



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

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

**JÚLIO DINIS OSÓRIO DE CASTRO TAVEIRA LOBO**

**Do Enigma do Mal em Basílio Teles ao Pensamento  
Teológico Contemporâneo:**

**Contextualização histórica, análise filosófica e implicações  
teológicas**

**Dissertação Final**

**sob orientação de:**

**Doutor José Pedro Angélico**

**Porto**

**2014**



## Sumário

Agradecimentos.....	5
Introdução .....	6
Siglário .....	9
Capítulo I.....	10
Basílio Teles: cultura, sociedade e filosofia .....	10
1. Contextualização sociocultural .....	10
1.1. A Questão Coimbrã .....	11
1.2. Conferências do Casino .....	13
2. Positivismo em Portugal .....	16
3. Escola Portuense .....	19
3.1. Pedro Amorim Viana .....	22
3.2. José Pereira de Sampaio Bruno.....	27
Capítulo II.....	31
A questão do mal em Basílio Teles .....	31
0. Quem foi Basílio Teles? .....	31
1. Da questão do mal à questão de Deus .....	32
2. A questão de Deus .....	39
3. Enigma ou Mistério .....	46
4. Job e Basílio.....	47
4.1. O livro de Job.....	47
4.2. Pontes de contacto entre Job e Basílio .....	54
Capítulo III.....	60
Reflexão teológica sobre a questão do mal.....	60

1. A perspectiva clássica.....	61
1.1. St. Agostinho .....	61
1.2. S. Tomás.....	65
2. O Magistério e a questão do mal .....	68
2.1. Deus e os seus atributos.....	69
2.2. Origem do Mal.....	72
2.3. O Sentido do Sofrimento .....	73
3. Quatro reflexões contemporâneas sobre mal .....	77
3.1. Adolphe Gesché.....	77
3.2. Andrés Torres Queiruga .....	81
3.3. Karl Rahner .....	88
3.4. Paul Ricoeur.....	92
Conclusão.....	102
Bibliografia .....	105

## Agradecimentos

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao Senhor Professor Doutor Arnaldo Pinho por nos ter sugerido este tema de estudo.

Em segundo lugar, gostaria de agradecer ao Centro de Estudos do Pensamento Português, nas pessoas do Senhor Professor Doutor António Costa e do Senhor Marques, por nos terem facultado os manuscritos de Basílio e demais autores, e para além disso, terem sempre demonstrado interesse, apoiado e dando preciosas orientações a este projecto.

Em terceiro lugar, gostaria de agradecer ao Senhor Professor Doutor José Carlos Carvalho, por nos ter orientado na parte bíblica da dissertação.

Em quarto lugar, gostaria de agradecer à Senhora Professora Doutora Maria Manuela Brito Martins, por nos ter cedido gentilmente artigos da sua autoria, ainda antes da sua publicação.

Em quinto lugar, ao meu Tio Manuel por ter feito o laborioso trabalho de revisão.

Por fim, em último lugar, mas não por menor importância, gostaria de agradecer ao Senhor Professor Doutor José Pedro Angélico, por ter aceite a orientação desta dissertação e pela preciosa ajuda que deu ao longo de todo o trabalho.

## Introdução

Desde os primórdios da humanidade, que o homem é confrontado com a experiência limite do sofrimento e do mal, e sempre se questionou frente a tal mistério. Foi isto que nos moveu na realização da Dissertação Final, a experiência do mal.

Não obstante, esta Dissertação não pretendeu abordar o fenómeno do mal em toda a sua amplitude, tal seria irrealizável. Mas, antes quisemos especificar a experiência do mal num autor do Porto, Basílio Teles, que nos foi sugerido pelo Professor Arnaldo de Pinho.

Basílio Teles é um autor pouco estudado e pouco divulgado, no entanto, possui uma obra multiforme que vai desde questões políticas e económicas até temáticas filosóficas. Neste trabalho, apenas nos debruçaremos sobre questão do mal, o que nos levará a considerar a questão de Deus em Basílio. Para tal, socorremo-nos principalmente de duas obras do autor *A questão religiosa* e *O livro de Job*, onde se podem encontrar os eixos fundamentais do pensamento do autor sobre estas questões.

Relativamente à metodologia utilizada, importa dizer que este estudo partiu da análise do *livro de Job*, onde a questão do mal é aflorada com maior intensidade, para em seguida partirmos para o estudo de outros escritos de Basílio, assim como, tomarmos contacto com estudos já realizados sobre o pensamento do autor. Neste processo de descoberta do pensamento Basiliano, foi-nos precioso o contacto com artigos de Afonso Rocha e de Braz Teixeira, entre muitos outros. Numa fase seguinte, fomos percebendo qual o pano histórico no qual Basílio se move, assim como, os movimentos de ideias do seu tempo. Por fim, numa fase final, tomamos contacto com diferentes reflexões teológicas sobre o problema do mal, tendo em vista perceber de que modo é que este se organiza no seio teológico.

De forma a abordarmos o pensamento do autor realizámos três capítulos, em que recolhemos os elementos que nos pareceram necessários a uma análise de foro teológico à questão do mal em Basílio. No primeiro capítulo, enquadrámos o autor na época em que viveu. Mas, não quisemos restringir este capítulo a uma análise apenas histórica, por tal ser insuficiente. Antes realizámos um enquadramento que teve em consideração movimentos

culturais e sociais que influenciaram a mundividência do autor. Para além disso, tivemos em consideração o pensamento filosófico português que circundava o autor, analisando dois autores próximos a Basílio: Amorim de Viana e Sampaio Bruno.

O segundo capítulo representa o coração da Dissertação, pois aqui debruçamo-nos sobre o pensamento do autor sobre o mal. Ora, a questão em Basílio será colocada propriamente acerca do sentido do sofrimento, o que levará a considerarmos o lugar de Deus no seu pensamento. Como Basílio traduziu o livro de Job, o que nos leva a concluir que pelo menos se sentiu intrigado por ele, sentimos a necessidade de incluir uma análise ao livro de Job, que nos permitiu realizar uma comparação sobre determinados temas entre Basílio e Job.

O terceiro capítulo servirá de contraponto ao capítulo segundo. O modo como Basílio concebe o mal não corresponde a uma visão cristã, antes pelo contrário, Basílio invalidará a existência de Deus, em sentido cristão. Torna-se necessário desenvolver a questão do mal agora numa orientação mais cristã. Neste campo, existem inúmeras visões diferentes sobre o mesmo problema. Pareceu-nos oportuno realizar uma análise que comportasse a visão clássica – recorrendo a St. Agostinho e a S. Tomás –, assim como a visão do magistério, mas igualmente colocar quatro perspectivas mais contemporâneas sobre o problema do mal – Adolphe Gesché, Karl Rahner, Paul Ricoeur e Torres Queiruga.

Poder-se-nos-á obstar a ausência de uma análise bíblica, porém: já recolhemos alguns elementos bíblicos quando analisamos o livro de Job; a análise teológica parte de elementos bíblicos, ainda que não os nomeie. Para além disso, uma análise bíblica ou seria demasiado prolixa, devido à forma como o mal é perspectivado nos diferentes textos bíblicos, ou ter-se-ia que restringir a um texto em particular (ora isso já realizamos, quando nos detivemos no segundo capítulo no livro de Job).

Relativamente à bibliografia utilizada, no primeiro capítulo utilizámos diversas obras e artigos consoante os temas que estávamos a desenvolver, sem contudo conseguirmos individuar uma obra\artigo em particular que orientasse todo o capítulo. Tal também não se verifica no último capítulo. No entanto, no segundo capítulo, as duas obras já referenciadas de Basílio foram o eixo condutor do desenvolvimento do pensamento de Basílio.

Na conclusão, incluímos os aspectos do pensamento de Basílio que apontam a sua pertinência teológica.

Por fim, uma palavra sobre a relevância deste estudo. Como já o dissemos, Basílio Teles não é um autor muito estudado e muito menos numa orientação deste género. Por isso, parece-nos que, por si só, este trabalho pode contribuir para o aprofundamento do pensamento de Basílio Teles e para a sua divulgação.

## Siglário

1 Sm – Primeiro Livro de Samuel

CCE – IGREJA CATÓLICA - *Catecismo da Igreja Católica*. 2ª ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1999.

Ex – Livro do Êxodo

Gn – Livro do Génesis

Is – Livro de Isaiás

Jer – Livro de Jeremias

Job – Livro de Job

Mt – Evangelho de Mateus

Rm – Carta aos Romanos

Sl – Livro dos Salmos

## Capítulo I

### Basílio Teles: cultura, sociedade e filosofia

No homem, está implicado um conjunto de factores que modelam, educam ou simplesmente influenciam o homem, sejam eles de natureza cultural, educacional, social ou familiar.

