16).

Não é seguro que o critério de opção pelo recurso a «normas objectivas de moralidade»<sup>133</sup> conduza sempre a boas escolhas. Quantos comportamentos, gravíssimos duma perspectiva cristã, não são hoje conteúdos de normas de conduta moral tidas por objectivas, seguidas por tantos como moralmente adequadas e, todavia, inaceitáveis do ponto de vista de uma vida e existência cristãs! Não. O pecado, sendo certo que, como afirma João Paulo II, respeita à verdade sobre o homem, tem de ter sempre, até por isso mesmo e porque é uma categoria eminentemente teológica, uma referência a Deus: vimo-lo já<sup>134</sup> e voltaremos a vê-lo. O pecado é sempre uma ofensa contra Deus mesmo quando parece atingir apenas o homem<sup>135</sup>. E isto porque o pecado, todo o pecado, é afastamento de Deus, isto é, desprezo de Deus. Enquanto atinge o homem, mesmo o próprio pecador, o pecado é mal cometido contra o homem e, nessa medida, o pecado é uma realidade ético-moral. Mas, enquanto atinge Deus, o pecado é mais do que uma categoria ético-moral. A relação Deus/homem, mesmo quando quebrada pelo pecado, não é enquadrável em categorias ético-morais. Podemos continuar a falar do pecado como categoria ético-moral sem que, todavia, esta especificidade da relação com Deus deixe de ser suposta.

Vimos antes, já neste capítulo, tipos, modelos, paradigmas de pecado na Sagrada Escritura. Vimos, depois, o pecado das origens, pecado pessoal, livre, assente na culpa quanto aos nossos primeiros pais, mas, em nós, pecado apenas em sentido analógico. Pecado este que desaparece em cada um dos descendentes de Adão que é lavado nas águas baptismas. Águas baptismas que, contudo, não eliminam a concupiscência que permanece em nós e nos inclina ao pecado e que, portanto, está na raiz de todos os nossos pecados pessoais, prévios ou posteriores ao baptismo. Há, então, que concretizar em que consiste o pecado, aqui e agora entendido tão só como o pecado pessoal, aquele a que nos inclina a concupiscência, fruto da consciência e liberdade de cada um.

---

<sup>133</sup> «[...] quanto maior for o predomínio da recta consciência, tanto mais as pessoas e os grupos se afastam do arbítrio cego e se esforçam por conformar-se com as normas objectivas da moralidade» (GS 16).

<sup>134</sup> Ver págs. 34-35.

<sup>135</sup> E, parece-me, pode afirmar-se, também, que todo o pecado atinge o homem, mesmo quando aparentemente parece apenas ofender a Deus, tais sejam os pecados que constituem violação da primeira Tábua do Decálogo. Na verdade, o pecado que atinge o Pai comum não pode deixar de atingir, também, todos os filhos, irmãos entre si.

Santo Agostinho tem sobre o que seja o pecado expressões que ficaram célebres. Fala ele de pecado como *conversio ad creaturam e aversio a Deo*. E, neste sentido, o pecado é a opção pelos bens finitos, pelo prazer das coisas criadas, com desprezo pelo Criador, pelo bem último de que dependem todos os outros bens. Neste enquadramento, Santo Agostinho fala de duas cidades: a terrena e a celeste. O amor de si, isto é, a afeição à criatura até ao desprezo de Deus, faz a cidade terrestre, o universo onde prolifera o pecado; o amor de Deus até ao desprezo de si mesmo, faz a cidade de Deus, o império da glória de Deus, a Jerusalém celeste, eterna, lá onde os felizes, aqueles que alcançaram, pelos méritos de Cristo, a salvação, verão Deus face a face, aquela fonte do amor que «jamais passará»<sup>136</sup> «porque Deus é amor»<sup>137</sup>. *Amor sui, amor Dei*. O amor *sui*, esse, curvado sobre si mesmo<sup>138</sup>, egoisticamente voltado para a criatura, obnubilado do amor de Deus quando não mesmo contrário ao amor de Deus, fonte de todo o bem e, consequentemente, fonte da salvação que é o maior bem do homem.

Santo Agostinho, num outro passo que S. Tomás de Aquino cita e comenta, diz que «pecado é o que é dito, ou o feito, ou desejado contra a lei eterna»<sup>139</sup>. E parto daqui para fazer a transição para S. Tomás de Aquino que, vimos já, define pecado como *actus humanus malus*<sup>140</sup>. Importa, então, ir um pouco mais além na compreensão desta fórmula. S. Tomás diz que um acto é humano quando é voluntário. E, na verdade, a vontade é atributo próprio do homem. De todas as criaturas só o homem (desconsidero aqui os anjos e os demónios) é susceptível de praticar actos voluntários, porque só ele tem vontade. Mas não há pecado apenas quando o homem age. Há-o também quando deixa de agir sempre que exista o dever de agir, pois que uma coisa é voluntária não apenas porque sobre ela incide um acto da vontade mas porque está em nosso poder que ela se faça ou não se faça<sup>141</sup>.

---

<sup>136</sup> 1Cor 13,8.

<sup>137</sup> 1Jo 4,8.

<sup>138</sup> Talvez daí a razão pela qual, na Idade Média, se falava do pecado como *amor curvus* (FORTE, Bruno, *Eis o Mistério da Fé – crer, viver, testemunhar*, Paulinas, 2012, pág. 36).

<sup>139</sup> S.Th., I/II, q.71, a.6 (que cita *Contra Faustum*, 1. XXII, c.27: PL 42,418): «*Peccatum est dictum, vel factum vel concupitum contra legem aeternam*».

<sup>140</sup> Ver pág. 4.

<sup>141</sup> S.Th., I/II, q.71, a.5: «[...] *aliquid dicitur voluntarium non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat* [...]».

Diz ainda S. Tomás que um acto humano é mau quando carece da medida devida. Há duas regras para o homem tomar a medida de uma coisa. Uma é a razão; a outra é a lei eterna que, de certo modo, é a razão de Deus<sup>142</sup>. Agostinho tem razão, prossegue S. Tomás, pois que definiu o pecado de maneira mais conveniente por ser contra a lei eterna do que por ser contra a razão, principalmente porque pela lei eterna nos regulamos em muitas coisas que excedem a razão humana, como nas coisas que são da fé<sup>143</sup>. E mais adiante precisa S. Tomás que para a razão de pecado concorrem duas coisas, sendo uma o acto voluntário e a outra a desordem que lhe advém do seu afastamento da lei divina<sup>144</sup>. É que há no homem, diz S. Tomás, tripla ordenação de que emergem três tipos de regras para a acção. A primeira ordenação do homem é em relação à razão, cuja regra deve servir de medida para todas as nossas acções e paixões; a segunda ordenação do homem é em relação à lei divina, cuja regra deve igualmente dirigi-lo em tudo. E se o homem vivesse só bastar-lhe-iam estas duas ordens. Mas porque vive em sociedade existe uma outra regra pela qual se ordena em relação aos outros homens com os quais deve conviver<sup>145</sup>. Donde, o homem está ordenado a Deus, ao próximo e a si mesmo. E, portanto, o homem peca quando age voluntariamente de forma desordenada, isto é, sem a medida devida, contra si mesmo, contra o próximo ou contra Deus.

Mas deve dizer-se, ainda segundo S. Tomás, que na medida em que a ordem para Deus inclui toda a ordem humana, todo o pecado é pecado contra Deus<sup>146</sup>. É que,

---

<sup>142</sup> S.Th.,I/II, q.71, a.6.: «*Habet autem actus humanus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparisonem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei*».

<sup>143</sup> *Ibidem*: «*Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem aeternam, quam ex hoc quod est contra rationem: praecipue cum per legem aeternam regulemur in multis quae excedunt rationem humanam, sicut in his quae sunt fidei*».

<sup>144</sup> S.Th.,I/II, q.72, a.1: «*[...] ad rationem peccati duo concurrunt: scilicet actus voluntarius; et inordinatio eius, quae est per recessum a lege Dei*».

<sup>145</sup> S.Th.,I/II, q.72, a.4: «*Triplex autem ordo in homine debet esse. Unus quidem secundum comparisonem ad regulam rationis: prout scilicet omnes actiones et passiones nostrae debent secundum regulam rationis commensurari. Alius autem ordo est per comparisonem ad regulam divinae legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret: sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, [...] ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet*».

<sup>146</sup> *Ibidem*: «*[...] dicendo quod peccare in Deo, secundum quod ordo qui est ad Deum includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato*».

prossegue S. Tomás, o homem peca quando se desvia dos fins para os quais está ordenado. E os fins principais dos actos humanos são Deus, o próprio homem e o próximo<sup>147</sup>. Mas o fim último para o qual o homem está ordenado é Deus. O homem está ordenado para a visão beatífica. E o pecado mais grave é aquele que especificamente ofende a Deus. Com efeito, entre as coisas contidas sob a ordem de Deus há algumas que ultrapassam a razão humana, como por exemplo as coisas da fé e aquelas que são devidas só a Deus. E, daí, se alguém peca nestas coisas, diz-se que peca contra Deus: é o caso do herege, do sacrílego e do blasfemador<sup>148</sup>.

Mas importa ir algo mais além na concretização do pecado como um acto voluntário e perguntar se somente a vontade é sujeito do pecado.

Sabemos já que o homem busca sempre o bem e não o mal pelo mal. O homem deseja o bem. O pecado é sempre um mal. Porém, a vontade deseja o mal enquanto nele existe uma aparência de bem e, então, o mal está fora da vontade porque a vontade se não inclina para ele sob a razão de mal, mas segundo a aparência de bem. Então, sendo verdade que o mal não está na vontade, é igualmente verdade que aí, na vontade, está o pecado<sup>149</sup>. Claro que o pecado envolve, também, outras faculdades do homem, que não só a vontade. Mas a vontade é sempre o motor inicial, pelo que se peca pelas outras faculdades quando movidas pela vontade<sup>150</sup>. Eis, então, que existe, também, uma certa confluência, nesta maneira de dizer, do pensamento de S. Tomás com o de Santo Agostinho, que afirmou que «todo o pecado é de tal modo voluntário, que não sendo voluntário não é pecado», afirmação esta que, aliás, também é citada e comentada por S. Tomás<sup>151</sup>.

E a voluntariedade do pecado não é afastada pelo facto de o homem estar marcado pela concupiscência. Se é verdade que o homem não pode afastar de si a

<sup>147</sup> S.Th.,I/II q.73, a.9: «*Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus*».

<sup>148</sup> S.Th.,I/II q.72, a.4: «[...] *quaedam continentur sub ordine ipsius Dei, quae excedunt rationem humanam, sicut ea quae sunt fidei, et quae debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare: sicut haereticus et sacrilegus et blasphemus*».

<sup>149</sup> S.Th.,I/II q.74, a.1: «[...] *dicendum quod malum dicitur esse praeter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum. Et secundum hoc peccatum est in voluntate*».

<sup>150</sup> S.Th.,I/II q.74, a.2: «[...] *dicendum quod non peccatur nisi voluntate sicut primo movente: aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis*».

<sup>151</sup> S.Th.,I/II q.71, a.5 (citando Santo Agostinho): «*omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum*».

inclinação para o pecado que nela radica, certo é, também, que para a razão de pecado é suficiente que o homem possa, por sua vontade, evitar praticar os actos a que pela concupiscência está inclinado<sup>152</sup>.

Vejamos, agora, como é que o Magistério da Igreja encarou o pecado, particularmente do ponto de vista da sua voluntariedade e da incidência da concupiscência nessa voluntariedade. Limitarei a análise a algumas referências aos Concílios de Trento e II do Vaticano para, de certo modo, retomar algo que já foi dito.

O Concílio de Trento visou, como já referido, responder aos Reformadores que afirmavam a completa corrupção da vontade pela concupiscência, que é ela mesma pecado e permanece mesmo após o baptismo. A vontade do homem, afirmou Lutero, não é livre mas escrava. A isto contrapôs Trento, no cânone 5 do Decreto sobre o pecado original, na parte aqui interessante já transcrito acima<sup>153</sup>, que o baptismo limpa do pecado original; que todavia permanece, mesmo nos baptizados, a concupiscência; que esta tem origem no pecado original mas não é pecado, antes inclinação para o pecado; mas que essa inclinação pode ser vencida com o auxílio da graça, por quem lhe opõe resistência. Há aqui coincidência com os pensamentos de Santo Agostinho e de S. Tomás de Aquino. Em suma, o homem é livre de pecar ou não pecar. Tem, contudo, que vencer as forças da concupiscência para não pecar. E para isso dispõe do auxílio da graça.

O II Concílio do Vaticano, noutra tempo, noutra contexto, com diferentes formulações, disse, porém, algo de fundamentalmente semelhante. Na GS 13.15.17 afirma-se, vimo-lo já<sup>154</sup>, que logo no começo da história o homem pecou, seduzido pelo maligno, e abusou da sua liberdade; o homem descobre-se, então, inclinado para o mal, mergulhado em muitos males, dividido em si mesmo; encontra-se diminuído pelo pecado, cujas consequências lhe obscureceram e debilitaram parcialmente a inteligência e lhe feriram a liberdade; e, daí, só com a graça de Deus pode ordenar-se para Ele de maneira plena.

---

<sup>152</sup> S.Th.,I/II q.74, a.3: «[...] *non potest homo vitare omnes huiusmodi motus, propter corruptionem praedictam: sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos*».

<sup>153</sup> Ver págs. 48-50.

<sup>154</sup> Ver págs. 50-51.

Este percurso pelo pensamento de dois dos mais importantes autores cristãos e pelos pronunciamentos de dois dos mais importantes concílios da história da Igreja, permite atribuir o pecado à vontade do homem em termos tais que sem vontade de pecar o homem não pode pecar. Mas deixou também claro que a vontade do homem, porque finita e ademais corrompida, ferida, diminuída pelo pecado, está sujeita às forças da concupiscência, está inclinada ao pecado; que o homem, mesmo o homem batizado, o cristão, precisa do auxílio da graça para não pecar; e que, quando de novo peca, necessita igualmente do auxílio da graça para retomar o caminho que pode conduzi-lo à salvação.

Mas esta vontade de que vimos falando não é uma vontade cega. Trata-se, naturalmente, de uma vontade esclarecida por uma outra faculdade do homem, pela inteligência. O pecado é opção livre e consciente pelo mal. É, na dicotomia que é comum fazer-se entre actos do homem e actos humanos, um acto humano, que apela, portanto, às faculdades superiores do homem, embora, como vimos, nele possa verificar-se o concurso de faculdades inferiores.

O homem peca, só peca, quando de maneira inteiramente livre e com pleno conhecimento opta por algo que o desvia dos fins para os quais está ordenado e que são, como se viu, ele mesmo enquanto pessoa, o próximo e Deus. E neste desviar-se dos fins para os quais o homem está ordenado temos o desvalor eleito pela vontade livre e consciente, isto é, aquilo que é comum designar-se por matéria do pecado. Então, perfeito conhecimento, deliberado consentimento e matéria, eis os três elementos que concorrem para a noção de pecado.

A matéria do pecado identifica, concretiza, então, aqueles conteúdos da vontade que como que dão corpo, densificam a ofensa a Deus e ao próximo. Nos Dez Mandamentos<sup>155</sup>, nas Dez Palavras dadas por Deus a Moisés no Sinai no contexto da

---

<sup>155</sup> Ex 20,2-17 e Dt 5,6-21, que o Catecismo da Igreja Católica acolhe assim em versão catequética: Adorar a Deus e amá-Lo sobre todas as coisas; Não invocar o Santo nome de Deus em vão; Santificar os domingos e festas de guarda; Honrar pai e mãe (e os outros legítimos superiores); Não matar (nem causar outro dano, no corpo ou na alma, a si mesmo ou ao próximo); Guardar castidade nas palavras e nas obras; Não furtar (nem injustamente reter ou danificar os bens do próximo); Não levantar falsos testemunhos (nem de qualquer outro modo faltar à verdade ou difamar o próximo); Guardar castidade nos pensamentos e nos desejos; Não cobiçar as coisas alheias (CIGC, págs. 507-508).