Como qualquer homem, Basílio Teles é influenciado pela cultura em que vive e respira. Deste modo, torna-se importante perceber os movimentos políticos, culturais e filosóficos que circundam o próprio pensador. Por isso, deter-nos-emos inicialmente no ambiente político do século XIX e início do século XX, dando um maior destaque aos movimentos que caracterizaram a geração de 70. Para além disto, num plano estritamente filosófico abordaremos a recepção do movimento positivista em Portugal, assim como a escola portuense.

#### 1. Contextualização sociocultural

Sob a égide Liberdade, Fraternidade e Igualdade, a revolução francesa de 1789 cedo se espalhou para lá dos limites geográficos franceses, chegando ecos desta revolução a Portugal, culminando com a revolução liberal de 24 de Agosto de 1820. Consequentemente, o desenrolar do século XIX ver-se-á fortemente influenciado pela questão liberal; para tal basta recordar a luta entre miguelistas e liberais que marcou os anos de 1828 a 1834. Deste modo, a monarquia constitucional vê-se inserida no domínio político português. Não obstante, todos estes factos culminarão com a implantação da república a 5 de Outubro de 1910<sup>1</sup>.

A seu modo, o “mundo das ideias” terá bastantes desenvolvimentos, sendo marcado principalmente por três gerações: a da revolução liberal; a de 70; a do Ultimato. A par disto,

---

<sup>1</sup> Cf. MATTOSO, José, dir. - *História de Portugal: Quinto Volume: O Liberalismo (1807-1890)*. Círculo de Leitores, 1993, P. 17-145; Cf. MATTOSO, José, dir. - *História de Portugal: Sexto Volume: A segunda Fundação (1890-1926)*. Círculo de Leitores, 1994. P. 335-527.

um dos temas de mais relevo será o da problemática do religioso, definida pelas ideias positivistas de Auguste Comte, Littré, entre outros. A seu modo a questão do Vaticano I, do Syllabus e do dogma da Imaculada não escaparão incólumes ao Portugal coetâneo<sup>2</sup>. Contudo, é na geração do Ultimato que Arnaldo Pinho<sup>3</sup> insere Basílio Teles, assim como Sampaio Bruno e Guerra Junqueiro.

Neste tempo, inserem-se as controvérsias da questão coimbrã e das conferências do casino, sendo responsáveis pela mobilização de muitos intelectuais de então, como Antero de Quental, «o corifeu desta geração [de 70]»<sup>4</sup>, entre outros<sup>5</sup>. Não se restringindo a um mero plano literário, estas duas controvérsias marcam o caminhar do Portugal secularizado, afirmando a necessidade da construção de um Portugal Novo, em contraponto com um Portugal Velho, onde a Igreja Católica e o Absolutismo eram pedras fundamentais<sup>6</sup>.

### 1.1. A Questão Coimbra

Aparentemente, poderemos estar perante uma discussão meramente literária, porém ela surge no seio do pensamento de um jovem grupo de intelectuais que pensam sobre qual deverá ser a função da literatura: defendendo um papel formativo, acabarão por conseguir agitar a opinião pública, que comprovamos pelos numerosos escritos que encontramos nos jornais de então<sup>7</sup>. Inserindo este movimento juntamente com as conferências do casino, organizadas pelo cenáculo, um grupo de intelectuais liderados por Antero, veremos o verdadeiro alcance que esta polémica acarretou para a sociedade intelectual portuguesa.

---

<sup>2</sup> Cf. PINHO, Arnaldo de – Revelação e razão no pensamento do “Porto Culto” dos séculos XIX e XX: Amorim Viana, Pascoaes, Sampaio Bruno, Basílio Teles. *Humanística e Teologia*. Porto 24:3 (2003) 371.

<sup>3</sup> PINHO – Revelação e razão no pensamento do “Porto Culto” dos séculos XIX e XX, p. 372.

<sup>4</sup> PINHO – Revelação e razão no pensamento do “Porto Culto” dos séculos XIX e XX, p. 371.

<sup>5</sup> Relativamente à questão coimbrã: António Castilho, Antero de Quental, Pinheiro Chagas, Manuel Roussado, Elmano da Cunha, Júlio Castilho, Teófilo Braga, Amaro Gaveta, Ramalho de Ortigão, Alberto de Vasconcelos, Camilo Castelo Branco, Diogo Bernardes, Malheiro Dias, Arquizero, Freitas Oliveira, Urbano Loureiro, Severino de Azevedo, Guimarães Fonseca, Álvaro Carvalhal e Rui de Porto-Carreiro. No que toca às Conferências do Casino, assinalamos aqueles que assinaram o prospecto do programa e os conferencistas: Adolfo Coelho, Antero de Quental, Augusto Seromenho, Augusto Fuschini, Eça de Queirós, Germano Vieira Meireles, Guilherme Azevedo, Batalha Reis, Oliveira Martins, Manuel de Arriaga, Salomão Saraga e Teófilo Braga.

<sup>6</sup> Cf. PINHO – Revelação e razão no pensamento do “Porto Culto” dos séculos XIX e XX, p. 371-372.

<sup>7</sup> Veja-se FERREIRA, Alberto – *Antologia de Textos da Questão Coimbra*. Selecção de Textos e Notas de Maria José Marinho. 2ª ed. Lisboa-Porto: Litexa Editora, 1999, p. 255-259. Aqui apresentam-se os artigos em jornais e revistas apresentados entre 1865 e 1866 sobre esta temática. Para além disso, veja-se a recolha de textos realizada por Alberto Ferreira e Maria José Marinho. FERREIRA, Alberto; MARINHO, Maria José – *Bom Senso e Bom Gosto (A Questão Coimbra)*. Vila da Maia: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1985. Vol. 1-2.

O ponto de início desta questão coimbrã não surge de forma consensual. Isto é, uns<sup>8</sup> defendem a publicação do opúsculo *Bom-Senso e Bom-Gosto* como momento inicial, outros<sup>9</sup> preferem afirmar que o início se encontra num momento mais largo, culminando com a publicação das *Odes Modernas* de Antero de Quental, o elogio de Castilho ao D. Jaime de Tomás Ribeiro e o Poema da mocidade de Pinheiro Chagas.

Alberto Ferreira intitula a Questão Coimbrã como «*a primeira ruptura cultural do século XIX, após a Guerra Civil de 1832-34*»<sup>10</sup>. Sendo que, na introdução que faz a este tema, indica vários aspectos que antecederam esta ruptura cultural, a saber<sup>11</sup>:

- Em 1864 faz-se o primeiro recenseamento: à altura existem 3 829 618 habitantes, onde a maior parte da população é rural. A taxa de analfabetismo é enorme, e estima-se que em 1860 se formassem 103 (no conjunto de todos os cursos) bacharéis e licenciados em Coimbra. Tudo conduz à necessidade de uma reforma profunda da sociedade portuguesa;
- Há um degenerar do romantismo, onde D. Jaime é exemplo disso. Com esta publicação, Castilho tece um prestigante elogio, enquanto Ramalho Ortigão, entre outros, o consideram um péssimo livro. Por outras palavras, as opiniões dividem-se;
- O ambiente na Universidade de Coimbra começa a degenerar;
- Há um sentimento um pouco generalizado de que existe uma crise universitária caracterizada por um ensino antiquado. Ora, os estudantes reclamam uma «*renovação dos estudos e das normas e regulamentos da vetusta universidade*»<sup>12</sup>;
- A publicação das *Odes Modernas* em 1865, rompendo com o passado recente, é inauguradora de uma nova forma poética, tornando-se «*voz da revolução*»<sup>13</sup>;

---

<sup>8</sup> Cf. PIMPÃO, A. J. Costa – Questão Coimbrã. In *Enciclopédia Verbo: Luso-Brasileira de Cultura*. Dir. João Bigotte Chorão. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 2002, vol. 24, col. 559.

<sup>9</sup> Cf. CATROGA, Fernando – Os caminhos polémicos da «geração nova». In MATTOSO, José, dir. - *História de Portugal: Quinto Volume: O Liberalismo (1807-1890)*. Círculo de Leitores, 1993, p. 569-570.

<sup>10</sup> FERREIRA – *Antologia de Textos da Questão Coimbrã*, p.7.

<sup>11</sup> Cf. FERREIRA – *Antologia de Textos da Questão Coimbrã*, p. 9-60. Veja-se a cronologia apresentada em: FERREIRA – *Antologia de Textos da Questão Coimbrã*, p. 249-254.

<sup>12</sup> FERREIRA – *Antologia de Textos da Questão Coimbrã*, p. 29.

<sup>13</sup> FERREIRA – *Antologia de Textos da Questão Coimbrã*, p. 38.

- A publicação do folhetim *Bom Senso e Bom Gosto* marca uma declarada ruptura, onde se critica a escola literária de Coimbra, introduzindo declaradamente uma polémica literária.

Tal como já referimos, este movimento não se enclausura na dimensão literária, ora o que está verdadeiramente em causa para os inovadores é a dimensão ética da literatura, colocando o escritor «*como um mentor, um semeador dos ideais generosos de emancipação humana*»<sup>14</sup>. No entanto, os contestatários desta opinião estão nos seus antípodas. Ou seja, a questão literária para Castilho e seus apoiantes coloca-se «*simplesmente no desiderato académico [...] da inteligibilidade fácil, do descomprometimento em relação a problemas [...] de natureza filosófica e nomeadamente revolucionária, no sentido aliás reformista que Antero advogava*»<sup>15</sup>. Ligado a isto, encontra-se o desejo de «*escritores que entendem fazer por si o seu caminho, sem pedirem licença aos mestres, mas consultando só o seu trabalho e a sua consciência*»<sup>16</sup>.

Em suma, esta simples questão literária desvela o confronto entre o fim de uma geração, ou um modo de pensar, e o início de um outro. Antero representa o início de uma nova geração, que pensa sem preconceitos, que critica o socialmente correcto. Naturalmente, como todas as grandes figuras, gera controvérsias, tais como a questão coimbrã. Por outras palavras, esta querela conimbricense, que aparentemente parece esgotar-se numa questão de estilo, no seu íntimo significa o desvelar de uma nova consciência que se ia formando. Assim, do mesmo modo, as conferências do casino surgem nesta linha: terão como fim refletir sobre Portugal, sobre a sua decadência, sobre como tirar Portugal dessa decadência para o colocar junto do progresso que se fazia sentir nas principais capitais europeias.

## 1.2. Conferências do Casino

Primeiramente chamadas de conferências democráticas, mas mais comumente conhecidas por conferências do casino, por se terem realizado no casino Lisbonense, foram um marco no seu tempo e ainda o continuam a ser para a compreensão da ideologia do

---

<sup>14</sup> LOPES, Óscar – Questão Coimbrã. In *Dicionário de História de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1979, vol. V, p.221.

<sup>15</sup> LOPES – Questão Coimbrã, vol. V, p. 221.

<sup>16</sup> PIMPÃO – Questão Coimbrã, vol. 24, col. 559-560.

Portugal do fim de oitocentos. Juntamente associado às conferências está o grupo do cenáculo, constituído então (*grosso modo*) por um grupo de académicos que tinha terminado os seus estudos em Coimbra e se reunia para largas discussões. Mais tarde, junta-se Antero de Quental, que os influenciará fortemente a novas leituras, tais como Proudhon. Ora, é no seio deste grupo de intelectuais que surge a ideia das conferências ao estilo do que se realizava pela Europa, especialmente em Madrid<sup>17</sup>.

Estas conferências, tal como nos revela o prospecto do programa, têm o propósito de:

«Investigar como a sociedade é, e como ella deve de ser; [...] Ligar Portugal com o movimento moderno [...] Agitar na opinião publica as grandes questões da *Philosophia* e da *Sciencia moderna*; Estudar as condições da transformação politica, económica e religiosa da sociedade portuguesa»<sup>18</sup>.

Em suma, «atrelar Portugal ao comboio progressista da Europa»<sup>19</sup>.

Tendo esse fim em vista, as conferências organizar-se-ão do seguinte modo<sup>20</sup>: a primeira foi proferida por Antero, a 2 de Maio sob o título *O Espírito das Conferências*; a segunda também proferida por Antero sob o título *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*; a terceira é realizada por Augusto Soromenho, *Literatura Portuguesa*; a quarta foi proferida por Eça de Queirós, sob o tema *A Literatura Nova – o Realismo como Nova Expressão de Arte*; a quinta é dedicada ao tema *d'A questão do Ensino* realizada por Adolfo Coelho (esta foi a última realizada); a sexta seria sobre *Os Historiadores Críticos de Jesus*, por Salomão Saragga, contudo não se chegou a realizar devido à proibição das conferências; a sétima seria sobre o *Socialismo*, por Jayme Batalha Reis; a oitava seria sobre a *República* por Antero de Quental; a nona sobre a *Instrução Primária* por Adolfo Coelho; por fim, a décima seria dedicada à *Dedução positiva da ideia democrática* por Augusto Fuschini.

Certamente uma das mais importantes conferências foi a de Antero, sobre a causa da decadência dos Povos Peninsulares, onde afirma que no Catolicismo do Concílio de Trento,

---

<sup>17</sup> Cf. JÚNIOR António Salgado – *História das Conferências do Casino*. Lisboa, 1930, p.5-18.

<sup>18</sup> JÚNIOR – *História das Conferências do Casino*, p.20-21.

<sup>19</sup> CATROGA – Os caminhos polémicos da «geração nova», p. 571.

<sup>20</sup> Relativamente as conferências proferidas, poderemos ver a reconstituição dos principais pontos em: JÚNIOR – *História das Conferências do Casino*, p.23-68. No que toca às conferências que não se chegaram a realizar, Salgado Júnior analisa o que seriam as teses fundamentais dessas conferências, veja-se: JÚNIOR – *História das Conferências do Casino*, p.140-143.

no absolutismo<sup>21</sup> e, por fim, nas conquistas se encontram as causas que estão na origem da decadência e estagnação da civilização e da cultura peninsular<sup>22</sup>. Para além disto, gostaríamos de salientar a tese defendida por Adolfo Coelho na sua conferência: ora, sendo Portugal um país católico, isso levará a que *per se* o espírito científico seja por si só repellido, logo, o ensino não conduz à procura da verdade, assim, é necessária uma reforma do ensino que terá sempre de passar pela separação do Estado e da Igreja e pela afirmação da liberdade de consciência<sup>23</sup>.

Rapidamente gera-se um clima fortemente contestatário relativamente às teses defendidas pelos conferencistas, como podemos imaginar apenas pelo enunciar de duas teses fundamentais de duas conferências. A 26 de Junho de 1871, o Marques de Avila e de Bolama, governador civil de Lisboa, proibia as conferências realizadas no casino Lisbonense, ou noutro lugar, tendo por principal argumento o facto de estas procurarem «*sustentar doutrinas e proposições que atacam a religião e as instituições políticas do estado*»<sup>24</sup>. A par desta proibição gera-se um movimento contestatário, alegando a liberdade de pensamento, de expressão e de reunião.

Apesar de as conferências não definirem explicitamente um sistema de ideias, Salgado Júnior desenha aquilo que seria a matriz do pensamento expresso nas conferências: acerca da Religião, afirma citando Adolpho Coelho: «*O espirito scientifico negou á religião o seu character divino, no sentido que se dá em geral a esta palavra divino*»<sup>25</sup>; relativamente à questão política contrariando a monarquia absolutista, afirmará a república federativa e um sistema democrático<sup>26</sup>; sobre a sociologia afirmará o socialismo; por fim, sobre a literatura, as conferências enveredam pela afirmação de um cariz social e civilizador da arte e da literatura<sup>27</sup>.

No entanto, ao contrário do que se poderia pensar, o fim das conferências fica-se pela discussão de ideias, agitar as mentes, não pela acção<sup>28</sup>.

---

<sup>21</sup> Portugal, neste momento histórico, vive uma monarquia constitucional.

<sup>22</sup> Cf. JÚNIOR – *História das Conferências do Casino*, p.28-37.

<sup>23</sup> Cf. JÚNIOR – *História das Conferências do Casino*, p.64-66.

<sup>24</sup> JÚNIOR – *História das Conferências do Casino*, p.106.

<sup>25</sup> JÚNIOR – *História das Conferências do Casino*, p.144.

<sup>26</sup> Cf. JÚNIOR – *História das Conferências do Casino*, p.145.

<sup>27</sup> Cf. JÚNIOR – *História das Conferências do Casino*, p.152.

<sup>28</sup> Cf. JÚNIOR – *História das Conferências do Casino*, p.165.

## 2. Positivismo em Portugal

António Braz Teixeira, ao analisar o pensamento filosófico português entre 1850 e 2000, identifica quatro períodos. O primeiro inicia-se em 1852 com Pedro Amorim Viana ao colocar no plano filosófico uma série de questões “religiosas”, tais como a questão do mal, a ideia de Deus, ou a questão dos dogmas. Por seu turno, o segundo período tem início em 1912 com a publicação da revista *Renascença Portuguesa*, do *Criacionismo* de Leonardo de Coimbra e de *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo* de Teixeira de Pascoaes. O terceiro período tem o seu momento fundador com Álvaro de Ribeiro, em 1943, quando este formula o *problema da filosofia portuguesa*. Por fim, o quarto período tem o seu início em 1981 quando a questão levantada por Álvaro de Ribeiro deixa de fazer sentido nos termos propostos, colocando-se agora no problema da filosofia luso-brasileira, com a realização do primeiro congresso Luso-Brasileiro de Filosofia na Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa<sup>29</sup>.