Aliança celebrada com o povo hebreu, temos um elenco de práticas<sup>156</sup> que constituem matéria do pecado. Práticas essas que Jesus sancionou também como tal, como se colhe do diálogo com o jovem rico<sup>157</sup>. Num e noutros destes passos temos, então, exemplos concretos de pecados mas, também, critérios de identificação de outras matérias de pecados pois que, seguramente, o homem pode pecar em âmbitos mais amplos do que aqueles que vêm referidos naqueles textos. Hoje existem práticas pecaminosas que, ao menos, não estão precisadas naqueles textos, que são historicamente datados e, portanto, fruto de um tempo específico de desenvolvimento da humanidade. Mas ainda noutros passos do Novo Testamento temos critérios de identificação de matéria de pecado e mesmo listas de pecados<sup>158</sup>. E ocorre relembrar aqui «as intuições malignas: prostituições, roubos, assassínios, adultérios, ambições desmedidas, maldades, malícia, devassidão, inveja, difamação, arrogância, insensatez»<sup>159</sup>. E podemos, também, pensar nas obras da carne (fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdia, divisões, inveja, bebedeiras e coisas semelhantes) por oposição aos frutos do Espírito (amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, auto domínio)<sup>160</sup>.

A matéria assume no pecado aspecto relevante. Nela assenta (ainda que não apenas nela), o critério de distinção entre pecado mortal e pecado venial, sendo mortal o pecado que tem por objecto matéria grave. E esta é precisada pelos Dez Mandamentos<sup>161</sup>. Isto sem prejuízo de poder haver pecado apenas venial em matéria grave, como será o caso de não concorrerem na circunstância, sem culpa do pecador,

---

<sup>156</sup> Em geral formuladas negativamente mas que, enquanto proibições, apelam a um comportamento aperfeiçoado que não se fique por evitar a acção proibida mas que se envolva na protecção do valor visado na proibição. Por exemplo, na proibição de matar está contido seguramente o preceito positivo de respeitar a vida. E, daí, o poder dizer-se que «Estes dez mandamentos resumem-se em dois que são: Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos» (CIgC, pág. 508). Aliás, no seguimento da resposta que Jesus deu ao escriba (Mc 12,28-34 e par).

<sup>157</sup> Mc 10,17-22 e par.

<sup>158</sup> «[...] é possível inventariar 21 listas de pecados no Novo Testamento» (FERNANDEZ, Aurélio, *Moral Fundamental – Iniciação Teológica*, DIEL, Lisboa, 2004, pág 214).

<sup>159</sup> Mc 7, 21-22.

<sup>160</sup> Gl 5, 19-23.

<sup>161</sup> «É pecado mortal o que tem por objecto uma matéria grave e é cometido com plena consciência e propósito deliberado», diz-se no CIgC 1857, citando *Reconciliatio et Paenitentia* 17. E «a matéria grave é precisada pelos dez Mandamentos, segundo a resposta que Jesus deu ao jovem rico: “Não mates, não cometas adultério, não furtos, não levantes falsos testemunhos, não cometas fraudes, honra pai e mãe” (Mc 10,18)» (CIgC 1858).

plena consciência e/ou total consentimento. Mas o pecado venial tem o seu âmbito, em regra, em *matéria leve*<sup>162</sup>. E, pode, até, o pecado venial conduzir ao mortal<sup>163</sup>.

### 5. Síntese conclusiva e transição para o capítulo seguinte.

Claro que muito ficou por dizer sobre o pecado. Justificar-se-ia, nomeadamente, que se fosse mais longe no entendimento do pecado, particularmente do pecado mortal, aquele que no dizer de S. Tomás de Aquino, ocorre quando a alma está desordenada a ponto tal que se separa do seu fim último, que é Deus, ao qual somos unidos pela caridade<sup>164</sup>. Valeria a pena, outrossim, falar das várias classificações dos pecados (para lá daquela que distingue o pecado mortal do pecado venial) e dos critérios que as fundamentam. E tudo isto nos permitiria uma abordagem mais esclarecedora da realidade em estudo que assim se ficou por uma certa aproximação. Contudo, não posso perder de vista o objectivo fundamental deste trabalho (saber de que modo o mal está no pecado e o pecado nas estruturas) e uma dimensão razoável para ele.

É certo que a Igreja professa a plena liberdade do homem e a sua capacidade para, pela inteligência das coisas, alcançar a verdade. Mas vimos em que contexto se pode afirmar uma e outra destas coisas: sempre no contexto da finitude criatural do homem, da fragilidade que é própria da criatura, corrompida, debilitada pelo pecado original e suas consequências, isto é, inclinada à dúvida, ao erro e ao mal. E, por isso mesmo, a Igreja ensina que só com a ajuda, com o *auxilium* da graça, o homem pode não pecar.

E aqui está sugerida uma dupla advertência. Em primeiro lugar, na avaliação do pecador, o rigor não há-de estar na condenação mas na compreensão. O tentador está sempre à espreita da altura propícia, daqueles momentos em que a fragilidade é maior,

---

<sup>162</sup> «Comete-se um *pecado venial* quando, em matéria leve, não se observa a medida prescrita pela lei moral ou quando, em matéria grave, se desobedece à lei moral, mas sem pleno conhecimento ou sem total consentimento» (CIgC 1862).

<sup>163</sup> «O pecado venial deliberado e não seguido de arrependimento, dispõe, a pouco e pouco, para cometer o pecado mortal» (CIgC 1863).

<sup>164</sup> S.Th., I/II, q.72, a.5: «*Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unimur per caritatem, tunc est peccatum mortale*».

para investir e levar ao pecado, aproveitando as brechas abertas no homem pela sua sujeição ao erro e inclinação para o mal. E a busca da verdade e do bem exige esforço perseverante, continuado. Daí, em segundo lugar, o homem tem de estar advertido, vigilante, atento, pois a sua sujeição ao erro e a sua inclinação para o mal não lhe podem, a ele mesmo, servir de justificação para não prosseguir porfiadamente na busca da verdade e na oposição de resistência ao mal. Não esqueçamos, no entanto, é ingente a luta, inúmeros são os obstáculos e o fracasso é um risco. São fortes e persistentes as forças ocultas que operam no homem e que nele colocam obstáculos à opção pelo bem<sup>165</sup>.

Duas conclusões importantes se impõe tirar aqui. A primeira é a de que o pecado é, em rigor, sempre pecado pessoal. O pecado é sempre um acto da liberdade consciente de uma pessoa individual, pois que a consciência e a liberdade de que falamos como elementos do pecado são sempre uma consciência e uma liberdade pessoais e, por isso mesmo, responsabilizantes da pessoa individual concreta que peca. Mas para lá desta dimensão pessoal, como vimos, o pecado tem sempre uma dimensão teologal, já que alcança a glória de Deus, porque pecar é não corresponder ao amor de Deus. Tem ainda o pecado uma dimensão eclesial, porque o pecado, individual, pessoal embora, é sempre uma ferida na Igreja, porque quando o cristão peca toda a Igreja sofre<sup>166</sup>.

A segunda conclusão a tirar é a de que os efeitos do pecado nunca ficam apenas no pecador ou naqueles que são directa e imediatamente objecto do pecado, isto é, Deus e o próximo, nem ferem apenas a sociedade eclesial. Os efeitos do pecado alastram, expandem-se, atingem e ferem a própria sociedade em geral, sem limites ou fronteiras. Por isso mesmo João Paulo II pôde escrever que «[...] todo o pecado sob um aspecto é *pessoal*, e todo o pecado, sob um outro aspecto é *social*, enquanto e porque tem também consequências sociais»<sup>167</sup>.

---

<sup>165</sup> Lembrar Rm 7,14-20: «[...] eu sou carnal, vendido como escravo ao pecado. Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto. [...] O querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. [...] Ora, se faço o que não quero, já não sou eu que ajo, e sim o pecado que habita em mim».

<sup>166</sup> «Os pecadores que se aproximam do sacramento da Penitência obtêm da misericórdia de Deus o perdão das ofensas que Lhe fizeram e, ao mesmo tempo, reconciliam-se com a Igreja, que também é atingida pelo pecado [...]» (LG 11).

<sup>167</sup> *Reconciliatio et Paenitentia* 15.

Será que fica tudo dito quando afirmamos que o pecado é sempre pessoal, mas que, não obstante, tem sempre consequências sociais? Seguramente que não. Mas esta questão abre já para o tema do capítulo seguinte.

## CAPÍTULO III

### DAS ESTRUTURAS DE PECADO

#### 1. Identificação do problema

Thomas Hobbes (1588-1674) defendia que o homem é naturalmente mau. A sociedade é que o tempera. No «estado de natureza» que precedeu o surgimento das sociedades, o homem vivia em permanente estado de guerra, *bellum omnium contra omnes*, uma guerra de todos contra todos: *homo homini lupus*. Em sociedade, face à necessidade de obediência às leis por forma a garantir a convivência, o homem é forçado a conter as suas tendências e paixões mais aberrantes. Nesse sentido, a sociedade torna o homem menos mau.

Jean-Jacques Rousseau afirmou que o homem é naturalmente bom e que a sociedade é que o corrompe. Num «estado originário» o homem viveu em paz consigo mesmo e com a natureza. Fala-se mesmo do «mito do bom selvagem». O aparecimento da sociedade trouxe como consequência a perda dessa bondade original e o homem tornou-se, se assim posso dizer, menos bom.

E eis aqui duas antropologias extremadas, quiçá um bom ponto de partida para um tema de ciência política ou de sociologia. Não é, naturalmente, isso que aqui interessa. Mas, numa e noutra destas teorias, fica clara a influência que a sociedade exerce sobre o indivíduo. E, sendo embora certo que do conhecimento histórico que temos acerca do homem um original estado de natureza não passa de uma hipótese, certo é, também, que ao menos logicamente, temos que estabelecer a prioridade do indivíduo em relação à sociedade. Isto é, aliás, suposto naquelas duas posições. Donde, se é razoável afirmar-se que o homem sofre a influência da sociedade em que se integra,

é igualmente razoável supor-se que também o homem influencia a sociedade, que não pode ela deixar de ser influenciada, nos mais diversos níveis da sua organização, por cada um dos membros que a compõem.

A antropologia cristã não coincide com nenhuma destas e não vê o homem, nem inteiramente mau, como Hobbes, nem completamente bom, como Rousseau. Podemos, porém, dizer que, até à queda, a antropologia cristã está mais próxima da posição de Rousseau e que após a queda se aproxima da de Hobbes. Mas há uma diferença importante relativamente a ambas: na antropologia cristã não existe um «estado de natureza original» mas, ao invés, um «estado de graça original». O homem foi criado num ambiente de graça e justiça que não supunha a necessidade de uma progressão para um estado de vida melhor. O homem, segundo o Génesis, foi criado para viver «em sociedade» com Deus num estado de graça, justiça e bondade, não aperfeiçoável porque o mais perfeito. E foi isto que o homem perdeu com a queda.

Vimos no capítulo anterior que o homem nasce inclinado ao mal, influência nefasta do pecado das origens. E daí, não sendo naturalmente mau, o homem nasce capaz de fazer o mal porque a ele inclinado. Mas o homem é capaz de Deus, *homo capax Dei*, na afirmação de S. Cipriano de Cartago. E se o homem é capaz de Deus, então o homem é capaz de fazer o bem, pois que Deus é o próprio bem. E a experiência histórica demonstra que é assim mesmo. O homem tem-se revelado capaz de elevar-se a alturas de bondade e de rebaixar-se a profundezas de maldade tais que ultrapassam a possibilidade de explicação racional e apontam para o mistério do homem, que só no mistério de Cristo tem adequada explicação<sup>168</sup>.

Ora, também a questão da pecaminosidade do homem levanta esta problemática da influência do pessoal no social e *vice-versa*. Alguns autores afirmam mesmo que se não tem dado suficiente atenção ao social e que, por isso, a ética cristã tem sido excessivamente individualista. Marciano Vidal afirma-o claramente ao escrever que é um facto facilmente constatável a arreigada e persistente tonalidade individualista tanto

---

<sup>168</sup> «Na realidade, o mistério do homem só se esclarece verdadeiramente no Mistério do Verbo Encarnado» (GS 22).

da moral humana como cristã dos últimos séculos<sup>169</sup>. O que está em causa, então, é a busca de um ponto de equilíbrio entre duas perspectivas: uma maior atenção ao social, às influências que o contexto social concreto em que o homem vive exerce sobre os seus comportamentos e relações que estabelece; ou como o homem, ele mesmo, influencia o meio, a sociedade em que se integra.

O pano de fundo desta discussão é a persistência do mal nas sociedades. Não obstante o elevado grau de conhecimento que o homem já logrou obter; as suas enormes capacidades para dominar as ciências e as técnicas; os padrões de conforto e de bem estar que lhe foi possível atingir; não obstante tudo isto, permanecem larguíssimas situações de miséria, de fome, de violência, de desigualdades entre pessoas, povos e nações, tudo gerando sofrimento em larga escala. Em suma, um mundo de abundância de mal ou, em linguagem mais teológica, um mundo de abundância de pecado, que fere intoleravelmente a dignidade humana.

E esta situação não encontra, diz-se, enquadramento e resposta adequados na mera referência ao pecado pessoal. A uma ética de responsabilização pessoal, incapaz de explicar e responder a tanta abundância e qualidade de mal na comunidade, na sociedade e no mundo, há-de substituir-se, ou ao menos aliar-se, uma ética de responsabilização colectiva que a todos, e não apenas ao pecado de cada um, convoque. É que os efeitos do pecado pessoal não atingem apenas o pecador: alastram, afectam o tecido social e geram situações de si mesmas indutoras de novos pecados pessoais. E somos chegados, assim, à problemática das «estruturas de pecado», de que trata o presente capítulo.

A questão, assim enunciada com simplicidade, é, porém, bem mais complexa do que à primeira vista parece. O título deste capítulo já deixa entrever como que uma transição do pecado pessoal para aquilo que vai designado como «estruturas de pecado». Falamos com propriedade de «homem pecador»; mas será que podemos falar com igual propriedade de «estruturas de pecado»?<sup>170</sup> Falamos com propriedade de

---

<sup>169</sup> «Es un hecho facilmente constatable la arraigada y persistente tonalidad individualista de la moral, tanto humana como cristiana, durante los últimos siglos» (*Moral de Actitudes*, Editorial PS, Madrid, sexta edição, tomo primeiro, pág. 689).

<sup>170</sup> Se «o pecado, no sentido próprio e verdadeiro, é sempre um acto da pessoa» (RP 16), então, as estruturas não pecam.

«pecado pessoal»; mas será que podemos falar com igual propriedade, por exemplo, de «pecado social» e de «pecado estrutural»? Depois, a complexidade do assunto adensa-se quando constatamos que é variada, extensa, equívoca até, a terminologia que tem sido utilizada para designar aquela realidade de fundo subjacente às diversas tentativas de a expressar adequadamente, ou seja, aquele mal que contamina as sociedades e as suas instituições.

Com efeito, para lá daquelas expressões («estruturas de pecado», «pecado social» e «pecado estrutural»), têm-se usado várias outras como, por exemplo, «situações de pecado», «pecado comunitário», «pecado colectivo» e até mesmo a expressão joanina «pecado do mundo»<sup>171</sup>. Outros, ainda, falam de «estruturas de mal» e de «mal estrutural», assim colocando mal no lugar de pecado.

E esta variedade, penso eu, não revela tanto a preferência dos autores pelas palavras que usam, mas antes a preocupação de, pelas palavras significantes, circunscreverem mais adequadamente a realidade que com elas querem significar. Mas, em regra, significantes diversos apontam para significados diferentes. Portanto, temos de estar alertados para que naquela diversidade de expressões possam estar entendidas diferentes realidades ou, ao menos, diversos cambiantes, outras tonalidades da mesma realidade. Donde, não é despiciendo, muito pelo contrário, proceder com rigor na selecção dos termos que devam expressar a realidade que está em causa.

Por isso irei acompanhar a evolução desta figura que se designa por «estruturas de pecado», delimitar a realidade que com ela se quer significar e distingui-la de figuras afins ou que dela são próximas. E penso que podemos desde já afastar algumas dessas para, mais adiante, tratar com algum detalhe aquelas que tal justificam.

Sabendo nós que o pecado envolve sempre o mal, podemos arredar as expressões «mal estrutural» e «estruturas de mal». «Pecado do mundo» é expressão bíblica, joanina, que na noção que dela dá o catecismo da Igreja Católica anda muito próxima da de «estruturas de pecado»<sup>172</sup>. Na expressão «situação de pecado», a palavra

---

<sup>171</sup> «Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo» (Jo 1,29).

<sup>172</sup> «As consequências do pecado original e de todos os pecados pessoais dos homens dão ao mundo, no seu conjunto, uma condição pecadora que pode ser designada pela expressão de São João “o pecado do mundo” (Jo 1, 29). Esta expressão significa também a influência negativa que as situações comunitárias e as estruturas sociais, que são o fruto dos pecados dos homens, exercem sobre as pessoas» (CIgC 408).