Todavia, anteriormente a estes quatro períodos, a primeira metade de oitocentos tinha sido marcada fortemente por Silvestre Pinheiro Ferreira, seguindo uma linha empirista de influência lockiana, que marcava o pensamento lusitano desde os anos 40 do século XVII. Porém, já tentava conjugar os pensamentos de Bacon, Leibniz e Condillac. À sua morte surgem principalmente duas correntes de pensamento espiritualista, encabeçadas por Amorim Viana e por Vicente Ferrer Neto Paiva. Estes, contrariando a concepção cristã de Deus que Silvestre Pinheiro seguia, colocaram consecutivamente esta ideia em causa. Se num primeiro momento, Amorim Viana se insere num deísmo, já Teófilo Braga e Basílio Teles, segundo Braz Teixeira, recusaram a existência de Deus<sup>30</sup>.

Não obstante, essas correntes espiritualistas de Amorim de Viana, Cunha Seixas e de Antero, na segunda metade dos anos setenta, começam a ser postas em causa com o surgir no âmbito português das «*primeiras manifestações de posições especulativas de sinal*

---

<sup>29</sup> Cf. TEIXEIRA, António Braz – Tendências Gerais da Filosofia Portuguesa entre 1850 e 2000. In *O Pensamento Luso-Galaico Brasileiro (1850-2000): Actas do I Congresso Internacional*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2009, vol. I, p. 15-17.

<sup>30</sup> Cf. TEIXEIRA – Tendências Gerais da Filosofia Portuguesa entre 1850 e 2000, p. 18-22.

*positivista, evolucionista, naturalista e cientificista, acolhidas por autores como Teófilo Braga, Domingos Tarroso, Guerra Junqueiro e Basílio Teles»<sup>31</sup>.*

Parece claro, segundo Brandão Luz<sup>32</sup>, que a principal figura do Positivismo em Portugal é Teófilo Braga. Não obstante, nota-se a entrada, ainda que subtil, do positivismo um pouco mais cedo. Ecos já ressoam nas Conferências do Casino e noutros autores. Afirma Brandão Luz:

*«Em carta endereçada a Fran Paxêxo, Teófilo recorda que, antes de ser propriamente conhecido como um sistema filosófico, o “positivismo introduziu-se em Portugal, sob o aspecto matemático, na Politécnica do Porto, com a Mecânica Racional de Freycinet, discípulo de Comte, e na Politécnica de Lisboa, com a Geometria descritiva, adoptada por Mariano de Carvalho” »<sup>33</sup>.*

Mas, a entrada de Teófilo Braga como professor no Curso Superior de Letras, em 1872, e a sua posterior conversão ao sistema de Comte marcam a origem do primeiro adepto sistemático desta corrente<sup>34</sup>. A recepção do positivismo em Teófilo não será “osmótica”, antes pelo contrário o seu positivismo marca-se por «*uma forma notoriamente heterodoxa*»<sup>35</sup>, pois, apercebe-se da necessidade de rever e actualizar o sistema de Comte à luz do desenvolvimento das ciências da natureza, bem como através das críticas de Littré, Huxley, Stuart Mill e Spencer. Deste modo, Teófilo transformou o positivismo «*numa metafísica monista, materialista, mecanicista e evolucionista, que bem pouco apresentava de comum, a não ser na terminologia, com a filosofia de Comte*»<sup>36</sup>. Note-se ainda que é este sistema, continuado pelos seus discípulos mais próximos (Teixeira Bastos, Júlio de Matos, Miguel Bombarda e Manuel Emídio Garcia), que dominará o ensino público e servirá de base para a ideologia do Partido Republicano<sup>37</sup>. Acerca disto é pertinente a tese de Fernando

---

<sup>31</sup> TEIXEIRA – Tendências Gerais da Filosofia Portuguesa entre 1850 e 2000, p. 28.

<sup>32</sup> Cf. LUZ, José Luís Brandão – Os Ideais da Positividade. In CALAFATE, Pedro, dir. – *História do Pensamento Filosófico Português: Volume IV – O século XIX, tomo 1*. Lisboa: Editorial Caminho, 2004, p. 253-254.

<sup>33</sup> LUZ – Os Ideais da Positividade, p. 254. Nesta citação Brandão Luz cita: Fran Paxêxo, *Cartas a Teófilo*, Lisboa, Portugália editora, 1924, carta de 12.X.1900, p.26. (esta citação não respeita a metodologia que estamos a seguir, uma vez que não quisemos alterar a metodologia utilizada na citação de Brandão Luz, respeitando Brandão Luz).

<sup>34</sup> Cf. TEIXEIRA, António Braz – Positivismo em Portugal. In *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira: 4*. Dir. Roque Cabral [et al.]. Lisboa\São Paulo: Verbo, 1992, col. 368-369.

<sup>35</sup> TEIXEIRA – Tendências Gerais da Filosofia Portuguesa entre 1850 e 2000, p. 29.

<sup>36</sup> TEIXEIRA – Tendências Gerais da Filosofia Portuguesa entre 1850 e 2000, p. 29.

<sup>37</sup> «*Devido quer à sua associação à propaganda republicana quer ao peso que foi tomando no ensino universitário, a doutrina positivista veio a moldar definitivamente as orientações políticas da I República (separação da Igreja e do Estado, leis da família, reforma da Universidade), apesar das oposições com que foi*

Catroga: «o positivismo possibilitava a fundamentação de um reformismo político feita em nome da ciência e capaz de evitar a emergência de revoluções incontroláveis, ao mesmo tempo que permitia fornecer novas armas teóricas ao regalismo liberal e à crítica da própria religião»<sup>38</sup>.

Os meios da difusão deste ensinamento heterodoxo de Teófilo eram, por um lado, revistas: *O Positivismo*, *Era Nova*, e da *Revista de Estudos Livres*. Por outro lado, outro importante meio da divulgação da doutrina positivista foi o ensino oficial. O Curso Superior de Letras é criado 1858, em Lisboa, mas só passados três anos é que as aulas viriam a decorrer. Sendo este curso composto por diversas cadeiras, uma delas era a de Filosofia, que entre 74 e 78 Teófilo foi encarregue da regência dessa disciplina. Naturalmente que sob a regência de Teófilo se tornará um pólo difusor destas ideias. Para além disso, a influência que Teófilo manterá neste curso permitir-lhe-á afastar do corpo docente aqueles que não comungavam do pensamento positivista<sup>39</sup>. Também, a escola politécnica de Lisboa tornar-se-á um importante pólo difusor, onde encontramos várias marcas dessa orientação positivista, como no caso da organização das disciplinas<sup>40</sup>. Todavia, a difusão em Portugal do pensamento positivista de Auguste Comte, deu-se pela primeira vez através do ensino da matemática, como já tivemos oportunidade de fazer referência<sup>41</sup>. Assim sendo, facilmente concluímos a importância que o ensino teve na difusão destas ideias.

Na divulgação das ideias positivistas, seguindo o pensamento de Catroga<sup>42</sup>, existem vários centros de divulgação: Coimbra, Porto e Lisboa. Em Coimbra, a Universidade teve um papel importante e esteve presente em várias faculdades. Ora, Manuel Emídio Garcia, José Falcão, Correia Barata, Bernardino Machado e Augusto Rocha são figuras deste pólo irradiador. Mais a norte, no Porto, o positivismo inglês, de Stuart Mill e de Spencer, seduziu mais os portuenses, tomando uma atitude crítica frente ao sistema de Comte. Por fim, em Lisboa teve um papel fundamental o Curso Superior de Letras e Teófilo Braga (como já referimos), mas também outras figuras tais como Vasconcelos Abreu e Consiglieri Pedroso.

---

*deparando antes e depois de 1910*». TEIXEIRA – Positivismo em Portugal, col. 370; Cf. TEIXEIRA – Tendências Gerais da Filosofia Portuguesa entre 1850 e 2000, p. 29-30.

<sup>38</sup> CATROGA – Os caminhos polémicos da «geração nova», p. 572.

<sup>39</sup> Cf. TEIXEIRA – Positivismo em Portugal, col. 369-370.

<sup>40</sup> Cf. LUZ – Os Ideais da Positividade, p. 246-249.

<sup>41</sup> Cf. LUZ – Os Ideais da Positividade, p. 253-254.

<sup>42</sup> Cf. CATROGA – Os caminhos polémicos da «geração nova», p. 574-575.