«situação» aponta para uma certa localização que, sem diferença de monta, pode ser igualmente significada pela palavra «estrutura» que, ademais, supõe a ideia de um certo dinamismo e tem sobre aquela a vantagem de ter vindo a ser mais utilizada. As expressões «pecado colectivo» e «pecado social» acentuam aspectos diferentes do pecado, já que a primeira aponta para a autoria e a segunda para os efeitos. Quanto à expressão «pecado comunitário», quer a aproximemos de «pecado colectivo», quer a aproximemos de «pecado social», não se revela, à partida, particularmente interessante<sup>173</sup>. «Pecado estrutural», atenta a semelhança de construção com aquela expressão de «pecado pessoal», inculca a ideia de que, tal como o homem, também as estruturas pecam. A seu tempo, confrontarei as expressões «pecado social», «pecado colectivo» e «pecado estrutural» com esta outra de «estruturas de pecado», por se me afigurar que a comparação é útil para melhor apreender aquilo de que falamos.

É comum ligar-se a problemática abrangida nesta discussão sobre as «estruturas de pecado» à situação política, social e económica da América Latina denunciada pelos Bispos latino-americanos reunidos em Medellín (1968) e Puebla (1979). E está certo, se entendido no sentido de que são incontornáveis os Documentos emanados destas duas Conferências do Episcopado Latino-Americano, denunciando com frases e expressões vigorosas as condições particularmente difíceis, em tantos aspectos humanamente inaceitáveis, em que vivia a maior parte das pessoas dos seus países, em situação de miséria, injustiça e desigualdades profundas, degradantes mesmo, não obstante serem países maioritariamente católicos. Não estudarei aqui, especificamente, nem a situação denunciada, nem sequer os textos em que são feitas as denúncias<sup>174</sup>. Procurarei estabelecer entre a terminologia usada na denúncia e a realidade nela significada uma certa continuidade relativamente a outros documentos relevantes, pretéritos e futuros, do Magistério da Igreja.

---

<sup>173</sup> Comunidade aponta para uma sociedade mais restrita e com particulares e mais fortes laços de convivência entre os respectivos membros. Acentua, em termos etimológicos, uma ideia de comunhão.

<sup>174</sup> A problemática das estruturas de pecado tem hoje expressão mais ampla do que o contexto latino-americano, como veremos claramente quando falar da *Sollicitudo Rei Socialis*. Notar que o Documento final da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, no seu n.º 243, afirma: «A Igreja defende os autênticos valores culturais de todos os povos, especialmente dos oprimidos, indefesos e marginalizados, diante da força esmagadora das estruturas de pecado manifestas na sociedade moderna» (DS 4935). Torna-se claro, portanto, que a problemática das «estruturas de pecado», na visão do Episcopado latino-americano, implica a «sociedade moderna» o que é, naturalmente, mais amplo do que «sociedade latino-americana».

Importa, agora, indicar o plano de desenvolvimento deste capítulo. Assim, e em números sucessivos, procurarei acompanhar o desenvolvimento da terminologia e realidade significada nos documentos do Magistério desde o Concílio do Vaticano II; de seguida tentarei alcançar uma definição de «estruturas de pecado» e farei o seu cotejo com figuras próximas; falarei, enfim, daquela que deva ser a atitude do cristão face à realidade «estruturas de pecado» no sentido de debelar o mal nelas presente.

## **2. Terminologia e realidade significada nos documentos do Magistério da Igreja a partir do II Concílio do Vaticano.**

Começar pelos Documentos do II Concílio do Vaticano o estudo desta problemática é uma opção. O que está em causa nas realidades que se procura significar e nas expressões que se têm usado como significantes, é aquilo a que podemos chamar «sociabilidade do pecado» ou, com maior rigor, a preocupação pelos «efeitos sociais do pecado». A ideia base é que o pecado pessoal nunca se queda apenas no pecador, antes derrama os seus efeitos na própria sociedade.

Ora, neste contexto, poderíamos começar pelo Génesis, pois vimos já como o pecado dos nossos primeiros pais extravazou as suas consequências para além deles mesmos e contaminou toda a humanidade. E se quisermos ver no casal primordial um colectivo, ainda que reduzido, uma sociedade familiar, poderíamos ver no comportamento de ambos um pecado colectivo em vez do pecado pessoal de cada um deles. Na pergunta de Deus a Caim, «onde está teu irmão Abel?» (Gn 4,9), podemos encontrar um sentido de consequências sociais do fratricídio perpetrado por aquele. Consequências sociais ainda mais evidentes têm-las no pecado dos construtores da torre de Babel (que poderíamos também catalogar de pecado colectivo) atenta a dispersão e o desentendimento da humanidade, que se lhe seguiu.

Ainda poderíamos ver na «miséria imerecida»<sup>175</sup> de que fala Leão XIII, uma realidade significada por algumas das expressões que virei a considerar. Tudo revelando, então, o carácter opcional pelo marco inicial deste número.

a) Do Concílio do Vaticano II ao Pontificado de João Paulo II<sup>176</sup>

A Constituição sobre a Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium* (04.12.1963), manda assim no seu nº 109: «Quanto à catequese [...] grave-se no espírito dos fiéis, a par das consequências sociais do pecado, a natureza própria da penitência que detesta o pecado por ser ofensa a Deus [...]». Duas notas, sendo a primeira para salientar a referência às consequências sociais do pecado, isto é, a constatação de que os efeitos maléficos do pecado nunca se quedam no pecador, mesmo quando parece que só a ele o pecado prejudica. E manda-se expressamente que se alertem os fiéis para essa realidade que é a contaminação da sociedade pela pecaminosidade pessoal. É que, e esta é a segunda nota, o Concílio quis evitar a expressão pecado social. Diz Eduardo Bonnín Barceló que «a história deste pequeno texto é significativa. Na primeira versão do esquema *De Sacra Liturgia* (nº 82,2) dizia-se: “Inculque-se nos fiéis a perniciosa índole do *pecado social*”»<sup>177</sup>. Donde, à expressão «pecado social», o Concílio preferiu esta de «efeitos sociais do pecado». Subentende-se, portanto, que se não quis sair do «pecado pessoal» para encontrar um qualquer equivalente que pudesse designar-se com propriedade como «pecado social», mas tornando claro que o pecado pessoal deixa as suas marcas, as suas pegadas, na sociedade.

A Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo, *Gaudium et Spes* (07.12.1965), tratando acerca do homem e da sociedade, diz o seguinte:

---

<sup>175</sup> «Nós estamos persuadidos [...] de que é necessário, com medidas prontas e eficazes, vir em auxílio dos homens das classes inferiores, atendendo a que eles estão pela maior parte numa situação de infortúnio e de miséria imerecida» (Carta Encíclica *Rerum Novarum*, parágrafo sétimo, dada pelo Papa Leão XIII, em 15 de Maio de 1891).

<sup>176</sup> Este número resultará, comparativamente, demasiado longo. Por isso introduzirei nele duas alíneas: uma para falar do tempo que vai do Concílio do Vaticano II até ao início do Pontificado de João Paulo II e outra para falar deste Pontificado.

<sup>177</sup> «*Pecado Social y Estructuras de Pecado. Una Larga Marcha del Magisterio de la Iglesia*» in *Efemerides Mexicana*, Vol 18, Nº 52, Enero-Abril 2000, (27-56), pág. 27. Devo esclarecer que, neste número, sigo de perto este estudo.

[...] não pode, todavia, negar-se que os homens, por força dos contextos sociais em que vivem e estão submersos desde a infância, são, muitas vezes, desviados de fazer o bem e impelidos para o mal. É certo que as revoluções que tão frequentemente ocorrem na ordem social, procedem em parte da própria tensão que existe no seio das estruturas económicas, políticas e sociais. Mas têm origem mais profunda no orgulho e no egoísmo dos homens, que pervertem também o ambiente social. E quando a ordem das coisas é afectada pelas consequências do pecado, o homem, nascido já inclinado para o mal, encontra novos estímulos para o pecado, que não podem vencer-se sem denodados esforços, ajudados pela graça<sup>178</sup>.

Vemos neste texto algo muito importante que já assinala em outros passos deste trabalho, tal seja a natural inclinação do homem para o mal e a necessidade do auxílio da graça para não pecar. Mas anoto a referência aos contextos sociais a que os homens estão sujeitos desde a infância, o que muitas vezes os desvia do bem e os impele para a prática do mal; a atenção às «estruturas» económicas, políticas, sociais nas quais existe tensão que frequentemente gera revoluções na ordem social; que a origem mais profunda disto está no orgulho e egoísmo do homem que pervertem o ambiente social; que as consequências do pecado afectam a ordem das coisas; e a ordem das coisas, isto é, a ordem social, assim afectada, estimula o homem para a prática de novos pecados.

Temos aqui quase tudo, senão mesmo tudo, o que interessa às «estruturas de pecado». Destaco esta circularidade: o pecado pessoal derrama na sociedade os seus efeitos negativos que se tornam presentes nas «estruturas»; depois, esses efeitos do pecado, esse mal que escorreu para a sociedade e se tornou presente nas «estruturas», estimula o homem a pecar. E assim entramos como que num círculo diabólico em que o pecado pessoal introduz o mal nas «estruturas» da sociedade e estas induzem o homem a pecar. E tudo isto tem, portanto, a sua origem mais profunda no orgulho e no egoísmo dos homens que o conduzem ao pecado e a perverter, assim, o ambiente social. Não se fala ainda de «estruturas de pecado», mas apenas de «estruturas»; não se fala ainda de «pecado social», mas diz-se claramente que as consequências do pecado (pessoal) afectam a ordem das coisas e que a ordem das coisas, assim afectada, estimula ao

---

<sup>178</sup> GS 25. Neste texto, considerando a distinção entre tensões que são próprias das estruturas sociais e aquelas que procedem do pecado, questiona Eduardo B. Barceló se não estaremos já perante a distinção entre «mecanismos perversos» e «estruturas de pecado» que João Paulo II virá a expressar na SRS (op. cit., pág. 29).

cometimento de mais pecados que derramam mais mal na sociedade. Se a análise está certa – e parece não haver dúvida de que está certa – o resultado é uma sociedade contaminada, corrompida, que oferece terreno fértil para que o mal se desenvolva, enquanto vai cerceando espaço em que possa emergir o amor.

A Constituição Dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium* (21.11.1964), é o último texto do II Concílio do Vaticano que quero aqui mencionar. Tratando do papel dos leigos na sociedade aconselha a que congreguem os seus esforços «[...] para sanar as estruturas e as condições do mundo, se acaso elas incitarem ao pecado, de modo que em tudo se conformem às normas da justiça e não impeçam, mas favoreçam, a prática das virtudes»<sup>179</sup>. De reter, aqui, a referência às «estruturas» e «condições do mundo». O uso da condicional «se» significa que umas e outras podem mesmo incitar ao pecado e, assim, impedir a realização da justiça e a prática das virtudes. Quando assim for, deverão os leigos trabalhar para as «sanar», termo que podemos no texto substituir por «converter». E assim, «condições do mundo» e «estruturas» que possam incitar ao pecado são como que antecipação das «estruturas de pecado».

Destes três textos disse Eduardo B. Barceló que, embora sem contornos perfeitamente definidos, apresentam já uma doutrina sobre a «sociabilidade do pecado»<sup>180</sup>. E não pode negar-se-lhe razão atento o que escrevi, particularmente, a propósito de GS 25.

De Paulo VI considerarei a Encíclica *Populorum Progressio* (26.03.1967) e a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (08.12.1975), aquela sobre o desenvolvimento dos povos e esta sobre a evangelização no mundo contemporâneo. De notar, todavia, que no intervalo entre estes dois textos aconteceu Medellín.

Na PP 20 diz-se que «[...] o verdadeiro desenvolvimento [...] é, para todos e para cada um, a passagem de condições menos humanas a condições mais humanas», para logo no número seguinte se especificar que são «menos humanas: as estruturas

---

<sup>179</sup> LG 36.

<sup>180</sup> Op. cit., pags. 29-30. E, prossegue o autor: «[...] señalemos la equivocación en que se encuentran los que hablan de dicha enseñanza como algo que se sacaron de la manga los Documentos de Medellín y los teólogos de la liberación, más o menos influenciados por las doctrinas marxistas. Creo que Medellín y los teólogos de la liberación realizan en neste campo un esfuerzo de fidelidad y de adaptación del Vaticano II a una realidad social que le ayudará a profundizar en el tema y a crear un vocabulario que poco a poco se irá haciendo más exacto y preciso.

opressivas, que provenham dos abusos da posse ou do poder, da exploração dos trabalhadores, ou da injustiça das transacções». E, muito mais à frente, já no número 81, diz-se que «[...] pertence aos leigos pelas suas livres iniciativas e sem esperar passivamente ordens e directrizes, imbuir de espírito cristão a mentalidade e os costumes, as leis e as estruturas da sua comunidade de vida».

Três notas se justificam a propósito destes passos da PP que deixei transcritos. Uma continuidade com os textos anteriores na referência a «estruturas», aqui já com um reforço de adjectivação que não pode deixar de se evidenciar: «estruturas opressivas» que, porque «opressivas», serão naturalmente fontes de mal; «estruturas da [...] comunidade de vida», isto é, todas aquelas realidades que são fruto e causa das relações e da convivência de cada comunidade em concreto. Mas, e esta é a segunda nota, há já aqui uma explicitação daquela realidade negativa que se pretende significar pelo termo «estruturas», variadamente adjectivadas, enquanto causadas pelos abusos do «ter» e do «poder», pela «exploração dos trabalhadores» e pela «injustiça das transacções». Não se fala expressamente das estruturas como fonte de mal e de pecado, mas antes do mal e do pecado como fontes das «estruturas opressivas». Porém, como acima disse, se as estruturas são opressivas, e está em causa, naturalmente, a opressão de pessoas, não podem deixar de entender-se elas mesmas como fontes de mal. Uma terceira nota tem que ver com a obrigação que têm os leigos de «imbuir de espírito cristão» a mentalidade e os costumes, as leis e as estruturas da sua comunidade de vida, pois que aqui quer dizer-se que devem os leigos trabalhar para «converter» (= imbuir de espírito cristão) as pessoas ... e as estruturas.

O tema principal da PP é o desenvolvimento dos povos<sup>181</sup>. Na EN é o da evangelização. Neste documento o Papa, que vem falando de libertação<sup>182</sup> e da promoção da pessoa humana, afirma:

«A Igreja tem, certamente, como algo importante e urgente, que se construam estruturas mais humanas, mais justas, mais respeitadoras dos direitos da pessoa e menos opressivas, menos escravizadoras; mas continua a estar consciente de que mesmo as melhores estruturas, ou os

---

<sup>181</sup> O desenvolvimento é, na expressão feliz de Paulo VI, «o novo nome da paz» (PP 87).

<sup>182</sup> Mas a libertação de que aqui se fala é aquela que o próprio Jesus anunciou e proporcionou (EN 39).

sistemas melhor idealizados, depressa se tornam desumanos, se as tendências menos nobres do coração humano não se acharem purificadas, se não houver uma conversão do coração e do modo de encarar as coisas naqueles que vivem em tais estruturas ou que as comandam.»<sup>183</sup>.

Ouvem-se aqui ecos de Medellín. Apela-se a que se edifiquem «estruturas mais humanas» e essas serão, pela positiva, as que forem «mais justas», «mais respeitadoras dos direitos da pessoa» e, pela negativa, as que forem «menos opressivas», «menos escravizadoras» das pessoas. Procura-se, assim, dar conteúdo humano às estruturas da sociedade. Mas afirma-se, com toda a clareza, que só a conversão das pessoas, particularmente daquelas que vivem nas estruturas ou as comandam, as pode modificar no sentido pretendido. Sem corações purificados, isto é, convertidos, não haverá forma de eliminar as «estruturas opressivas e escravizadoras» por mais idealizados que sejam os sistemas que regem a vida em sociedade.

Recuemos, então, a Medellín, isto é, à II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, reunido naquela cidade da Colômbia, em 1968.

Vale a pena fazer um balanço para encontrarmos o ponto de partida de Medellín nesta temática. A realidade que está sob observação e crítica dos Bispos aí reunidos é a realidade latino-americana, marcadamente pobre, profundamente desigual, sujeita a condicionamentos políticos, económicos, culturais e sociais inibidores de um progresso abrangente, equilibrado e harmónico, potenciadores, mesmo geradores de factores de agravamento da situação. Mas, há que dizê-lo e constatá-lo pelo que vim escrevendo, a Igreja não andava desatenta a estas realidades indignificantes da condição do homem que se quer verdadeiramente livre. O Magistério vinha já cultivando uma terminologia denunciadora das consequências sociais do pecado; preocupada com os contextos sociais adversos à prática do bem, que desviam da prática do bem e impelem para o mal; atenta às tensões que existem nas estruturas económicas, políticas e sociais e que pervertem o ambiente social. Tudo isto vimos nos Documentos do Concílio do Vaticano II que referi. Já aí, numa linguagem que denota atenção à realidade, sugestiva também, se denunciam os nefastos efeitos sociais do pecado que, tornados presentes nas

---

<sup>183</sup> EN 36.

estruturas das sociedades, estimulam à prática de novos pecados, num círculo vicioso que só a conversão dos corações pode quebrar.

Paulo VI, igualmente expressivo e quiçá mais contundente (expressividade e contundência que permanecem após Medellín), fala de «estruturas opressivas» e «escravizadoras» e denuncia-lhes a origem nos abusos do «ter» e do «poder», na «exploração dos trabalhadores» e na «injustiça das transacções». Isto é, denuncia as fontes do mal e dá-lhes nomes.

Eduardo B. Barceló expressa-se no sentido de relativizar a opinião daqueles que afirmam que «a temática do pecado social é uma das maiores novidades dos Documentos da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizada em Medellín, na Colômbia, em 1968»<sup>184</sup>. Pelo já dito, parece-me que tem razão.

Por sua vez, tendo também em conta os Documentos desta Conferência que resume nos nºs 4480-4496, Denzinger-Hünemann informa que a Conferência «[...] trouxe a recepção do Concílio Vaticano II no continente latino-americano e marcou a mobilização determinante da Igreja latino-americana»<sup>185</sup>.

Extracto aqui, por me parecer importante, do nº 3 do Documento de Medellín sobre a Justiça, o trecho seguinte:

A origem de todo o desprezo ao homem, de toda a injustiça, deve ser procurada no desequilíbrio interior da liberdade humana, que necessita sempre, na história, de um permanente esforço de rectificação.

A originalidade da mensagem cristã não consiste imediatamente na afirmação da necessidade de uma mudança de estruturas, mas na insistência na conversão do homem, que logo vai exigir esta mudança<sup>186</sup>.

Isto é, os Bispos de Medellín, denunciando embora as «[...] tremendas injustiças sociais existentes na América Latina, que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza, que em muitos casos chega a ser miséria desumana [...]»<sup>187</sup>, afirmam,

---

<sup>184</sup> Op. cit., pag. 31).

<sup>185</sup> DS, pág. 1060.

<sup>186</sup> DS 4481.

<sup>187</sup> DS 4493.

do mesmo passo, que a origem de tudo deve ser procurada no desequilíbrio da liberdade humana, que não pode deixar de ser sempre uma liberdade pessoal. E, acrescentam, a originalidade da mensagem cristã apela à necessidade de se insistir na conversão do homem e não imediatamente na mudança das estruturas, confiando que o homem convertido logo irá exigir a mudança das estruturas<sup>188</sup>.

Para Eduardo B. Barceló, o Documento de Medellín sobre a Paz é talvez o mais expressivo, por falar de uma «situação de pecado» dizendo que ao falar de uma situação de injustiça se querem referir aquelas realidades que expressam uma «situação de pecado»<sup>189</sup>. E, na verdade, parece ser este o texto em que tal expressão aparece pela primeira vez, e João Paulo II a retomará para afirmar, nomeadamente, que «no fundo de cada *situación de pecado*, porém, encontram-se sempre pessoas pecadoras.»<sup>190</sup>.

Outro texto de Medellín particularmente importante, nomeadamente pelo vocabulário nele usado, é o seguinte:

Esta falta de adaptação à idiosincrasia e às possibilidades da nossa população, origina por sua vez uma frequente instabilidade política e a consolidação de instituições puramente formais. A tudo isto deve acrescentar-se a falta de solidariedade que leva, no plano individual e social, a cometer verdadeiros pecados, cuja cristalização aparece evidente nas estruturas injustas que caracterizam a situação na América Latina<sup>191</sup>.

A expressão sintética «estruturas de pecado» não aparece, é certo. Mas fala-se de «verdadeiros pecados cuja cristalização evidente aparece nas estruturas injustas». Por outro lado, diz-se da «falta de solidariedade» que leva a cometer pecados. E veremos, quando falarmos da *Sollicitudo Rei Socialis*, como a solidariedade é indispensável para o combate a desenvolver contra as «estruturas de pecado»<sup>192</sup>.

---

<sup>188</sup> Outros advogarão, como adiante veremos, que o que importa é a mudança das estruturas que por si levará à conversão do homem.

<sup>189</sup> «El texto quizás más expresivo de Medellín es el del Documento sobre la Paz en el que se habla de una “situación de pecado”: “Al hablar de una situación de injusticia nos referimos a aquellas realidades que expresan una *situación de pecado*» (op. cit., pág. 31).

<sup>190</sup> RP 16.

<sup>191</sup> Documento sobre a Justiça, nº 2, *apud* Eduardo B. Barceló, op. cit., pág. 33.

<sup>192</sup> «Os “mecanismos perversos” e as “estruturas de pecado” [...] só poderão ser vencidos mediante a prática daquela solidariedade humana e cristã, a que a Igreja convida e promove incansavelmente» (SRS 40).

## b) O Pontificado de João Paulo II

A III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano aconteceu em Puebla de los Ángeles, no México, em Fevereiro de 1979. João Paulo II, que passou a ocupar a Cátedra de Pedro em Outubro de 1978, presidiu à sessão de abertura e, em 23 de Abril de 1979, aprovou o Documento emanado pela Conferência.

No discurso que proferiu na sessão de abertura, o Papa exortou os Bispos a tomarem como ponto de partida as conclusões de Medellín «[...] com tudo o que têm de positivo, sem ignorar, porém, as interpretações incorrectas que às vezes se fizeram e que exigem sereno discernimento, oportuna crítica e tomadas de posição.»<sup>193</sup>. E escassos dias depois, em outro discurso, agora já no Santuário de Zapopán, João Paulo II refere-se à Virgem Maria dizendo: «Ela nos permite superar as múltiplas “*estruturas de pecado*” nas quais está envolta a nossa vida pessoal, familiar e social»<sup>194</sup>. É, ao que sei, a primeira vez que se usa a expressão «estruturas de pecado» em documentos do Magistério da Igreja ao mais alto nível.

Diz Eduardo B. Barceló, relevando a força denunciadora de Puebla, que expressões como «situação de pecado», «pecado social», «estruturas injustas», «estruturas de pecado» e outras análogas aparecem pelo menos em 23 parágrafos do Documento de Puebla<sup>195</sup>. E, na verdade, neste Documento, há uma enorme riqueza de linguagem designativa mas também descritiva de situações que traduzem uma realidade social inaceitável e a reclamar mudança. Do muito que se poderia extractar colho aqui, traduzindo, os seguintes trechos:

[...] o pecado, força de ruptura, há-de impedir constantemente o crescimento no amor e a comunhão tanto a partir do coração dos homens, como a partir das diversas estruturas por eles criadas nas quais o pecado de seus autores imprimiu sua marca destruidora (nº 281).

[...] as situações de injustiça e de pobreza extrema são um sinal acusador de que a fé não teve a força necessária para penetrar os critérios e as decisões dos sectores responsáveis da liderança ideológica e da organização da convivência social. Em povos de arraigada fé cristã

---

<sup>193</sup> Parágrafo cinco da parte inicial do discurso de João Paulo II proferido na sessão de abertura de Puebla. AAS 71 (1979), 198-204.

<sup>194</sup> *Apud* Eduardo B. Barceló, op. cit., pag. 35.

<sup>195</sup> Op. cit., pág. 35.

impuseram-se estruturas geradoras de injustiça. Estas, que estão em conexão com o processo de expansão do capitalismo liberal e em algumas partes se transformam em outras inspiradas pelo colectivismo marxista [...] (nº 437).

A Igreja [...] insiste numa rápida e profunda transformação das estruturas, uma vez que estas estão destinadas a conter, por sua própria natureza, o mal que nasce do coração do homem e se manifesta igualmente em forma social [...] (nº 438).

[...] a distância entre ricos e pobres, a situação de ameaça em que vivem os mais fracos, as injustiças, as postergações e sujeições indignas que sofrem, contradizem radicalmente os valores de dignidade pessoal e de irmandade solidária que o povo latino-americano traz em seu coração como imperativos recebidos do Evangelho (nº 452).

A necessária mudança das estruturas sociais, políticas e económicas injustas não será verdadeira e plena se não for acompanhada pela mudança de mentalidade pessoal e colectiva com respeito ao ideal de uma vida humana digna e feliz, que por sua vez dispõe à conversão (nº 1155).

Muitas são as causas desta situação de injustiça, mas à raiz de todas elas encontra-se o pecado, tanto em seu aspecto pessoal, como nas próprias estruturas (nº 1258)<sup>196</sup>.

Temos em Puebla, então, «uma grande riqueza terminológica no que se refere à sociabilidade do pecado», positiva «enquanto expressa a complexidade que se quer significar» e negativa «porque se presta a uma dispersão de significados e interpretações nem sempre acertadas»<sup>197</sup>.

O que procede do coração do homem está nas estruturas por ele criadas e nelas os seus autores imprimem a sua marca destruidora; a fé cristã como que se revelou impotente para se opor às estruturas geradoras de injustiças que surgem em conexão com o processo de expansão do capitalismo liberal e, em algumas partes, inspiradas no marxismo; é flagrante a desigualdade entre ricos e pobres e profunda a degradação da dignidade humana a que tal conduziu; as causas de tudo isto são muitas mas na sua raiz está sempre o pecado, tanto no seu aspecto pessoal como nas estruturas; é necessário mudar as estruturas ao mesmo tempo que se deve trabalhar pela conversão das pessoas.

Eis, assim, uma curta síntese do que deixei extractado. Novidades a reter: na raiz do mal, o pecado em seu aspecto pessoal mas, agora, também presente nas próprias

---

<sup>196</sup> «III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, PUEBLA, a evangelização no presente e no futuro da América Latina», texto oficial da CNBB, Vozes, 6ª edição, Petrópolis, 1985.

<sup>197</sup> Cf. Eduardo B. Barceló, op. cit., pág. 37.

estruturas; não há que começar pela conversão do homem para depois se avançar para a mudança das estruturas, pois que ambas as coisas devem acompanhar-se uma à outra. E digo novidade, porque antes se encontrava apenas no pecado pessoal a raiz do mal e se considerava prioritária a conversão pessoal a que se seguiria a mudança das estruturas.

É agora altura de fazer referência aos textos de João Paulo II em que mais significativamente é tratada esta problemática. De alguns falarei de passagem. Mas de dois impõe-se falar com algum detalhe: refiro-me à Exortação Apostólica pós-Sinodal *Reconciliatio et Paenitentia*, sobre a reconciliação e a penitência na missão da Igreja de hoje, de 02 de Dezembro de 1984, e à Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, de 30 de Dezembro de 1987, dedicada ao tema do desenvolvimento.

Na *Reconciliatio et Paenitentia* João Paulo II fala com alguma extensão do *pecado social*, procedendo mesmo a uma sistematização desta figura. Todavia, neste documento não usa a expressão «estruturas de pecado». E daí alguns se interrogam acerca do facto<sup>198</sup>. Não me deterei aqui por me parecer que é, para o objecto deste trabalho, questão lateral. Mas não creio que fosse intenção deliberada de João Paulo II não usar tal expressão. Ele mesmo afirma que a teve em conta, como se alcança de SRS 36, onde se diz que «[...] não será fora de propósito falar de «estruturas de pecado», as quais, como procurei mostrar na Exortação Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, se radicam no pecado pessoal e, por consequência, estão sempre ligadas a actos concretos das pessoas [...]». Acresce que já a usara no discurso que proferiu no Santuário de Zapopán; que na Exortação Apostólica *Familiaris Consortio* (22.11.1981) usa fórmulas próximas daquela expressão<sup>199</sup>; e que na Carta Apostólica *Savifici Doloris* (811.02.84) a usa expressamente<sup>200</sup>. Porque haveria, então, de ter receio de usá-la na RP?!

---

<sup>198</sup> Eduardo B. Barceló, depois de afirmar que isto representa em João Paulo II um certo retrocesso, adianta que para compreender as afirmações da RP deve ter-se em conta que todo o documento está marcado pelo medo relativo à perda do sentido de pecado (op. cit., págs. 42-43).

<sup>199</sup> «Todos devemos opor-nos com uma conversão da mente e do coração, [...] à injustiça originada pelo pecado – profundamente penetrado também nas estruturas do mundo de hoje [...]. Uma semelhante conversão não poderá deixar de ter influência benéfica e renovadora mesmo sobre as estruturas da sociedade» (FC 9).

<sup>200</sup> «Quanto mais o homem se vê ameaçado pelo pecado, quanto mais se apresentam pesadas as estruturas de pecado que comporta o mundo de hoje, maior é a eloquência que o sofrimento humano encerra em si mesmo e tanto mais a Igreja sente a necessidade de recorrer ao valor dos sofrimentos humanos para a salvação do mundo» (SD 27).

Seja como for, vale a pena falar aqui do tratamento que o pecado social tem na RP, pois que isso me parece fundamental para melhor ajudar a compreender e a enquadrar as estruturas de pecado.

No encerramento do capítulo anterior víramos já que para João Paulo II, sob um aspecto, todo o pecado é pecado pessoal e que, sob outro aspecto, todo o pecado é pecado social enquanto e porque tem consequências sociais<sup>201</sup>. Mas agora, na RP, João Paulo II fala de pecado social numa tripla acepção. Em primeiro lugar, existe uma solidariedade humana, misteriosa e imperceptível, mas real e concreta, que faz com que o pecado de cada um, o pecado pessoal, portanto, se repercuta, de algum modo, sobre os outros. É que «[...] uma alma que se rebaixa pelo pecado arrasta consigo a Igreja e, de certa maneira, o mundo inteiro.»<sup>202</sup>. E então, «segundo esta primeira acepção, a cada pecado pode atribuir-se indiscutivelmente o carácter de pecado social»<sup>203</sup>.

Uma segunda acepção de pecado social tem que ver com aqueles pecados pessoais que agridem directamente o próximo, isto é, o irmão. E neste sentido é social o pecado contra o amor do próximo, o pecado cometido contra a justiça, o pecado contra os direitos da pessoa humana (contra a vida, contra a liberdade, contra a integridade física, contra a dignidade e a honra) e é, ainda social, o pecado praticado contra o *bem comum*. E, entenda-se, é social tanto o pecado de comissão como o de omissão<sup>204</sup>.

A terceira acepção de pecado social diz respeito às relações entre as várias comunidades humanas, pois «estas relações nem sempre estão em sintonia com o desígnio de Deus, que quer no mundo justiça, liberdade e paz entre os indivíduos, os grupos, os povos»<sup>205</sup>. E, prossegue o Papa, «assim, a luta de classes, seja quem for o seu responsável ou, por vezes, o sistematizador, é um *mal social*. Assim, a contraposição obstinada dos blocos de Nações e duma Nação contra a outra e de grupos contra outros grupos no seio da mesma Nação, é igualmente um *mal social*.»<sup>206</sup>. E vale a pena reter o que vem a seguir:

---

<sup>201</sup> Ver pág. 60.

<sup>202</sup> RP 16.

<sup>203</sup> *Ibidem*.

<sup>204</sup> *Ibidem*.

<sup>205</sup> *Ibidem*.

<sup>206</sup> *Ibidem*.

Em ambos os casos, pode fazer-se a pergunta, se é possível atribuir a alguém a responsabilidade moral de tais males e, por conseguinte, o pecado. Ora, deve admitir-se que realidades e situações como as que acabam de ser indicadas, ao generalizarem-se e até mesmo ao agigantarem-se como factos sociais, quase sempre se tornam anónimas, assim como são complexas e nem sempre identificáveis as suas causas. Por isso, ao falar aqui de *pecado social*, a expressão tem um significado claramente analógico. Em todo o caso, falar de *pecados sociais*, mesmo que seja em sentido analógico, não deve induzir ninguém a subestimar a responsabilidade individual das pessoas; mas tem em vista constituir um alerta para as consciências de todos, a fim de que cada um assuma as próprias responsabilidades, no sentido de serem séria e corajosamente modificadas essas realidades nefastas e essas situações intoleráveis<sup>207</sup>.