Antero de Quental, personagem incontornável da geração de 70, relativamente ao positivismo, coloca-se numa posição desconcertante. Se, por um lado, afirma que o desejo de absoluto da alma humana não se satisfazia nas explicações transcendentais e antropomórficas das religiões, por outro lado, também não lhe satisfazia as explicações meramente cientificistas, às quais o positivismo estava restrito<sup>43</sup>. Sampaio Bruno também não defendia a escola positivista, uma vez que «*só a metafísica poderia fornecer a chave gnoseológica conducente à compreensão do sentido da Natureza e da história*»<sup>44</sup>. Mas, em verdade, o próprio positivismo português em algumas questões não andou longe destas opiniões. Se tomarmos o pensamento de Teófilo como a corrente mais significativa do positivismo lusitano, este não defende um absoluto das ciências positivas, em detrimento de uma metafísica. Ele próprio acaba por afirmar uma metafísica.

### 3. Escola Portuense

Não se tratando propriamente de um «*nome dicionarizável*»<sup>45</sup>, mas mais de um “clima” vivido, Pinharanda Gomes entende por Escola Portuense o seguinte:

*«[um] movimento cultural, literário e filosófico, que teve por núcleo geográfico a cidade do Porto, por limites temporais os anos de 1850 e 1936 [...] e por predicado capital o compromisso com a recriação filosófica original na condição portuguesa, quase um século passado sobre a crise mental do século XVIII, em que, erradicada a Escolástica, não se lhe achou adequado sucedâneo.»*<sup>46</sup>.

Não estamos perante uma escola no sentido mais tradicional do termo, ou seja, não podemos encontrar na Escola Portuense uma unidade magistral, um regime paidêutico, uma disciplina metodológica ou uma unidade institucional<sup>47</sup>. Encontramo-nos frente a um “clima”.

---

<sup>43</sup> Cf. CATROGA – Os caminhos polémicos da «geração nova», p. 572.

<sup>44</sup> CATROGA – Os caminhos polémicos da «geração nova», p. 573.

<sup>45</sup> GOMES, Pinharanda – *Escola Portuense: Uma Introdução Histórico-Filosófica*. In *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos 1850-1950*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa Centro Regional do Porto\Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, vol. 1, p. 39.

<sup>46</sup> GOMES – *Escola Portuense*, vol.1, p. 42.

<sup>47</sup> Cf. GOMES – *Escola Portuense*, vol.1, p. 42.

Ainda que se considere Pedro Amorim Viana como o marco iniciador, a delimitação temporal inicia-se em 1850, quando a academia politécnica do Porto ganha maior ressonância<sup>48</sup>. Por outras palavras, consideram-se as reflexões de Amorim Viana como a delimitação a montante do pensamento filosófico portuense, após o qual se verifica uma sucessão de pensadores. A sucessão de pensadores nem sempre será premiada por uma unidade de pensamento entre uma e outra geração, nem por uma sequência contínua entre o “mestre” e o “discípulo”. Mais ainda, verdadeiramente só se poderá falar de uma escola após uma longa “preparação” (1850-1907)<sup>49</sup>. Nesta dita “preparação” ganham relevo: a escola politécnica do Porto, com o realismo Inglês; o renascimento católico no Porto, com o congresso dos escritores católicos e um certo movimento culto à volta do catolicismo; o modernismo científico; a nova filosofia; o movimento neotomista. Ainda nesta fase “preparatória”, Bruno e Basílio Teles ganham destaque, influenciados pelo magistério de Amorim Viana, mais notório em Bruno. A fase seguinte, “construção”, ocorre entre a publicação de *O Criacionismo* por Leonardo Coimbra, em 1912, e a sua morte em 1936. Leonardo, embora valorizando o pensamento de Sampaio Bruno, seguirá uma outra linha. Abre-se a «*uma especulação não racionalista, aberta a novos horizontes*»<sup>50</sup>, marcada pela influência de Bergson, Poincaré e Hamelím. A última fase, “Dispersão”, é pautada pela extinção da Faculdade de Letras<sup>51</sup>.

Apesar do pensamento da Escola Portuense não se constituir como um “magma”, Pinharanda Gomes aponta alguns pontos mais característicos: «*o livre arbítrio, a crítica da religião, a análise do cristianismo, a fulgência de um racionalismo deísta, a fundamentação de uma filosofia [...], a cedência aos apelos messiânicos e proféticos, e o compromisso no pragmatismo das reformas políticas e sociais*»<sup>52</sup>. Desde um ponto de vista teológico, João Duque<sup>53</sup> destaca a questão teológica, num sentido amplo, aliada à metafísica como um fio condutor da maioria dos filósofos desta escola. Assim, a questão da metafísica, fez com que

---

<sup>48</sup> Sendo difícil sustentar que Amorim Viana tivesse o objectivo de formar uma escola, coloca-se o início cronológico em 1850, em detrimento de 1866 (publicação da *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*), quando a escola Politécnica do Porto ganhar maior ressonância. Cf. GOMES – *Escola Portuense*, vol.1, p. 42.

<sup>49</sup> Pinharanda Gomes compreende este fenómeno em várias fases, a saber: preparação, construção e dispersão. Seguimos esta interpretação. Cf. GOMES – *Escola Portuense*, vol.1, p. 43-44.

<sup>50</sup> GOMES – *Escola Portuense*, vol.1, p. 49.

<sup>51</sup> Cf. GOMES – *Escola Portuense*, vol.1, p. 39-50.

<sup>52</sup> GOMES – *Escola Portuense*, vol.1, p. 47.

<sup>53</sup> João Duque assinala que para a realização desta sua análise, não tem em consideração todos os representantes desta escola. (Cf. DUQUE, João Manuel – *Fronteiras: Leituras Filosófico-Teológicas*. Porto: Universidade Católica Editora, 2011, p.87). Seguimos o seu raciocínio no resto deste parágrafo. (Cf. DUQUE – *Fronteiras*, p.87-110.).

a maioria destes não se fechasse num reducionismo positivista e cientificista, aliás muito em voga na sua época. Será no descortinar da metafísica, que a questão de Deus surgirá «*intimamente relacionada com a questão do sentido, [...] [apresentando-se] como a questão metafísica por excelência*»<sup>54</sup>. Para além desta questão, a relação entre Filosofia e Teologia, colocada em primeiro lugar por Amorim Viana, apresenta-se presente em toda a “escola”, mesmo para aqueles que optaram pelo ateísmo<sup>55</sup>. Houve outros temas que também suscitaram interesse entre estes, como a questão da revelação e a relação fé-razão. Por fim, João Duque ainda destaca alguns temas, caros aos portuenses, que contribuem para a reflexão teológica, tais como: a questão da transcendência e da imanência, a temática do amor e a categoria do excesso, entre outros.

Vários serão os movimentos, revistas, marcos que estarão associados à escola portuense, directa ou indirectamente. Entre eles, surge o movimento da Renascença Portuguesa colocado no seguimento de um profundo sentir, (sentir esse, que não era novo<sup>56</sup>), de que Portugal estava decadente e inserido numa profunda crise, concomitantemente surgia a necessidade de uma regeneração.

*«Por isso, levou a sério o seu apostolado de educadores de educadores e, como se fosse uma nova cleresia secularizada – que queria suplantar o papel do clero e, sobretudo, o do jesuíta na formação das almas - lançou-se num proselitismo que ultrapassará os meios tradicionais de socialização de ideias e valores, com a fundação de universidades populares e com o fomento de uma rica actividade editorial que acompanhará muito de perto o ensino ministrado na Faculdade de Letras do Porto, entretanto criada.»*<sup>57</sup>.

Este movimento serviu-se de vários meios para difundir este seu desejo, como foi o caso da revista *A Águia*, onde se destacam Leonardo e Pascoaes, seus principais mentores. *A Águia* «*surgiu em 1910 como forma de sistematizar e sujeitar as dimensões da vida portuguesa à catarse crítica*»<sup>58</sup>. Em 1919, nasce a primeira Faculdade de Letras, sob a influência de Leonardo Coimbra que, à altura, estava no Ministério da Instrução. Ao mesmo tempo que se

---

<sup>54</sup> DUQUE – *Fronteiras*, p.91.

<sup>55</sup> «*Mesmo aqueles que, no interior da Escola Portuense, percorreram o caminho do ateísmo não podem ser excluídos a priori dessa íntima relação, pois a própria negação explícita de Deus pressupõe a colocação da questão teológica.*». (DUQUE – *Fronteiras*, p. 93-94.).

<sup>56</sup> A título de exemplo, veja-se a revolução liberal que tomou o nome de regeneração. Mais tarde, Antero, como já tivemos oportunidade de ver, afirmará o desejo de colocar Portugal atrelado ao progresso que se fazia sentir na Europa.

<sup>57</sup> CATROGA, Fernando – *O Voo D’Águia ao Amanhecer da República*. In PINHO, Arnaldo de; NATÁRIO, Celeste, org. – *A Águia e a Renascença Portuguesa no Contexto da Primeira República*. Porto: Universidade do Porto – Faculdade de Letras; Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional do Porto, 2011, p.15.