Este texto sugere-me duas reflexões, sendo a primeira a seguinte: só o pecado social na terceira acepção é pecado em sentido analógico? À primeira vista parece que assim é. Mas não creio que o seja. Nas duas anteriores acepções o que temos é sempre o pecado pessoal tornado pecado social em virtude de os seus efeitos atingirem a sociedade (primeira acepção), ou em virtude de o pecado pessoal ter por objecto imediato e directo o irmão, ou os irmãos, ou mesmo toda a sociedade (segunda acepção). Quer isto dizer, segundo me parece, que pecado em sentido próprio é o pecado pessoal que derrama os seus efeitos para a sociedade ou que agride membros da sociedade. Portanto, pecado social será sempre, em qualquer destas duas acepções, pecado em sentido analógico, ou, então, pecado em sentido derivado, secundário, como expressamente se diz na Instrução *Libertatis Conscientia*<sup>208</sup>.

Na terceira acepção, até pelos exemplos oferecidos (luta de classes», «Nações contra Nações», «uma Nação contra outra», «grupos contra outros grupos no seio da mesma Nação»), o pecado será sempre cometido por um colectivo contra outro colectivo. Poderiam alguns ver aqui a figura do «pecado colectivo» no sentido de ter sido cometido por diversas pessoas em concurso. Mas, pareceu-me, João Paulo II quer arredar este sentido. É que o pecado é sempre acto pessoal. Como ele escreveu ao iniciar o número 16 da RP, «o pecado, no sentido próprio e verdadeiro, é sempre um acto da pessoa, porque é um acto de um homem, individualmente considerado, e não

---

<sup>207</sup> RP 16.

<sup>208</sup> Ver adiante, pág. 83.

propriamente de um grupo ou de uma comunidade». Donde, creio, podemos dizer que o «pecado social» nunca é pecado em sentido próprio, mas analógico. De todo o modo, se quisermos reservar o sentido analógico para o pecado cometido por um grupo ou um qualquer colectivo, tendo assim em vista a autoria, sempre devemos ter presente que o pecado social, nas duas primeiras acepções, é sempre pecado em sentido impróprio, pois que atende não ao sujeito mas aos efeitos ou ao objecto.

A segunda reflexão tem que ver com o alerta para que cada um assuma as suas próprias responsabilidades em vez de procurar as dos outros. Para o cristão, o que releva é, face ao pecado, ao mal presente à sua volta e na sociedade, fazer tudo quanto de si dependa para o extirpar ou para o evitar. Nenhuma consciência cristã pode ficar sossegada pela simples constatação de que em nada contribuiu para o mal feito. Combater e evitar o mal é sempre um bem. E o verdadeiro cristão deve sempre e em qualquer circunstância trabalhar pelo e para o bem.

É sabido que RP faz a síntese do Sínodo dos Bispos de 1983, reunido em Roma. E o *Instrumentum laboris* do Sínodo, no seu número 13, afirmava já o seguinte:

A inclinação ao mal, que permanece depois do pecado original e se agrava com os pecados actuais, exerce um influxo nas mesmas estruturas sociais que de certo modo estão marcadas pelo pecado do homem. Trata-se de uma situação objectiva de carácter social, político, económico, cultural, contrária ao Evangelho e por ela há-de responder a pessoa, porque tem sua origem na livre liberdade humana, individual ou dos homens associados entre si. Neste sentido se fala com razão de pecado social que alguns chamam estrutural<sup>209</sup>.

Confrontando este excerto com a RP não se vêem significativas diferenças. Todavia, RP vai muito além na aproximação àquilo que seja o pecado social e não usa nunca a expressão «pecado estrutural». Aliás, nem estou certo sobre se João Paulo II terá usado tal expressão.

Texto fundamental nesta problemática acerca das estruturas de pecado, é a Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* do mesmo João Paulo II, que trata, como disse já, do desenvolvimento dos povos (30.12.1987). Porém, convém antes fazer algumas

---

<sup>209</sup> *Apud* Eduardo B. Barceló, op. cit., pág. 39, traduzindo.

referências, breves embora, a duas Instruções da Congregação da Doutrina da Fé, a saber, *Libertatis Nuntius* (06 de Agosto de 1984) e *Libertatis Conscientia* (23 de Março de 1986).

Estes dois documentos devem, também, e talvez sobretudo, ser entendidos no contexto da chamada Teologia da libertação. Mas não é esta a perspectiva que aqui interessa, atentos os objectivos traçados para este trabalho. Diz-se que a LC vem preparar o caminho para a SRS e que, nessa preocupação, veio temperar alguns excessos da LN<sup>210</sup>. Porém, cumpre advertir que LC remete para a LN quando afirma que «Por isso, a Congregação para a Doutrina da Fé, julgou necessário chamar a atenção dos fiéis para “desvios ou riscos de desvios prejudiciais à fé e à vida cristã. Longe de estarem superadas aquelas admoestações, mostram-se cada vez mais oportunas e pertinentes»<sup>211</sup>.

A LN chama a atenção para um adequado entendimento sobre o que seja o pecado social, alertando para que só uma correcta doutrina sobre o pecado – cujo efeito é o de introduzir uma desordem na relação entre o homem e Deus – permitirá insistir sobre a gravidade dos seus efeitos sociais<sup>212</sup>. Sempre a cautela, que já vem de trás, de adequar a expressão «pecado social» aos efeitos sociais do pecado pessoal, recusando àquele o carácter de pecado em sentido próprio. É o pecado pessoal que, do mesmo passo, desorganiza a relação do homem com Deus e verte na sociedade os seus efeitos nocivos.

Quanto às estruturas, diz a Instrução, boas ou más, são fruto da acção do homem enquanto pessoa livre e responsável e, por isso mesmo, são consequência do mal praticado pelo homem antes de serem causa do mal. Por isso, «não se pode [...] situar o mal unicamente ou principalmente nas estruturas económicas, sociais ou políticas [...]»<sup>213</sup>. É claro, diz-se, que existem estruturas iníquas e geradoras de iniquidade e a essas é preciso ter a coragem de mudá-las. Mas, «a raiz do mal se encontra nas pessoas livres e responsáveis [...]»<sup>214</sup>.

---

<sup>210</sup> Eduardo B. Barceló, op. cit., pág. 48.

<sup>211</sup> LC 1, *apud* DS 4751.

<sup>212</sup> LN IV-14.

<sup>213</sup> LN IV-15.

<sup>214</sup> *Ibidem*.

Mais adiante, reconhece-se «a urgência de reformas radicais que incidam sobre estruturas que segregam a miséria e constituem, por si mesmas, formas de violência [...]»<sup>215</sup>. Mas logo se adverte que tal «[...] não pode fazer perder de vista que a fonte da injustiça se encontra no coração dos homens»<sup>216</sup>. As mudanças sociais só podem fazer-se por «[...] apelo às capacidades éticas das pessoas e à constante necessidade de conversão interior. [...] A inversão entre moralidade e estruturas é própria de uma antropologia materialista, incompatível com a verdade do homem»<sup>217</sup>. Enfim, é «[...] ilusão fatal crer que novas estruturas darão origem por si mesmas a um homem novo no sentido da verdade do homem»<sup>218</sup>.

Uma linguagem quiçá mais rija e por isso mais directa, mas com uma mensagem central: é no homem que está a raiz do mal e, portanto, a possibilidade de combatê-lo; as estruturas serão aquilo que o homem quiser que sejam. E isto não é, em absoluto, novidade, pois que já o vimos antes.

A *Libertatis Conscientia* tem o particular interesse de conter, expressamente, uma definição de «estruturas»<sup>219</sup>. Mas a isso me referirei mais adiante.

O homem denuncia, refere a Instrução, estruturas de exploração e servidão para cuja criação, afinal, contribuiu, pois que «tornando-se o seu próprio centro, o homem pecador tende a se afirmar e a satisfazer o seu desejo de infinito, servindo-se das coisas: riquezas, poderes e prazeres, em menosprezo dos outros homens que ele despoja injustamente e trata como objectos ou instrumentos»<sup>220</sup>. Texto interessantíssimo, do meu ponto de vista. O egoísmo do homem, que só tem em conta os seus próprios interesses; o orgulho que o leva a afirmar-se por sobre os outros e à custa dos outros, que instrumentaliza usando-os para satisfazer a sua «ânsia de ter», a sua «sede de poder». Haveremos de voltar aqui quando falar da SRS. O resultado é que os bens da terra, que deveriam estar ao serviço de todos, estão na disposição de alguns; o poder, que a qualquer nível deve ser exercido para uma organização da sociedade que prodigalize o *bem comum*, é exercido, ao invés e não raro, para despojar, para tiranizar, para dominar

---

<sup>215</sup> LN XI-8.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> LN XI-9.

<sup>219</sup> LC 74.

<sup>220</sup> LC 42.

pura e simplesmente. O homem, que deveria ser irmão, é objecto. E, no fim da linha, surgem nas sociedades as estruturas de exploração e servidão onde se instala o mal, isto é, as «estruturas de pecado».

A Igreja pensa «[...] ser necessário, antes de tudo, apelar para as capacidades espirituais e morais da pessoa e para a exigência permanente de conversão interior, se se quiser obter mudanças económicas e sociais que estejam realmente ao serviço do homem»<sup>221</sup>. Mas, tempera: «é preciso, pois, trabalhar ao mesmo tempo, pela conversão dos corações e pela melhoria das estruturas [...]»<sup>222</sup>. Porém, logo se acrescenta: «[...] o pecado que se encontra na origem das situações injustas é, em sentido próprio e primário, um acto voluntário que tem sua origem na liberdade da pessoa. É só em um sentido derivado e secundário que ele é aplicado às estruturas e se pode falar de pecado social»<sup>223</sup>. Como que replicando LN, afirma-se aqui que «o primado atribuído às estruturas e à organização técnica e não à pessoa e às exigências da sua dignidade, é expressão de uma antropologia materialista, contrária à edificação de uma ordem social justa»<sup>224</sup>.

Mais duas notas sobre a LC. A primeira para evidenciar que aí se fala dos princípios da *solidariedade* e da *subsidiariedade* como «[...] o fundamento no qual se apoiam os critérios para emitir juízos sobre as situações, as estruturas e os sistemas sociais»<sup>225</sup>. Mais adiante, e esta é a segunda nota, diz-se que «determinadas situações de grave injustiça requerem a coragem de reformas em profundidade e a supressão de privilégios injustificáveis e [...] também os meios utilizados devem caracterizar-se por uma nota moral.»<sup>226</sup>. E, digo eu, se o combate às «situações de grave injustiça» exige uma nota moral, é seguramente porque foi a falta dessa nota moral que as deixou surgir. E, então, a LC coloca a «ânsia de ter» e a «sede de poder» como estando na génese das estruturas de pecado; diagnostica nessa origem um problema moral; fala da solidariedade como uma via para a remoção delas. Ora, tudo isto será retomado na SRS – à qual a LC constitui, assim, nesta matéria, uma interessante introdução.

---

<sup>221</sup> LC 75.

<sup>222</sup> *Ibidem.*

<sup>223</sup> *Ibidem.*

<sup>224</sup> *Ibidem.*

<sup>225</sup> LC 73-74.

<sup>226</sup> LC 78.

A SRS trata de questões relacionadas com o desenvolvimento, e partindo da constatação de que se frustraram as expectativas da *Populorum Progressio*, cujo vigésimo aniversário comemora, afirma João Paulo II: «Se durante os anos decorridos desde a publicação da Encíclica de Paulo VI o desenvolvimento não se verificou – ou se verificou em medida escassa, irregular, se não mesmo contraditória – as razões não podem ser só de natureza económica. [...] Intervêm nele também móbeis políticos»<sup>227</sup>. Atrás, o Papa afirmara o carácter moral do desenvolvimento<sup>228</sup>. E agora acrescenta que «à luz do mesmo carácter moral, que é essencial ao desenvolvimento, devem considerar-se também os obstáculos que a ele se opõem.»<sup>229</sup>. E daí, «é necessário, pois, individualizar as causas de ordem moral que, no plano do comportamento dos homens considerados como pessoas responsáveis, interferem para refrear o curso do desenvolvimento e impedem que o mesmo seja plenamente alcançado»<sup>230</sup>. E, mais adiante,

[...] um mundo dividido em blocos, mantido por ideologias rígidas, onde, em lugar da interdependência e da solidariedade, dominam diferentes formas de imperialismo, não pode deixar de ser um mundo submetido a estruturas de pecado. [...] Se a situação actual se deve atribuir a dificuldades de índole diversa, não será fora de propósito falar de estruturas de pecado, as quais [...] se radicam no pecado pessoal e, por consequência, estão sempre ligadas a actos concretos das pessoas que as fazem aparecer, as consolidam e tornam difícil removê-las. E assim, elas reforçam-se, expandem-se e tornam-se fontes de outros pecados, condicionando o comportamento dos homens<sup>231</sup>.

Ora, se a «raiz dos males que nos afligem»<sup>232</sup> está no «pecado» que gera «estruturas de pecado» que se tornam fontes de pecado, então, a análise não é do tipo sócio-política mas ético-teológica. E,

---

<sup>227</sup> SRS 35.

<sup>228</sup> «A conexão intrínseca entre o desenvolvimento autêntico e o respeito dos direitos humanos revela uma vez mais o seu carácter moral [...]» (SRS 36).

<sup>229</sup> SRS 35.

<sup>230</sup> *Ibidem*.

<sup>231</sup> SRS 36.

<sup>232</sup> *Ibidem*.

Segundo esta última maneira de ver são tidas em consideração: a vontade de Deus três vezes Santo; o seu plano sobre os homens; e a sua justiça e a sua misericórdia. Deus, rico em misericórdia, redentor do homem, Senhor e dador da vida, exige da parte dos homens atitudes precisas, que se exprimem também em acções ou omissões que concernem ao próximo. E isto está em relação com a «segunda tábua» dos dez Mandamentos [...]: com a inobservância destes, ofende-se a Deus e prejudica-se o próximo, introduzindo no mundo condicionamentos e obstáculos, que vão muito além das acções de uma pessoa e do breve período da sua vida. Interfere-se igualmente no processo do desenvolvimento dos povos, cujo atraso, cuja lentidão devem ser julgados também sob esta luz<sup>233</sup>.

Uma leitura ético-telógica dos tempos modernos é aquilo que faz João Paulo II. Encontra nos persistentes obstáculos ao desenvolvimento causas de ordem moral e pecados pessoais, isto é, ofensa a Deus e ao próximo, que lançam o mal no mundo e assim colocam entraves ao desenvolvimento dos povos. O Papa não define «estruturas de pecado», mas localiza, «entre as acções e as atitudes opostas à vontade de Deus e ao bem do próximo e as “estruturas” a que elas induzem», duas que lhe parecem as mais características: a «avidez exclusiva do lucro» e a «sede de poder» com o objectivo de querer impor aos outros a própria vontade. Se a uma e a outra delas acrescentarmos a expressão «a qualquer preço», estaremos então perante uma «absolutização» dos comportamentos humanos<sup>234</sup>.

Acrescenta o Papa:

[...] não são só os indivíduos a tornarem-se vítimas desta dúplice atitude de pecado; podem sê-lo também as nações e os blocos. E isto favorece ainda mais a introdução das estruturas de pecado [...]. Se certas formas modernas de imperialismo se considerassem à luz destes critérios morais, descobrir-se-ia que por detrás de certas decisões, aparentemente inspiradas só pela economia e pela política se escondem verdadeiras formas de idolatria: do dinheiro, da ideologia, da classe e da tecnologia.

Quis introduzir aqui este tipo de análise sobretudo para indicar qual é a verdadeira natureza do mal, com a qual nos deparamos na questão do desenvolvimento dos povos: trata-se de um mal moral, fruto de muitos pecados, que produzem estruturas de pecado. Diagnosticar

---

<sup>233</sup> SRS 36.

<sup>234</sup> SRS 37.

assim o mal leva a identificar exactamente, ao nível do comportamento humano, o caminho a seguir para o superar<sup>235</sup>.