<sup>58</sup> GOMES – *Escola Portuense*, vol.1, p. 53.

dá a fundação desta faculdade no Porto, a Escola Portuense sofrerá um significativo desenvolvimento, uma vez que receberá uma formação mais sistemática. Sob o magistério de Leonardo, quer nos cafés, quer de uma forma mais institucional, a escola portuense via-se enriquecida com valiosos discípulos que continuarão esta escola na sociedade portuguesa, não se ficando apenas por terras nortenhas<sup>59</sup>.

Em seguida, de entre todos os autores da escola portuense, analisaremos o pensamento de Amorim de Viana e de Sampaio Bruno, principalmente no que toca à questão do mal. No caso do primeiro há um ascendente sob o pensamento de Basílio Teles. No que toca ao segundo, as razões, que nos levam a estudar o seu pensamento são essencialmente duas: 1) Sampaio Bruno foi colega de Basílio no liceu; 2) apesar de a questão do mal, em Sampaio Bruno, assumir mais pontos divergentes do que os convergentes, isso não impede de que o seu estudo seja a seu modo importante para uma melhor compreensão do pensamento de Basílio<sup>60</sup>.

### 3.1. Pedro Amorim Viana

Pedro Amorim Viana, figura insigne da “escola” portuense, nasce em Lisboa a 21 de Dezembro de 1822 e vem a falecer a 25 de Dezembro de 1901, na mesma cidade. Filósofo, matemático, polígrafo, terá uma educação que passará por Paris e pela Universidade de Coimbra, onde se licenciará em Matemática e Filosofia. Posteriormente será professor de Filosofia Racional e de Princípios de Direito Natural no Liceu Nacional de Lisboa. Mais tarde, torna-se professor na Academia Politécnica do Porto, onde ensinará Matemática. Aí fixar-se-á, até que por motivos de saúde abandone a *Invicta*<sup>61</sup>.

Pedro Amorim Viana constitui-se como um ponto incontornável do século XIX português. Desviando-se do sistema filosófico desenvolvido por Silvestre Pinheiro, muito especialmente no que diz respeito a uma teodiceia de sentido cristão, que então dominava o pensamento português. No entanto, ainda continuará a afirmar a harmonização entre fé e

---

<sup>59</sup> Cf. GOMES – *Escola Portuense*, vol.1, p. 56-63.

<sup>60</sup> Cf. ROCHA, Afonso Moreira da – *Natureza, Razão e Mistério: para uma leitura comparada de Sampaio Bruno*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2009, p. 175.

<sup>61</sup> Cf. PIMENTEL, Manuel Cândido – O Racionalismo crítico de Amorim Viana. In CALAFATE, Pedro, dir. – *História do Pensamento Filosófico Português: Volume IV – O século XIX, tomo 1*. Lisboa: Editorial Caminho, 2004, p. 72.

razão, ainda que em termos diferentes<sup>62</sup>. Para além disso, Braz Teixeira defende que involuntariamente Amorim Viana tocando no agnosticismo, abre as portas para o positivismo, abertura essa já evidenciada em Silvestre Pinheiro<sup>63</sup>.

A sua obra de maior envergadura filosófica é a *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, publicada em 1866, que cedo será colocada no Index. Esta obra, tal como nos diz Arnaldo de Pinho<sup>64</sup>, segue a linha do racionalismo de Leibniz e de Kant. Ainda segundo este, *A Religião nos Limites da Simples Razão* de Kant influenciará fortemente Amorim Viana. No entanto, Amorim Viana constitui-se como «um discípulo relativamente vulgar de Kant»<sup>65</sup>.

Amorim Viana, na sua obra mais célebre, através de um racionalismo, analisará cuidadosamente os conceitos fé e razão e os principais pontos da religião cristã. Fundamentalmente afirmará que a fé e a razão não se contrapõem, antes pelo contrário, fé e razão são harmonizáveis. Vejamos o que diz Braz Teixeira:

*«Contrapor a fé à razão afigura-se-lhe ilegítima pretensão dos teólogos, assente em grave erro psicológico, pois a fé não difere da convicção racional. É um estado de espírito e não um afecto de alma, é uma revelação natural e interior, uma iluminação superior do entendimento que tem por limites os da própria razão e não um fenómeno sobrenatural, uma inspiração dirigida ao coração»*<sup>66</sup>.

Pedro Amorim Viana defende que a contraposição entre fé e razão é obra dos teólogos, não dos filósofos. Este pensador compreende a fé num sentido racionalista, colocando o alcance da fé dentro dos limites da razão, tal como fez Kant. Já as verdades da razão são revelações divinas, a razão simplesmente “recebe” as verdades manifestadas.

*«É unicamente pelo uso recto da razão que podemos adquirir o conhecimento de Deus; e, portanto, bem que Deus seja infinito e a nossa razão limitada, em vez de sermos nós que submetemos a nossa razão aos mistérios insondáveis da existência absoluta de Deus e Deus que se sujeita e se acomoda às nossas imperfeições, comunicando-se a nós, não na sua essência absoluta, mas nas relações que tem connosco. Assim Deus revela-se à nossa razão, à nossa fé, não na sua infinidade»*<sup>67</sup>.

---

<sup>62</sup> Cf. TEIXEIRA, António Braz – Prefácio. In VIANA, Pedro Amorim – *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*. 5ªed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p.7-10.

<sup>63</sup> Cf. TEIXEIRA – Prefácio, p. 14-15.

<sup>64</sup> Cf. PINHO – Revelação e razão no pensamento do “Porto Culto” dos séculos XIX e XX, p. 372-373.

<sup>65</sup> PINHO – Revelação e razão no pensamento do “Porto Culto” dos séculos XIX e XX, p. 373.

<sup>66</sup> TEIXEIRA – Prefácio, p. 11-12.

<sup>67</sup> VIANA – *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 36.

Deus sujeita-se às próprias imperfeições do homem, comunicando apenas aquilo que nos é compreensível, nunca transcendendo as imperfeições humanas. Consecutivamente a essência de Deus não nos é acessível, ficando-nos pelo «*seu ser para nós e em nós*»<sup>68</sup>. Todavia, Braz Teixeira, acerca da razão em Amorim Viana, acrescenta ainda mais três ideias: em primeiro lugar, nota que o pensamento humano tem a missão de explicar racionalmente a divindade; em segundo lugar, afirma a existência do sentimento moral, que embora irracionalizável se conforma à razão; por fim, em terceiro lugar afirma a existência dos mistérios, que embora ultrapassando o campo da razão, não a contrariam nem se lhe opõem, ora o sentido de mistério, segundo a tradição cristã, perde-se<sup>69</sup>.

Acerca do sentimento moral importa seguir a interpretação de Arnaldo de Pinho<sup>70</sup>. Face à noção de razão de Amorim Viana, a revelação nunca poderá deixar de ser racionalizável, ou seja, Deus como que se adequa às limitações do homem nunca revelando nada incompreensível ao homem. Ora, a noção de sobrenatural segue a mesma linha de que a noção de razão, ou seja, «*o sobrenatural só pode ser objecto da ciência e por conseguinte só a razão o pode salvar*»<sup>71</sup>. Colocando a questão sobre a relação da razão com o incompreensível, Amorim Viana afirma que a razão debruça-se sobre as verdades da fé, mas nunca poderá atingir a sua essência, pois existem sempre obstáculos impossíveis de vencer. Daí que Arnaldo de Pinho conclua:

*«As verdades da fé não entram no domínio da demonstração, mas da simples clarificação. Impossibilitado o caminho de acesso ao sobrenatural a não ser pela inteligência, impossibilitado o caminho da demonstração do incompreensível, em boa lógica resta apenas para Amorim Viana aquilo que poderia chamar o teísmo moral. “O sentimento moral é a base de todas as virtudes, é a inspiração verdadeira que nos põe sem o intermédio da ciência ou do raciocínio, em comunicação directa e natural com a divindade”»<sup>72</sup>.*

A última parte da *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* é dedicada aos vários dogmas cristãos: Encarnação, Pecado Original, Redenção, Trindade, Ressurreição, Eucaristia,

---

<sup>68</sup> TEIXEIRA – Prefácio, p. 12.

<sup>69</sup> Cf. TEIXEIRA – Prefácio, p. 13.

<sup>70</sup> Cf. PINHO, Arnaldo de – Uma Formulação Racionalista das Relações Fé-Razão: *A Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* de Amorim Viana. In *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa Centro Regional do Porto\Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, vol. 2, p. 13-15.

<sup>71</sup> PINHO – Uma Formulação Racionalista das Relações Fé-Razão, vol. 2, p. 13.

<sup>72</sup> PINHO – Uma Formulação Racionalista das Relações Fé-Razão, vol. 2, p. 14. Uma vez que a citação original utiliza o mesmo tipo de aspas («»), por razões metodológicas substituímos as aspas originais por: “”. Este princípio metodológico aplica-se ao resto do trabalho.