E, então, que caminho é esse? Tudo começará por uma mudança de atitudes espirituais que em cada um de nós desperte a necessidade de trabalhar para o *bem comum*, isto é, o pleno desenvolvimento «do homem todo e de todos os homens». Requer-se a consciência crescente da *interdependência* entre os homens e as nações, «[...] interdependência apreendida como sistema determinante de relações no mundo contemporâneo, com as suas componentes – económica, cultural, política e religiosa – e assumida como categoria moral»<sup>236</sup>. E, «quando a interdependência é reconhecida assim, a resposta correlativa, como atitude moral e social e como virtude é a *solidariedade*»<sup>237</sup>. E esta, a *solidariedade*, mais não é que «a determinação firme e perseverante de se empenhar pelo bem comum»<sup>238</sup>, isto é, «pelo bem de todos e de cada um, porque todos nós somos verdadeiramente responsáveis por todos»<sup>239</sup>. Enfim, diz João Paulo II:

[...] a solidariedade que nós propomos é o caminho para a paz e, ao mesmo tempo, para o desenvolvimento. Com efeito, a paz do mundo é inconcebível se não se chegar, por parte dos responsáveis, ao reconhecimento de que a interdependência exige por si mesma a superação da política dos blocos, a renúncia a todas as formas de imperialismo económico, militar ou político e a transformação da recíproca desconfiança em colaboração. Esta última, precisamente, é o procedimento próprio da solidariedade entre os indivíduos e as nações<sup>240</sup>.

João Paulo II fala também, a par das «estruturas de pecado», de «mecanismos perversos», dizendo que «os “mecanismos perversos” e as “estruturas de pecado” [...] só poderão ser vencidos mediante a prática daquela solidariedade humana e cristã, a que a Igreja convida e que a ela promove incansavelmente»<sup>241</sup>. A estes «mecanismos

---

<sup>235</sup> *Ibidem.*

<sup>236</sup> SRS 38.

<sup>237</sup> *Ibidem.*

<sup>238</sup> *Ibidem.*

<sup>239</sup> *Ibidem.*

<sup>240</sup> SRS 39.

<sup>241</sup> SRS 40.

perversos» chama às vezes João Paulo II «mecanismos contraproducentes»<sup>242</sup>. Não são, em regra, fruto do pecado pessoal. Ao invés, têm na sua génese, geralmente, boas intenções. Mas, por uma ou por outra circunstância, acabam por ter efeitos negativos, contrários, e, se não se corrigem adequadamente, acabam por transformar-se em verdadeiras «estruturas de pecado». Também eles devem ser submetidos «[...] a uma análise atenta, do ponto de vista ético-moral»<sup>243</sup>.

João Paulo II analisa, a este propósito, a dívida internacional. A razão do endividamento de alguns Estados pode até ser louvável: «[...] a disponibilidade dos capitais e o facto de os aceitar a título de empréstimo, podem considerar-se uma contribuição para o desenvolvimento, o que é desejável e legítimo em si, embora talvez imprudente e nalguns casos, precipitado»<sup>244</sup>. Mas quantas vezes, alteradas as circunstâncias, os países devedores têm dificuldades em fazer face ao serviço da dívida e têm, por isso, de fazer recuar o seu nível de vida e, noutros casos, porque já muito endividados, deixam de poder recorrer ao crédito para obterem outros financiamentos indispensáveis. E, então, «por força deste mecanismo, o meio destinado ao desenvolvimento dos povos tornou-se um travão e, em certos casos, até mesmo uma acentuação do subdesenvolvimento»<sup>245</sup>. Ora, o pecado não esteve na origem do «mecanismo perverso». Mas, desde que se tornou supervenientemente tal, como diz José Luís Illanes, o homem é chamado a agir de maneira a contribuir para corrigir tal situação pois que, se não proceder assim, torna-se responsável pela situação e o «mecanismo perverso» passará, na realidade, a ser uma verdadeira estrutura de pecado<sup>246</sup>.

Do que fica dito, parece-me poder-se concluir com Eduardo B. Barceló que, segundo a SRS, é o seguinte o processo que conduz à formação das estruturas de pecado: atitudes humanas pecaminosas, sobretudo a avidez exclusiva do lucro e a sede

---

<sup>242</sup> SRS 19.

<sup>243</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> *Ibidem*.

<sup>245</sup> *Ibidem*.

<sup>246</sup> «[...] el hombre está llamado a actuar de manera que contribuya a corregir esa situación y a provocar la aparición de outra nueva. Si así no lo hiciera, se haría responsable de la situación y el mecanismo perverso pasaria a ser real y verdaderamente, estructura de pecado»: «Estructuras de Pecado», in «Estudios sobre la Encíclica “Sollicitudo Rei Socialis”», AEDOS, Unión Editorial, 1990 (379-397), pág. 392.

de poder com o objectivo de impor aos outros a vontade própria, quando absolutizadas, isto é, procuradas a «qualquer preço», convertem-se em formas de idolatria que acabam por cristalizar nas sociedades em estruturas de pecado<sup>247</sup>.

Porém, devemos ter presente que João Paulo II já usara a expressão em contexto anterior diferente, como o do sofrimento humano<sup>248</sup>. E, também em sentido e contexto diferentes, a usará na Carta Encíclica sobre o valor e o carácter inviolável da vida humana, *Evangelium Vitae* (Março de 1995), onde afirma que, não obstante ser verdade que muitos e graves aspectos da problemática actual podem explicar-se por um clima de difusa incerteza moral que podem por vezes atenuar a responsabilidade subjectiva do indivíduo, é também verdade que estamos perante uma realidade mais vasta que se pode considerar «como verdadeira e própria *estrutura de pecado*, caracterizada pela imposição de uma cultura anti-solidária que em muitos casos se configura como uma verdadeira “cultura de morte”»<sup>249</sup>. É afirmação grave, séria, que demonstra bem como em João Paulo II a expressão «estruturas de pecado» é categoria tão ampla que pode abarcar toda e qualquer «estrutura» da vida social onde o pecado, seja ele qual for e cometido seja por quem for, venha derramar os seus efeitos maléficos.

Impõe-se, então, indagar sobre o que seja uma «estrutura de pecado» e como distingui-la de figuras que lhe são próximas: é o que farei no número seguinte. Antes, porém, ainda duas notas. O pontificado de João Paulo II foi um ponto de chegada nesta discussão sobre as estruturas de pecado e a realidade que a elas subjaz. A expressão veio-se autonomizando relativamente à realidade latino-americana, embora mantendo, naturalmente, virtualidades para a conter. O que eu quero com isto significar é que a expressão se universalizou, em termos tais que a IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, reunido em São Domingos, na República Dominicana, em 1992, como dei conta na página 66, nota 174, fala da «força esmagadora das estruturas de pecado manifestas na sociedade moderna». Porém, eis a segunda nota, parecendo-me que esta problemática das «estruturas de pecado» teve no pontificado de João Paulo II um ponto de chegada, não penso que, ao nível dos documentos do Magistério, tenha tido, depois dele, evolução que seja significativa. Por isso deixo a análise por aqui.

---

<sup>247</sup> Op. cit., pág. 51.

<sup>248</sup> Ver pág. 77, nota 200.

<sup>249</sup> EV 12.

### 3. Estruturas de pecado: definição e distinção de figuras próximas (pecado social, pecado colectivo, pecado estrutural).

Nos documentos do Magistério, não obstante a utilização com alguma persistência da expressão «estruturas de pecado», tardou uma definição de “estrutura” que ajudasse a melhor perceber o significado e alcance daquela expressão. E nem na SRS a temos. Todavia, a LC continha já uma definição.

Vimos antes, ao falar desta Instrução, que os princípios da *solidariedade* e da *subsidiariedade* são o «fundamento no qual se apoiam os *critérios* para emitir juízos sobre as situações, as estruturas e os *sistemas* sociais»<sup>250</sup>. E, diz-se mais, estes mesmos critérios permitem julgar o valor das

estruturas, que nada mais são do que o conjunto das instituições e das práticas que os homens já encontram em acção, ou eles mesmos criam, em plano nacional e internacional e que orientam ou organizam a vida económica social e política. Em si necessárias, elas tendem frequentemente a se fixarem e a enrijecerem em mecanismos relativamente independentes da vontade humana, paralisando ou pervertendo assim o progresso social e gerando injustiça. No entanto, elas dependem sempre da vontade do homem, que pode modificá-las, e não de um pretenso determinismo da história<sup>251</sup>.

E, pouco mais adiante: «Pode-se [...] falar de estruturas marcadas pelo pecado, mas ninguém pode condenar as estruturas enquanto tais»<sup>252</sup>.

---

<sup>250</sup> Ver pág. 83.

<sup>251</sup> «*Quae criteria apta sunt etiam ad aestimandum valorem structurarum, quae nihil aliud sunt nisi summa institutionum et usuum, quae homines aut iam existentia inveniunt aut ipsi gignunt in campo nationali vel internationali, quaeque vitam oeconomicam, socialem et politicam dirigunt vel ordinant. Per se sunt necessariae huiusmodi structurae, saepe tamen eo tendunt ut torpescant et durescant fiantque veluti machinamenta ab humana voluntate quodammodo soluta, ideoque impediunt vel pervertunt progressum socialem, generantque iniustitiam. Attamen pendent ab hominis responsabilitate, qui potest eas immutare, et non a quodam historiae “determinismo”*» (LC 74, apud DS 4768).

<sup>252</sup> «*Sermo igitur fieri quidem potest de structuris peccato signatis, sed nemo potest damnare structuras uti tales*» (LC 74, apud DS 4769).

Estruturas são, então, «instituições» e «práticas» que o homem já encontra na sociedade em que se insere ou que ele mesmo cria. O termo «instituição» não está aqui usado em sentido técnico e, portanto, restrito<sup>253</sup>. Desde logo a circunstância de se poder falar de «estruturas» como «instituições» e «práticas», aponta para um sentido abrangente, amplo, significando um qualquer tipo de organização social criado pelos homens para prosseguirem os seus fins, podendo essa organização ser «de direito», isto é, subordinada a um conjunto de regras jurídicas que a criam e disciplinam, ou ser apenas «de facto», isto é, constituída independentemente ou à margem da ordem jurídica. Assim, no conceito de «estrutura» deste modo traçado cabe um Banco, um Estado, uma qualquer sociedade comercial, uma associação cultural, um grupo desportivo, um partido político, um grupo de pressão, etc... E, atente-se, não são as estruturas enquanto tais que são condenáveis. Mas apenas e enquanto estão marcadas pelo pecado.

E isto permite-nos afirmar que não estão na previsão deste dispositivo aquelas «instituições» e «práticas» que, já à partida, surgem como meios para prosseguir a realização do mal ou o cometimento de pecados como, por exemplo, um cartel de droga, um grupo terrorista. Não, pois que estas nunca visam orientar a vida económica, social e política mas, ao invés, minar os fundamentos da vida em sociedade; nascem exactamente para a prática do mal; surgiram como «estruturas» e práticas pecaminosas; e, por sua própria natureza, não podem deixar de sê-lo. Na intenção de LC 74 estão, pois, «instituições» e «práticas» que objectivam a prossecução de fins sociais, mas que acabam por desvirtuar-se, desviando-se do seu objectivo, pervertendo-se e, com elas mesmas, pervertem o progresso social e a justiça, gerando desigualdades e injustiças, afastando-se do bem comum.

Naturalmente, as estruturas são necessárias: não é pensável uma sociedade sem organizações que permitam aos seus membros alcançar os fins próprios duma vida em

---

<sup>253</sup> «Instituição» aponta directamente para aquilo que está na sociedade, o que nela permanece com carácter de estabilidade na evolução, pois que a «instituição» – que será, em regra e num certo sentido, uma organização de pessoas e bens com vista ao prosseguimento de um concreto fim social – se manterá a mesma independentemente da variação, no tempo, das pessoas que a constituem e dos bens a ela afectados. As pessoas e as instituições são, de certa forma, os elementos essenciais de qualquer sociedade. Mas devemos estar prevenidos para a ambiguidade do termo «instituição», pois que é frequentemente usado para designar realidades não redutíveis a um mesmo conceito.

sociedade. E é também por isso que não podem condenar-se as estruturas enquanto tais. O problema começa quando passam a funcionar segundo um certo automatismo, independentemente da vontade, ou mesmo condicionando a vontade, dos que nelas trabalham. É então que, como já dito, comprometem o progresso social, paralisando-o, distorcendo-o, pervertendo-o. E assim geram injustiças, isto é, fomentam as desigualdades, a miséria, os abusos do ter e do poder; violentam as vidas, as consciências e os direitos das pessoas; em suma, ficam marcadas pelo pecado.

Tornam-se, então, «estruturas de pecado», expressão que enlaça inseparavelmente «estruturas» e «pecado», quer dizer, «estruturas que evidenciam uma situação objectiva de desordem ou miséria, que nasceram do pecado [ou, preferivelmente, que se volveram para o pecado], que são fruto e consequência de actos concretos de pecado»<sup>254</sup>. É que, como se diz no passo transcrito de LC 74, as «estruturas», mesmo as «estruturas de pecado», dependem sempre da vontade humana, que pode sempre modificá-las. Daí, pode falar-se de «estruturas de pecado» somente quando essas estruturas sejam real e verdadeiramente efeito e consequência de pecados pessoais, de actos concretos de pecado.

E como podemos, então, julgar entre uma «estrutura» e uma «estrutura de pecado»? A LC 73 oferece-nos dois critérios: a *solidariedade* e a *subsidiariedade*. Se uma estrutura social, seja de que natureza for e tenha que especificidade tiver, não lograr como horizonte a sua contribuição para o *bem comum*, isto é, o bem de todos e de cada um, pelo qual todos e cada um de nós deve determinar-se firme e perseverantemente – pois que é isso a solidariedade<sup>255</sup> – estaremos perante uma «estrutura de pecado»; se os mais altos níveis da organização da sociedade não limitarem a sua acção àquilo que não possa, e deva, ser mais bem feito pelos organismos intermédios, e estes não procederem de igual modo face aos organismos dos níveis mais baixos, se assim for, porque os corpos superiores da sociedade não respeitam a autonomia própria dos corpos intermédios e estes a dos corpos de base da sociedade, seguramente que, no fim da linha, é a autonomia e liberdade próprias das

---

<sup>254</sup> «[...] estructuras que no solo connotan una situación objectiva de desorden o miseria, sino que han nacido del pecado, que son fruto e secuela de actos concretos de pecado» ILLANES, José Luís, op. cit., pág. 390).

<sup>255</sup> SRS 38.

peçoas que ficam em causa e, naturalmente, a sociedade, quando assim é, a um ou outro níveis da sua organização há-de estar, ou em vias de estar, afectada por «estruturas de pecado»<sup>256</sup>.

Chegamos, então, a uma definição de «estruturas de pecado»: são aquelas práticas vigentes na sociedade e aquelas organizações, disciplinadas, ou não, pelo direito, pelas quais se processa a vida social com vista ao prosseguimento dos diversos fins do homem em sociedade, contaminadas pelos efeitos do pecado, em termos tais que, sendo elas fruto e consequência de pecados pessoais, funcionam depois como estímulo ao pecado. Segue-se daí que as «estruturas de pecado» não são estruturas pecadoras. As estruturas não pecam. São fruto do pecado e estimulam ao pecado.

Então, quando falamos de «estruturas de pecado» falamos de uma «sociabilidade do pecado», neste duplo percurso: os pecados pessoais derramam na sociedade os seus efeitos maléficos e nocivos, pecaminosos, que contaminam as estruturas sociais aos mais diversos níveis; e a sociedade, através dessas estruturas contaminadas pelo pecado, induz o homem ao cometimento de novos pecados.

Em que podem, então, as «estruturas de pecado», assemelhar-se e/ou distinguir-se, nomeadamente, do «pecado social», do «pecado colectivo» e do «pecado estrutural»? Procurarei responder, em termos breves, devendo ter-se em conta, também, quanto já foi dito antes a propósito de cada uma destas figuras.

«Pecado social», «pecado colectivo» e «pecado estrutural», todas estas expressões, por terem a mesma construção da expressão «pecado pessoal», podem sugerir que, com igual propriedade, possamos falar do pecado cometido pelo homem, do pecado cometido pela sociedade ou por um qualquer outro grupo, mais ou menos amplo e mais ou menos organizado, do pecado cometido pelas estruturas. Vimos já que não é assim: pecado, em sentido verdadeiro e próprio, é o pecado pessoal, acção ou omissão livre e consciente duma pessoa individual, concreta. A sociedade, o grupo, a

---

<sup>256</sup> Pio XI, na Carta Encíclica sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica, *Quadragesimo Anno* 79, diz-nos como entender o princípio da subsidiariedade: «Permanece, contudo, imutável aquele solene princípio da filosofia social: assim como é injusto subtrair aos indivíduos o que eles podem efectuar com a própria iniciativa e trabalho, para o confiar à comunidade, do mesmo modo, passar para uma sociedade maior e mais elevada o que comunidades menores e inferiores podiam realizar, é uma injustiça, um grave dano e perturbação da boa ordem social».

estrutura não são pessoas. Donde, nenhuma destas realidades peca. A expressão «estrutura de pecado» não contém em si essa ideia de autoria do pecado por parte da estrutura e, nessa medida, não se presta àquela sugestão enganosa. E, neste enquadramento, é preferível às demais.

Façamos, agora, um cotejo individualizado, de «estruturas de pecado» com cada uma daquelas figuras. A expressão «pecado social», vista na perspectiva dos efeitos ou do objecto do pecado pessoal, assemelha-se a «estrutura de pecado» se considerarmos a perspectiva dos efeitos. Mas já difere se considerarmos a perspectiva do objecto, como naquela segunda acepção que João Paulo II expressou na RP. O objecto nesta acepção de «pecado social» é-o o próximo. E as estruturas não são o próximo. De todo o modo, o pecado que tem por objecto o próximo, em número mais ou menos elevado, também lança os seus efeitos na sociedade, logo, também nas estruturas. E o mesmo se pode dizer do «pecado social» naquela terceira acepção referida por João Paulo II, se o olharmos pelos seus efeitos e não pela sua autoria. É que, se olhado pela autoria, estaríamos perante o «pecado colectivo», expressão que João Paulo II não usa<sup>257</sup>. O que nos permite concluir que o «pecado social», assim entendido, e as «estruturas de pecado» têm significados muito próximos<sup>258</sup>.

O «pecado colectivo», visto o adjectivo «colectivo» pelo lado da autoria, é realidade problemática. A pluralidade de pessoas que concorrem para a prática do pecado não é um pecador, mas tantos pecadores quanto o número de pessoas, tendo em conta que a culpa é sempre pessoal. O colectivo, o grupo, não é dotado de vontade, liberdade, consciência. Visto o colectivo do lado do objecto do pecado, ou, noutros termos, do lado da(s) vítima(s), a figura tem escassa relevância pois que é, com vantagem, penso eu, substituível por aquela outra de «pecado social».

---

<sup>257</sup> Não obstante, Eduardo B. Barceló (op. cit., pág. 54), julga poder descobrir na SRS 23 ainda que não nomeado, algo que pode designar-se por «pecado colectivo» quando aí se afirma que «uma Nação que cedesse, mais ou menos conscientemente à tentação de fechar-se em si mesma ... faltaria gravemente a um preciso dever ético», acrescentando-se mais adiante que, pela sua inclinação a uma forma de isolamento crescente e egoísta, a situação do Oriente e do Ocidente é «uma defecção verdadeira e própria de uma obrigação moral».

<sup>258</sup> Neste contexto parece-me, porém que o CIGC 1869, afirmando que as estruturas de pecado constituem, em sentido analógico, um pecado social, padece de alguma falta de rigor na formulação. Na verdade, isso supõe que «pecado social» seja pecado em sentido próprio para que, no caso, pudesse figurar como analogado principal.

De todo o modo, alguns autores defendem que o «pecado colectivo» existe, autonomamente em relação ao pecado pessoal, que «existe pecado colectivo quando o pecado se atribui não à acção pessoal de um indivíduo, mas à responsabilidade de um grupo»<sup>259</sup>. Não se trata de mera justaposição de pecados individuais. Ao invés, «constitui uma entidade própria no mal: uma unidade dinâmica fundada na convergência de forças e vontades para alcançar um contravalor moral comum»<sup>260</sup>. Diz José I. González Faus que ao pecado colectivo se refere GS 37 quando afirma que «os indivíduos e as colectividades, subvertida a hierarquia de valores e misturando o bem com o mal, olham mais ao interesse próprio e olvidam o alheio»<sup>261</sup>. E dá-nos, então, a seguinte definição de pecado colectivo de C. Santamaria:

Es un conjunto de pecados relacionados de los miembros de una comunidad, es decir, un conjunto de actos personales referidos a un mal comum. El desorden del pecado colectivo proviene de la disconformidad de la acción realizada en común con la ley justa de la comunidad y, por consiguiente, con la ley eterna de la que deriva toda ley justa. En el sentido pleno y formal de la palabra, el pecado colectivo es el *pecado organizado*, el pecado, por ejemplo, de una asamblea legislativa o del cuerpo electoral en su conjunto. El pecado colectivo es en este caso un pecado en el sentido formal de la palabra, porque es un acto humano responsable, como todo pecado personal, pero que contiene además una relación al mal colectivo: es lo que llamaremos un *pecado relacionado*, el cual constituye *un cierto orden en el desorden*<sup>262</sup>.

Neste mesmo sentido e com argumentos semelhantes se pronunciou Marciano Vidal<sup>263</sup>.

Por último, falemos do «pecado estrutural», recordando que *o instrumentum laboris* do Sínodo dos Bispos de 1983, como vimos já na pág. 80, como que estabelece uma certa identidade entre «pecado social» e «pecado estrutural» quando afirma que

---

<sup>259</sup> FAUS, José I. González, «Pecado Estructural-Perspectivas Teológicas», in VIDAL, Marciano, *Conceptos Fundamentales de Ética Teológica*, Editorial Trotta, Madrid, 1992, pág. 409.

<sup>260</sup> *Ibidem*.

<sup>261</sup> *Ibidem*.

<sup>262</sup> *Ibidem*. Esta noção de pecado ficou, penso, já suficientemente abordada. Quando se conclui que o pecado é sempre um acto da liberdade individual, só num sentido impróprio se poderá entender o pecado colectivo assim descrito. Ademais, cada pecador haverá de responder pelos seus próprios pecados, ainda que cometidos no concurso próprio prestado a uma acção colectiva.

<sup>263</sup> *Moral de Actitudes*, Editorial PS, Madrid, 6ª edição, tomo primeiro, págs. 706-708.

num certo sentido «[...] se fala com razão de pecado social que alguns chamam estrutural». Vimos, também, que RP, que se reporta exactamente a esse Sínodo, não usa a expressão «pecado estrutural».

Do «pecado estrutural», José I. González Faus diz que não é fruto de um determinado sistema de sociedade mas do próprio sistema humano, isto é, do mundo. E, diz mais, «o homem há-de sempre lutar em condições de inferioridade contra um inimigo superior a ele: o pecado do mundo ou pecado estrutural, que se escapa das suas mãos ainda que (ao menos em parte), seja obra de suas mãos»<sup>264</sup>.

Noutro lugar, este mesmo autor diz que «a noção de “pecado estrutural” utiliza o conceito de pecado em sentido analógico: não para definir aquilo que é fruto da decisão livre e pessoal, mas para qualificar uma situação que é contrária à vontade de Deus. Neste sentido funciona de forma similar à clássica noção teológica de pecado original»<sup>265</sup>.

Nesta mesma obra, e em apartado já de sua autoria, Marciano Vidal, refere-se assim a esta problemática:

[...] há aspectos do meio social – e serão a maioria – em que a justiça se não realiza por causa das intervenções da liberdade humana. Trata-se, então, de um meio social de carácter pecaminoso. Este meio social pecaminoso converte-se em estruturas sociais de pecado: estruturas políticas, económicas, culturais, jurídicas, religiosas, etc... A culpabilidade objectiva tem assim verificação concreta: o pecado estrutural<sup>266</sup>.

É claro que o problema reside aqui na culpabilidade objectiva. Trata-se de culpa sem culpado ou cujo culpado não é identificável. Melhor do que falar de culpabilidade objectiva, mesmo objectivada, nas estruturas, será, parece, falar dos efeitos do pecado nas estruturas. E, então, continua preferível a expressão «estruturas de pecado».

Contudo, deixo este reparo para passar a anotar algo que me parece mais original em Marciano Vidal. E faço-o com referência a outra obra do mesmo autor, já aqui

---

<sup>264</sup> «El pecado estructural, analogado principal del problema», in IGLESIA VIVA, Nº 124 (1986), 349-370, pág. 368 (minha tradução).

<sup>265</sup> «Pecado Estructural-Perspectivas Teológicas» in VIDAL, Marciano, *Conceptos Fundamentales de Ética Teológica*, Editorial Trotta, Madrid, 1992, pág. 401 (minha tradução).

<sup>266</sup> Pág. 414 (minha tradução).

referida, em que ele fala do pecado estrutural em sentido analógico com o pecado pessoal, mas qualificando o pecado estrutural como o analogado principal, pois que no caso se deve proceder a uma reorientação, sendo a sua opção a de «[...] considerar como “primeiro analogado” da culpabilidade o pecado estrutural. A culpabilidade, dentro da sua complexidade de elementos, tem uma inteligibilidade unitária e coerente através da referência à sua dimensão estrutural»<sup>267</sup>.

O autor abarca todas aquelas formas nas quais, segundo pensa, se objectiva a culpabilidade moral (pecado intraindividual, pecado interindividual, pecado social, pecado estrutural)<sup>268</sup> na expressão «solidariedade no mal moral» de que, segundo ele, os conceitos de pecado colectivo ou pecado estrutural são concretizações. E, então, «[...] a compreensão do pecado há-de encontrar a sua formulação autêntica ao colocar a *solidariedade no mal* como o pecado fundamental no qual e através do qual hão-de ser interpretados os pecados pessoais»<sup>269</sup>. E, daí, o «pecado estrutural», como categoria teológica compreensiva de todas as demais em que se objectiva a responsabilidade moral, porque se refere a uma *solidariedade no mal moral*, funciona como analogado principal, sendo que ao pecado pessoal se reserva a posição de analogado secundário.

Que concluir de tudo isto? Não pode negar-se originalidade ao autor. Mas que vem ao arrepio do entendimento mais comum na matéria, parece-me ser o que resulta da análise que venho fazendo.

#### 4. Estruturas de pecado e atitude cristã

Que posicionamento o do cristão face a este mal disseminado nas comunidades, nas sociedades e no mundo, perante essa pecaminosidade presente nas estruturas das

---

<sup>267</sup> *Moral de Actitudes*, pág. 714 (minha tradução).

<sup>268</sup> *Idem*, pág.704. Marciano Vidal parte da afirmação de que o pecado, todo o pecado, tem uma dimensão social tanto ao nível do sujeito como ao nível do objecto. E ao *nível subjectivo* fala do *pecado individual* em que um apenas é o pecador e do *pecado colectivo* em que são vários os pecadores. Ao *nível objectivo*, isto é, considerando o objecto do pecado, fala do *pecado intraindividual*, que respeita a contravalores do indivíduo, *pecado interindividual*, que respeita a contravalores da relação, *pecado social*, que respeita a contravalores sociais, e, finalmente, *pecado estrutural*, que respeita aos contravalores das estruturas.

<sup>269</sup> *Idem*, pág. 715 (minha tradução).

sociedades aos mais diversos níveis, corroendo-as e corrompendo assim pessoas e instituições?

O homem, assim o cristão, nasce num determinado grupo, numa comunidade, numa sociedade, e está a ela ligado por laços de solidariedade que o condicionam mas que também o motivam. Se, integrados numa sociedade, não somos responsáveis por aquilo que nela encontramos de mau, somos seguramente beneficiários daquilo que nela encontramos de bom. Certo que não somos culpados daquilo que de mau encontramos à chegada, mas somo-lo certamente do mal que praticarmos, da influência que tivermos no mal que outros cometam, do estado em que deixarmos a sociedade à partida. Durante a nossa passagem será certamente ir longe de mais culparmo-nos a nós mesmos pelo mal que outros fizeram antes de chegarmos e por aquele que outros fazem e que não podemos evitar que se faça. Não pode aqui vigorar um qualquer regime de culpa objectiva, por exemplo encerrada nesta fórmula: «o mal está aí, todos somos culpados». Não. Isto faria de nós culpados pelo simples facto de vivermos em sociedade.

Mas, dito isto e no concernente ao cristão, não basta não fazer o mal, não basta não pecar, não recusar o concurso ou a ajuda ao que peca, nem sequer fazer tudo o que possa para evitar que outrem peque. Não. O cristão tem que ir muito mais além. Tem de, no seguimento de Cristo, passar por este mundo fazendo o bem<sup>270</sup>.

O cristão não pode ser como aquele fariseu que, orando, dava graças a Deus por não ser «como o resto dos homens, ladrões, injustos, adúlteros, nem como este publicano; jejua duas vezes por semana, pago o dízimo de todos os meus rendimentos»<sup>271</sup>. Fazer o bem não é apenas não cometer pecados ou cumprir obrigações. É, também, lutar contra o mal, trabalhar para eliminar aquele mal que encontramos, esteja onde estiver, nas pessoas ou nas estruturas, sejam quem forem os seus autores. E, nesta medida em que não trabalharmos afincadamente para eliminar o mal que encontramos na sociedade e nas suas estruturas, nós somos culpados e, portanto, responsáveis, não por acção, claro, seguramente por omissão.

E nem nos podemos refugiar à sombra de expressões tais sejam «responsabilidade comunitária» e equivalentes, diluindo no todo aquilo que por inteiro

---

<sup>270</sup> Act 10,38.

<sup>271</sup> Lc 18, 9-14.

nos incumbe. O comportamento omissivo é da culpa e da responsabilidade de cada um, embora, nessa medida, de todos. Donde, se é nossa a culpa e a responsabilidade, não podemos estar à espera do que os outros façam mas, na exacta medida das nossas capacidades e possibilidades, tomar a dianteira no combate ao mal, trabalhando para uma sociedade melhor, menos sujeita ao mal, seja ele qual for. Recebemos de Deus uma criação em que tudo é «muito bom»<sup>272</sup>: temos que fazer tudo o que estiver ao nosso alcance para que tudo continue «muito bom». Como afirma Azpitarte, o pecado de omissão ganha uma densidade e importância extraordinária, porque sempre será possível uma dose maior de esforço e entusiasmo para que o mundo tome novos caminhos<sup>273</sup>.

O mal é sempre causa de sofrimento para alguém. Perante alguém que sofre, o cristão não pode perguntar-se sobre se deu algum contributo, activo ou omissivo, para o mal que causa tal sofrimento. Aquele que sofre, esse, é exactamente o próximo, o que caiu entre ladrões<sup>274</sup>. O cristão tem que ser o bom samaritano que socorreu aquele que caíra entre ladrões, pois que o importante é sarar as feridas do que sofre e não andar à procura de quem lhas causou. Na verdade, o samaritano da parábola não perguntou quem fez aquela vítima; não se questionou sobre quem passara antes de si e não parara para lhe prestar socorro; não descansou na suposição de que alguém, depois dele, viesse e a socorresse. Não. Socorreu-a ele mesmo. E, assim, ele que não era culpado da acção dos malfeitores, também não ficou culpado da omissão de socorrer o que fora por eles maltratado. E foi assim que se tornou o próximo daquele que caíra entre ladrões.

Esta problemática culpabilidade-responsabilidade sugere-me, ainda, uma outra reflexão. Ser culpado é ser susceptível de imputação dum acção negativa, isto é, danosa. Ser responsável é estar obrigado a reparar esse dano.

Esta distinção é, naturalmente, importante. Mas no caso particular do cristão deve ser, tem de ser, secundarizada face ao mal que enxameia a Terra. Ao cristão exige-se que, independentemente da sua culpa e sem apontar à culpa de outrem, trabalhe activamente para combater o mal. Não deve o cristão colocar-se no seguimento de Cristo?! Pois bem: Cristo carregou com todos os pecados de todos nós, o mesmo é

---

<sup>272</sup> Gn 1,31.

<sup>273</sup> Op. cit., pág. 418.

<sup>274</sup> Lc 10, 29-37.

dizer, assumiu-se como responsável de todos os males praticados pelos homens. E, todavia, não era culpado.

Posto isto, sendo certo que ser cristão é estar, sempre e em todos os lugares e tempos, disponível para combater o mal, como fazê-lo, sabendo que o mal está nas pessoas e nas estruturas, que umas pecam e outras induzem ao pecado? Vimos como a alternativa se colocou em alguns dos textos analisados: converter o homem é o passo certo para eliminar o mal das estruturas; começar antes por mudar as estruturas e a conversão pessoal virá por acréscimo; trabalhar por um e por outro desses objectivos simultaneamente. Como proceder, então?

Há que fazer ambas as coisas. Isto é o importante. Daí, a mim parece-me equilibrada a posição que aconselha trabalhar pela conversão pessoal, mas sem esperar pelos resultados para depois iniciar o trabalho para a modificação das estruturas. Como diz Sergio Bastianel, é uma falsa alternativa aquela que defenda como primeiro passo ou a conversão pessoal ou a conversão das estruturas, porque seria ilusório pretender obter como resultado estruturas justas sem modificar primeiro a moralidade das consciências. Mas, continua o autor, não menos ilusório seria pensar numa verdadeira conversão das pessoas, deixando para um tempo futuro a conversão das estruturas<sup>275</sup>.