Vida Eterna<sup>73</sup>. Sinteticamente podemos dizer que, propõem a desmistificação da teologia, através de uma recondução do dogma e da Escritura ao seu elemento essencial, a moral, que o coloca muito perto do trabalho realizado por Kant<sup>74</sup>.

Situa-se nesta última parte da sua obra, a reflexão acerca do mal, sobretudo quando aborda a questão do dogma da vida eterna. Para Amorim Viana «o mal não tem essência real»<sup>75</sup>. O mal só existe enquanto mal moral, fruto da imperfeição do homem. Este criado pelo Deus, pelo Sumo Bem, não poderia ser em si mesmo um mal, pois isso é estranho ao Deus justo e santo. Antes pelo contrário, Deus cria para o bem, mas o mal «procede da imperfeição da criatura, é a condição do seu progressivo aperfeiçoamento»<sup>76</sup>. Amorim Viana vê o homem, enquanto indivíduo e sociedade, como um peregrino que tende para o bem, para um fim ético superior<sup>77</sup>. Mas, este seu peregrinar não é constante, «o trabalho perdido, os desperdícios, são o mal»<sup>78</sup>.

Em Amorim de Viana, o mal não se configura como uma realidade personalizável, a figura de Satanás ou algo de similar, isso seria uma contradição da existência. Assim como a ideia de inferno. No fundo da existência, existe o bem, não o mal. A ideia de uma criatura separada de Deus é para o portuense algo de impossível, pois nenhuma criatura conseguiria viver separada do criador, assim como daquilo que o sustenta. Deste modo, não existe uma ideia ontológica do mal<sup>79</sup> - «O mal existe e dura porque a caridade falece, porque persiste e continua a maldade»<sup>80</sup>. Em suma, diz Braz Teixeira: «Amorim de Viana reafirma a posição otimista de Silvestre Pinheiro Ferreira e dos nossos krausistas e ecléticos, que Cunha Seixas e Antero partilharão ainda, de que o mal não existe em si, procede unicamente da imperfeição da criatura»<sup>81</sup>.

Relativamente à religião instituída, Amorim de Viana critica-a afirmando a sua dimensão ritualista, assim como o seu antropomorfismo, idolatrismo e feiticismo religioso<sup>82</sup>. Já nas últimas páginas da sua grande obra, reitera que a sua intenção não é a de «derrubar

---

<sup>73</sup> Cf. VIANA – *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 209-287.

<sup>74</sup> Cf. PIMENTEL – *O Racionalismo crítico de Amorim Viana*, p. 78.

<sup>75</sup> VIANA – *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 267.

<sup>76</sup> VIANA – *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 267.

<sup>77</sup> Basílio Teles não comunga desta ideia, de que o homem tende para um fim ético superior.

<sup>78</sup> VIANA – *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 268.

<sup>79</sup> Cf. VIANA – *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 268-276.

<sup>80</sup> VIANA – *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 276.

<sup>81</sup> TEIXEIRA – *Prefácio*, p. 18.

<sup>82</sup> Cf. PIMENTEL – *O Racionalismo crítico de Amorim Viana*, p. 76.

*as instituições santas, para lançar os que nos atendessem no desespero da descrença»<sup>83</sup>. Amorim de Viana não se afirma como um ateu, nem como um adepto do agnosticismo. Simplesmente faz fé de que a religião e os dogmas sejam, no futuro, purificados pela filosofia e assim abandonem os milagres ou os mistérios. Por fim, resta a ideia de uma religião individualista:*

*«Não haverá já clero distinto; mas também não haverá governos distintos. Cada homem servirá a si próprio de norma e de lei, porque se verificará então a promessa de Cristo: a Terra tornar-se-á um aprisco de irmãos sob as ordens de um só pastor, mas esse pastor será Deus, que falará plenamente ao coração de cada homem, porque em cada homem a vontade se confundirá com os dictames da caridade e da justiça»<sup>84</sup>.*

Estamos perante um sistema filosófico, que apenas afloramos os aspectos mais centrais, mas onde a ideia de Deus não é anulada, estamos perante um teísmo moral, no seguimento de um pós-kantismo<sup>85</sup>. Muitos<sup>86</sup>, usando a terminologia de Sant'ana Dionísio, apelidaram-no de teólogo laico.

João Duque<sup>87</sup> aponta-o como alguém que ao colocar em discussão os dogmas cristãos, com um fino raciocínio, não de forma simplista como tão natural era no seu tempo, não obtém uma resposta à altura da teologia de então. O próprio Amorim de Viana diz: *«A Igreja discutia menos porque administrava mais»*. Arnaldo de Pinho<sup>88</sup> insere o pensador portuense, numa ampla conjuntura. Certamente que o magistério de Pio IX, o Vaticano I e a crise modernista originaram um desentendimento entre a Apologética e o racionalismo crítico. Por um lado, a teologia foi-se isolando cada vez mais. Mas, por outro lado, no campo oposto, a filosofia da religião degenerou em crítica da religião, onde se faz uma negação de Deus. Por outras palavras, Amorim de Viana encontra-se na encruzilhada entre o *«confronto entre uma Apologética sem instrumentos teóricos e uma Filosofia meramente crítica, sem dimensão metafísica»<sup>89</sup>*.

O pensamento de Pedro Amorim de Viana não se esgotará em si mesmo, antes frutificará. Tendo entrado em contradição com a teodiceia vigente no seu tempo, proporá,

---

<sup>83</sup> VIANA – *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 289.

<sup>84</sup> VIANA – *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 291.

<sup>85</sup> Cf. PINHO – *Uma Formulação Racionalista das Relações Fé-Razão*, vol. 2, p. 12.

<sup>86</sup> Cf. DUQUE – *Fronteiras*, p.71; Cf. TEIXEIRA – *Prefácio*, p. 10; Cf. GOMES – *Escola Portuense*, vol.1, p. 47-48.

<sup>87</sup> Cf. DUQUE – *Fronteiras*, p.80.

<sup>88</sup> Cf. PINHO – *Uma Formulação Racionalista das Relações Fé-Razão*, vol. 2, p. 15-17.

<sup>89</sup> PINHO – *Uma Formulação Racionalista das Relações Fé-Razão*, vol. 2, p. 17.

como já tivemos oportunidade de analisar, uma nova teodiceia, onde Deus nada terá a ver com a questão do mal. Assim, Basílio Teles, Guerra Junqueiro ou Sampaio Bruno são apenas alguns exemplos de que o pensamento de Amorim frutificou, ainda que não seguindo estritamente as pisadas de Amorim Viana.

### 3.2. José Pereira de Sampaio Bruno

José Pereira de Sampaio Bruno, portuense de gema, nasce a 30 de Novembro de 1857 na coração da invicta, vindo a falecer a 11 de Novembro de 1915. Sentindo-se fortemente seduzido pelo pensamento de Giordano Bruno adoptará parte do seu nome, ficando conhecido nos anais da história como Sampaio Bruno. Bruno constitui-se ao mesmo tempo como o eco, mas também como uma figura ímpar, possuidor de uma grande originalidade, desta segunda metade do século XIX e inícios do século XX, tal como nos diz Brito Martins: «o seu pensamento dá-nos uma visão ampla do período em que viveu e das ideias que fervilham nos meios culturais da época. Mas, ao mesmo tempo, [...] ultrapassa os horizontes mentais e valorativos do seu tempo»<sup>90</sup>.

Não obstante o seu pensamento abordar várias temáticas como o político, o social, o religioso, o histórico e o filosófico<sup>91</sup>, a questão do Mal constituirá o núcleo e o motor do seu pensamento filosófico<sup>92</sup>. No entanto, não enveredará por uma corrente positivista, tão em voga no seu tempo, simplesmente valoriza o positivismo como um método, nunca como um sistema<sup>93</sup>. Ao mesmo tempo que desvaloriza a corrente positivista, valorizará a metafísica.

A génese, da questão do Mal em Sampaio Bruno, é marcada, segundo Afonso Rocha, por três principais factores<sup>94</sup>: 1) o seu estudo ao nível filosófico teológico, sobre esta realidade, espelhado sobretudo na *Idéa de Deus*; 2) a sua infância-adolescência foi marcada por confrontos com a realidade do mal e do sofrimento que lhe moldarão a sua consciência e personalidade; 3) estudo sobre as maiores manifestações históricas do Mal,

---

<sup>90</sup> MARTINS, Maria Manuela Brito – A questão metafísica n’A ideia de Deus de Sampaio Bruno: a via da contigência. *Humanística e Teologia*. Porto 33:2 (2012) 560.

<sup>91</sup> Cf. MARTINS – A questão metafísica n’A ideia de Deus de Sampaio Bruno, p. 560.

<sup>92</sup> Cf. ROCHA – *Natureza, Razão e Mistério*, p. 176.