Ademais, parece-me ser isto mesmo que resulta de uma correcta leitura de LC 75<sup>276</sup>.

---

<sup>275</sup> «Strutture Di Peccato – Riflessione–Teologico-Morale», *in* La Civiltà Cattolica, 1989, I (nº 3328), 325-338, pág. 338.

<sup>276</sup> Ver pág. 83.

## CONCLUSÃO

Este trabalho não é, não pretendi que fosse, um trabalho de tese. É um trabalho de compreensão: não procurei nele marcar uma posição, mas perceber, pelo estudo, como é que o «mal» está no «pecado» e o pecado nas «estruturas».

A questão do mal não justifica da parte de um ateu e de um agnóstico o mesmo enquadramento que dele faz – tem de fazer – um cristão, tanto na perspectiva da origem e persistência do mal, como na perspectiva do seu objecto. Para um cristão, a existência do mal força à necessidade de uma compreensão da origem do mal que não ponha em causa a sua fé num Deus único, onnipotente e sumamente bom. E vimos que, não obstante, não temos forma de deixar de atribuir a Deus o *malum poenae e o malum naturalis defectus* e, também, uma certa permissão para o mal que o homem faz.

E, porque o maior escândalo do mal é o sofrimento que provoca, então, necessária é a conclusão, muito do sofrimento que atinge o homem – e não só o homem – tem origem em Deus e, se tem origem em Deus, é porque Deus o quer.

De todo o modo, não devemos racionalizar muito a questão do mal. O mal é melhor compreendido como «mistério». E, perante o mistério, teremos sempre de nos curvar com respeitosa humildade. Ao mal, se não podermos compreendê-lo, temos de combatê-lo. E isso é que é importante.

Na perspectiva do seu objecto, para o cristão, o maior mal, o pior de todos os males, é aquele mal que é cometido contra Deus. E, claro, para um ateu ou um agnóstico esta é uma questão que não se coloca.

O pecado, tendo embora que ver com a verdade sobre o homem, é o mal visto na perspectiva crente: o pecado é uma categoria teológica. Pecado é o mal feito contra Deus e contra o homem. O que ofende a Deus ofende sempre os irmãos; o que ofende os irmãos ofende sempre a Deus.

Não existe sempre uma coincidência entre o mal e pecado. É certo que todo o pecado é mal; mas é igualmente certo que nem todo o mal é pecado. Só o pecado na perspectiva de mal praticado contra o homem é mal moral, pois que o pecado na perspectiva de mal feito contra Deus não pode ser enquadrado em categorias morais. Deus não é um sujeito moral. Donde, podemos continuar a falar do pecado como mal moral, mas sempre considerando a perspectiva do pecado como mal feito contra o irmão.

O pecado é sempre, em sentido primário e próprio, um acto da liberdade, um acto de uma vontade individual que, livre e conscientemente, opta pelo mal, isto é, que, desordenadamente, se desvia dos fins para os quais o homem está ordenado: para si mesmo, para o próximo e, sobretudo, para Deus. O pecado é um acto humano mau.

Quando falamos de estruturas de pecado falamos daquilo que é comum designar-se por «socialização do pecado» ou, como vimos, com maior rigor, de «efeitos sociais do pecado».

As estruturas entendem-se, para este efeito, como aquelas organizações criadas pelos homens e aquelas práticas por eles desenvolvidas para, através delas, prosseguirem diversos fins da vida em sociedade – políticos, económicos, sociais, culturais, religiosos, etc... – e que acabam por desviar-se desses fins, visando objectivos egoístas, nocivos, contrários á vida em sociedade, gerando violência, arbitrariedade, desigualdades, miséria física e moral, em suma, condições de vida desumanas e, portanto, fontes de mal, isto é, de pecado, porque fruto da vontade livre e consciente daqueles que nelas ou para elas trabalham.

As estruturas de pecado são sempre fruto de pecados individuais e induzem a novos pecados que, depois, derramam os seus efeitos sobre as estruturas, num círculo que é uma constante produção de mal.

As estruturas são, assim, um entrave, um obstáculo fundamental à prossecução do bem comum. E, então, há que lutar pela sua erradicação. Como? Trabalhando perseverantemente pela conversão das pessoas e pela melhoria das estruturas que elas criam.

## BIBLIOGRAFIA

### I – FONTES: DOCUMENTOS DO MAGISTÉRIO DA IGREJA\*

XV SÍNODO DE CARTAGO, iniciado em 1 de Maio de 418, DS 222-230.

LEÃO I, Carta *Quam laudabiliter*, a Torribio, Bispo de Astorga, 21 de Julho de 447, DS 283-286.

II SÍNODO DE ORANGE, iniciado em 3 de Julho de 529, DS 370-397.

I SÍNODO DE BRAGA, iniciado em 1 de Maio de 561, DS 451-464.

SÍNODO DE VALENCE (França), 8 de Janeiro de 855, DS 625-633.

LEÃO IX, Carta *Congratulamur vehementer*, a Pedro, patriarca de Antioquia, 13 de Abril de 1053, DS 680-686.

IV CONCÍLIO DE LATRÃO, de 11 a 30 de Novembro de 1215 (cânones contra os cátaros, albigenses, Joaquin de Fiore e valdenses), DS 800-809.

EUGÉNIO IV, Bula *Contate Domino*, de 4 de Fevereiro de 1442, DS 1330-1353.

CONCÍLIO DE TRENTO, de 13 de Dezembro de 1545 a 4 de Dezembro de 1563.

- Decreto sobre o pecado original, 5ª sessão, 17 de Junho de 1546, DS 1510-1516.

- Decreto sobre a justificação, 6ª sessão, 13 de Janeiro de 1547, DS 1520-1583.

LEÃO XIII, Carta Encíclica *Libertas praestantissimum*, de 20 de Junho de 1888, Leão XIII, AAS 20 (1887/1888) 593-595.

- Carta Encíclica *Rerum Novarum*, de 15 de Maio de 1891, Leão XIII, AAS 23 (1890/1891) 643-652.

PIO XI, Carta Encíclica *Quadragesimo anno*, de 15 de Maio de 1931, AAS 23 (1931) 177-228.

II CONCÍLIO DO VATICANO, de 11 de Outubro de 1962 a 8 de Dezembro de 1965.

- Constituição sobre a Sagrada liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, de 4 de Dezembro de 1963, AAS 56 (1964) 97-113.

- Constituição Dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium*, de 21 de Novembro de 1964, AAS 57 (1965) 5-64.

---

\* Por ordem cronológica

- Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, de 7 de Dezembro de 1965, AAS 58 (1966) 1025-115.

PAULO VI, Carta Encíclica *Populorum Progressio*, de 26 de Março de 1967, AAS (1967) 257-299.

II CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (Documentos da), reunida em Medellín (Colômbia), em 06 de Setembro de 1968, DS 4480-4496.

PAULO VI, Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, de 8 de Dezembro de 1975, AAS 68 (1976) 9-26.

JOÃO PAULO II, Discurso na sessão solene de abertura da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano reunida em Puebla (México), de 28 de Janeiro de 1979, AAS 71 (1979) 198-204.

III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (Documento da), reunida em Puebla (México), em 13 de Fevereiro de 1979, texto oficial da CNBB, vozes, 6ª edição, Petrópolis, 1985.

JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica *Familiaris Consortio*, de 22 de Outubro de 1981, AAS 74 (1982) 92-149.

SINODO DOS BISPOS de 1983 (*Instrumentum laboris*), in CAPRILE, Giovanni, II Sínodo dei vescovi 1983; sesta assemblea generale (29 settembre–29 ottobre) 1983, Edizioni «La civiltà cattolica», Roma, 1985, 681-752.

JOÃO PAULO II, Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, de 11 de Fevereiro de 1984, AAS 76 (1984) 201-250.

CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ, Instrução *Libertatis Nuntius*, de 6 de Agosto de 1984, AAS 76 (1984) 876-909.

JOÃO PAULO II, Exortação Apostólica pós-Sinodal *Reconciliatio et Paenitentia*, de 2 de Dezembro de 1984, AAS 77 (1985) 185-275.

CONGREGAÇÃO DA DOCTRINA DA FÉ, Instrução *Libertatis Conscientia*, de 22 de Março de 1986, AAS 79 (1987) 554-599.

JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, de 30 de Dezembro de 1987, AAS 80 (1988) 547-568.

IV CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (Documento final), reunida em São Domingos (República Dominicana) entre 12-18 de Outubro de 1992, DS 4930-4942.

JOÃO PAULO II, carta Encíclica *Evangelium Vitae*, de 25 de Março de 1995, AAS 87 (1995) 465-518.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, aprovado e promulgado por João Paulo II pela Carta Apostólica *Laetamur Magnopere*, de 15 de Agosto de 1997, edição portuguesa da Gráfica de Coimbra, 2ª edição.

## II – ESTUDOS

AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, Livraria Apostolado da Imprensa, Braga, 13ª edição e, também, Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin, 13, *Les Confessiones*, Livres I-VII, Desclée de Brouwer, 1962.

- *Diálogo sobre o Libre Arbítrio*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2001, edição bilingue.
- *A Cidade de Deus*, Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª edição, Lisboa, 1996 (I Vol.) e 2000 (II e III Vols.) e, também, Bibliothèque Augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin, 35, *La Cité de Dieu*, Livres XI-XIV, Desclée de Brouwer, 1959.
- *De Heresibus ad Quodvultdeum, liber unus*, Patrologia Latina, Tomo 42, (47-50).
- *De peccatorum Meritis et Remissione, liber tertius, ibidem*, Patrologia Latina, Tomo 44, (109-200).
- *De Gratia Christi et Peccato Originali, ibidem*, (359-410).
- *De Gratia et de Libero Arbitrio, ibidem*, (881-912).
- *De Correptione et Gratia, ibidem*, (915-945).
- *De Praedestinatione Sanctorum, ibidem*, (959-992).

ALMEIDA, A. Roque de, *Par ler A História da Igreja em Portugal*, Editorial Perpétuo Socorro, Porto, 1996.

AQUINO, São Tomás, *Suma Teológica*, Edições Loyola, S. Paulo, Brasil, 2001.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómano*, Quetzal Editores, Lisboa, 2006, 2ª edição.

AZPITARTE, Eduardo Lopez, *Fundamentación de la Ética Cristiana*, Paulinas, Madrid, 1991.

BARCELÓ, Eduardo Bonnín, *Pecado Social y Estructuras de Pecado – Una Larga Marcha del Magisterio de la Iglésia*, in *Efemérides Mexicana*, vol. 18, nº 52, Enero – Abril, 1990 (379-397).

- BARTH, Karl, *Pai-Nosso, A oração que Jesus ensinou aos discípulos*, Novo Século, S. Paulo, Brasil, 2003.
- BASTIANEL, Sérgio, *Strutture Di Peccato, Riflessione Teologico-Moral*, in *La Civiltà Cattolica*, 1989, I, n° 3328, (325-338).
- BOÉCIO, *Consolação da Filosofia*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011.
- BORNE, Étienne, *Le Problème du Mal*, Presses Universitaires de France, 1958, 5ª edição, 1973.
- FAUS, Jose I. Gonzalez, *Pecado Estructural – Perspectivas Teológicas*, in VIDAL, Marciano, *Conceptos Fundamentales de Ética Teológica*, Editorial Trotta, Madrid, 1992 (401-407).
- *El pecado estructural, analogado principal del problema*, Iglésia Viva, n° 124 (1986), (349-370).
- FERNANDEZ, Aurélio, *Moral Fundamental – Iniciação Teológica*, DIEL, Lisboa, 2004.
- FORTE, Bruno, *Eis o Mistério da Fé – crer, viver, testemunhar*, Paulinas, 1012.
- FRANZEN, August, *Breve História da Igreja*, Editorial Presença, Lisboa, 1996.
- FREITAS, Manuel da Costa, artigo sobre «Mal», in «Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia», Verbo, Lisboa/S. Paulo, reimpressão da 1ª edição, 1997, Vol. 3, (596-604).
- GESCHÉ, Adolph, *El Mal*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2010, 3ª edición.
- GNILKA, Joachin, *Jesus de Nazaré*, Editorial Presença, Lisboa, 1999.
- ILLANES, José Luis, *Estructuras de Pecado*, in *Estudios sobre la Encíclica “Sollicitudo Rei Socialis”*, AEDOS, Unión Editorial, 1990, (379-397).
- LACOSTE, Jean-Yves, artigo sobre «Mal», in *Dicionário Crítico de Teologia*, Edições Loyola e Paulinas, S. Paulo, Brasil, 2004, (1075-1079).
- LEHMANN, Karl, *Sobre o mistério do mal*, in *Communio*, Ano VI (1989), n° 5, (409-418).
- LEIBNIZ, G.W., *Princípios da Natureza e da Graça e Monadologia*, Edições Fim de Século, Lisboa, 2001.
- NEBEL, Mathias, *La Catégorie moral de péché Structurel*, Les Éditions du CERF, Paris, 2006.
- NEMO, Philippe, *Job y el exceso del mal*, Caparrós editores, 2005, 2ª edición.

- O'DONOVAN, Oliver, artigo sobre «Mal», in «Dicionário Crítico de Teologia», Edições Loyola e Paulinas, S. Paulo, Brasil, 2004, (1079-1081).
- PAPINI, Giovanni, *O Diabo*, Livros do Brasil, Lisboa.
- QUEIRUGA, Andrés Torres, *Ponerologia e Resurrección; El mal entre la filosofía y la teología*, Revista Portuguesa de Filosofia, Tomo LVII, Fasc. 3, 2001, (539-574).
- RENAUD, Isabel Carmelo Rosa, e Michel Renaud, artigo sobre «Moral», in «Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Verbo, Lisboa/S. Paulo, 1979, Vol. 3 (956-979).
- RATZINGER, Joseph (Bento XVI), *Jesus de Nazaré*, Esfera dos Livros, 2007.
- SANDERS, E.P., *A Verdadeira História de Jesus*, Editorial Notícias, Cruz Quebrada, 2004.
- SCHWAGER, Raymund, «A Ruptura na Criação: Injustiça, Violência, Dor», in Revista Portuguesa de Filosofia, Tomo LVII, Fasc. 3, 2001, (527-538).
- VANEIGEM, Raoul, *As Heresias*, Antígona, Lisboa, 1995.
- VAZ, Armindo Santos, *Em vez de «história de Adão e Eva»: O sentido último da vida projectado nas origens*, Edições Carmelo, Marco de Canaveses, 2011.
- *Entender a Bíblia – Viver a Palavra*, Edições Carmelo, Marco de Canaveses, 2004, 2ª edição.
- VIDAL, Marciano, *Moral de Actitudes*, tomo primeiro – Moral Fundamental – Editorial PS, Madrid, sexta edição.
- WEISBERGER, Andrea M., *o Argumento do Mal*, in *Um Mundo sem Deus. Ensaio sobre o Ateísmo*, Michel Martin (dir), Edições 70, Lisboa, 2010 (219-238).

### III – OUTROS

- DENZINGER – HÜNERMANN, «Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé e Moral», Paulinas e Edições Loyola, S. Paulo, Brasil, 2007.
- «DICIONÁRIO TEMÁTICO LAROUSSE – CIVILIZAÇÃO CRISTÃ», Círculo de Leitores, 2000.
- NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984.

## INDICE

Introdução	4
Capítulo I – Do Mal	6
1. Considerações Gerais	6
2. O mal segundo Santo Agostinho	10
3. O mal segundo São Tomás de Aquino	14
4. O mal na Bíblia	16
5. O mal nos pronunciamentos do Magistério da Igreja	22
6. Síntese conclusiva e transição para o tema do pecado	31
Capítulo II – Do Pecado	35
1. Considerações Gerais	35
2. Tipologias bíblicas de pecado	37
3. O pecado das origens	42
4. Do pecado	51
5. Síntese conclusiva e transição para o capítulo seguinte	59
Capítulo III – Das Estruturas de Pecado	62
1. Identificação do problema	62
2. Terminologia e realidade significada nos documentos do Magistério da Igreja a partir do II Concílio do Vaticano	67
a) Do Concílio do Vaticano II ao Pontificado de João Paulo II	68
b) O Pontificado de João Paulo II	75
3. Estruturas de pecado: definição e distinção de figuras próximas (pecado social, pecado colectivo, pecado estrutural).	89
4. Estruturas de pecado e atitude cristã	96
Conclusão	100
Bibliografia	102