<sup>93</sup> Cf. GAMA, Manuel – Sampaio Bruno: um percurso de heterodoxia. In CALAFATE, Pedro, dir. – *História do Pensamento Filosófico Português: Volume IV – O século XIX, tomo 1*. Lisboa: Editorial Caminho, 2004, p. 226.

<sup>94</sup> Cf. ROCHA, Afonso – *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno): Uma Filosofia da Razão e do Mistério*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, vol. 1, p.23.

principalmente a questão da inquisição. Este percurso de pensamento verá o seu ponto mais alto na *Idéa de Deus* onde Bruno desenvolverá filosoficamente esta questão do mal.

Tal como sentirá Basílio Teles, Sampaio Bruno sente o mal como algo tangente ao viver quotidiano e como algo que não pode ser ignorado: «*a coadunação finalista dos elementos mundiais encontra-se prejudicada pela existencia de desconformidades aberrativas [...] “Pode-se admitir a idéa d’um creador inteligente, regendo a materia para os seus fins, em presença d’um tal phenomeno?”*»<sup>95</sup>. Diferentemente de Basílio, Bruno afirmará não só a existência de Deus, nem apenas Deus como a causalidade de tudo o que existe, mas afirmará Deus como a essência absoluta. Para Sampaio Bruno, o cerne da questão situar-se-á na conciliação da ideia de Deus com a realidade do mal: «*Deus não é nem pode ser a origem do mal, a realidade deste é incontestável e não pode ser vista à margem da realidade de Deus*»<sup>96</sup>. É nesta encruzilhada que Bruno se interrogará sob a natureza antropológica ou ontológica do mal – «*Sampaio (Bruno) cumprirá esclarecer se ao Mal existente no mundo corresponde uma pivatio boni ou uma natureza ontológica e “necessária”, ou seja, se o Mal que existe no mundo é de ordem antropológica (Mal moral), ou de ordem ontológica (Mal metafísico)*»<sup>97</sup>.

Neste seguimento, Bruno rejeitará e criticará Amorim Viana, St. Agostinho e Leibniz, no que diz respeito à questão do mal, isto é, Bruno rejeita a concepção tradicional que colocava a questão do mal no plano antropológico-moral. Relativamente a Amorim de Viana, afirma: «*“O Mal não tem essência real.” Este, porém, é o erro basilar de todas as metaphysicas*»<sup>98</sup>. Acerca de St. Agostinho afirma: «*Mais radicalmente, Santo Agostinho negou-lhe a existencia, quando diz [...] que, por ser uma negação d’um bem maior, o mal não tem existencia [...] Assim, pois, resulta um paradoxo sarcastico negar a existencia do mal n’este nosso universo*»<sup>99</sup>. Por fim, também rejeita a opção de Leibniz ao tomar como ponto de partida, no seu processo desconstrutivo do pensamento tradicional do mal, as três categorias clássicas de mal (metafísico, moral e físico) consagradas por Leibniz<sup>100</sup>. Por outras palavras, frente à realidade existencial e histórica do mal é, para Bruno, completamente sem sentido não considerar que o Mal não tenha existência ontológica, como o fez Amorim Viana

---

<sup>95</sup> BRUNO – *A Idéa de Deus*. Porto: Livraria Chardron - Lello & Irmão, 1902, p.404.

<sup>96</sup> GAMA – Sampaio Bruno, p. 228.

<sup>97</sup> ROCHA – *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. 1, p.93-94.

<sup>98</sup> BRUNO – *A Idéa de Deus*, p.401.

<sup>99</sup> BRUNO – *A Idéa de Deus*, p.429-430.

<sup>100</sup> Cf. ROCHA – *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. 1, p.110.

e St. Agostinho. Antes pelo contrário, «Assim, pois, resulta um paradoxo sarcástico negar a existência do mal n'este nosso universo»<sup>101</sup>.

Relativamente à origem do Mal, diz Sampaio Bruno:

*«No principio era a Perfeição, o espirito homogêneo e puro. No segundo momento, mercê do efeito d'um mysterio, temos o espirito diminuido e a seu par a differença que se tornou heterogenea, isto é o mundo. No terceiro momento, reintegrar-se-ha o espirito puro, pela absorpção final de todo o heterogeneo. Assim, tres são os instantes supremos de crescimento. Um: é o espirito homogêneo e puro, que foi e há-de-voltar a ser. Eis o ponto-de-partida e eis o ponto-de-chegada. Outro: é o espirito puro mas diminuido actualmente, pelo destaque separativo do universo. Emfim, o outro ainda: é esse universo, que aspira a regressas ao homogêneo inicial.»*<sup>102</sup>.

Deste modo, Bruno afirma que a origem do Mal no mundo e em Deus se deve a uma descontinuação<sup>103</sup>, por um mistério indecifrável, do «*espirito homogêneo e puro*». Dando origem a um deus não onipotente. Sendo que, no fim dos tempos dar-se-á a reintegração d' «*o espirito puro, pela absorpção final de todo o heterogeneo*», por um mesmo mistério indecifrável, eliminando o mal do mundo e de Deus<sup>104</sup>. Note-se que: Bruno recupera o conceito de mistério, como incompreensível; o mal não constituiu uma “tragédia” ou uma “fatalidade”.

Torres Queiruga, em jeito de avaliação, defende que Bruno poderia ter simplesmente escolhido: uma visão moralizante do mal, segundo o pensamento tradicional; a via do positivismo que conduz ao ateísmo ou a de um deísmo que considera deus como arquitecto, que se alheia do mundo depois de o fazer; ou a via do ateísmo. Porém, Bruno considera insuficientes essas explicações, apresentando um pensamento autónomo e inovador<sup>105</sup>. Estamos perante, no entender de Torres Queiruga<sup>106</sup>, uma via intermédia, que naturalmente se torna coerente no contexto do seu pensamento. Contudo, faz notar que Bruno envereda:

---

<sup>101</sup> BRUNO – *A Idéa de Deus*, p.430.

<sup>102</sup> BRUNO – *A Idéa de Deus*, p.460.

<sup>103</sup> Afonso Rocha utiliza a linguagem da descontinuação, no entanto outros preferem falar da «*queda*» de Deus. Cf. GAMA – Sampaio Bruno, p. 228.

<sup>104</sup> Cf. GAMA – Sampaio Bruno, p. 383.

<sup>105</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés – O Mal desde a obra de Sampaio Bruno. In *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos 1850-1950*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa Centro Regional do Porto\Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, vol. 1, p. 172-176.

<sup>106</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA – O Mal desde a obra de Sampaio Bruno, vol. 1, p. 176-180.

«*polo camiño esbaradizo dunha complexa e nada clara especulación de corte teogónico*»<sup>107</sup>.

Todavía, o pensador español, recuperando a intuición de Bruno, afirma:

*«acollendo a intención mais xenuína do pensamento de Sampaio Bruno sobre o mal e enriquecéndoa coa idea de creación, resulta posible seguir a camiñar com el, acollendo a súa lección, per prolongándoo mais alá do que tal vez foron os límites do seu momento histórico.»*<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> TORRES QUEIRUGA – O Mal desde a obra de Sampaio Bruno, vol. 1, p. 177.

<sup>108</sup> TORRES QUEIRUGA – O Mal desde a obra de Sampaio Bruno, vol. 1, p. 184.

## Capítulo II

### A questão do mal em Basílio Teles

O percurso de Basílio Teles não é assim tão original, que outros não o tenham percorrido. Na verdade, o percurso de Basílio é o de tantos que olhando para o mal como um acorde dissonante na harmonia do universo se interrogam do porquê da sua existência. Mas, cada percurso é único e singular. Certamente que Job foi para Basílio um personagem que o inquietou, a tal ponto de traduzir o livro de Job e de escrever nessa tradução uma introdução e um “posfácio”, elaborando nessas páginas a sua reflexão sobre o mal.

#### 0. Quem foi Basílio Teles?

Basílio Teles nasce na freguesia de Massarelos, no Porto a 14 de Fevereiro de 1856 e morre na mesma cidade a 19 de Março de 1923. Estudou no Liceu Nacional do Porto, privando com Sampaio Bruno. Mais tarde, estuda na Academia Politécnica do Porto, assim como na Escola Médica, contudo desiste deste curso. Em 1880, leciona na Escola Académica do Porto as disciplinas de Literatura, Filosofia e Ciências naturais, tornando-se membro do Partido Republicano Português. Após participar activamente na revolta de 31 Janeiro, inicia um período de exílio. Voltado do exílio, por amnistia concedida por Hintze Ribeiro, continua a sua actividade política. No entanto, mais tarde começa a afastar-se da vida política activa. Com a implementação da república, vê-se convidado para integrar o governo provisório, com a pasta da fazenda, mas não a irá assumir. Assim como também irá declinar os convites para ser professor da Faculdade de Direito de Lisboa, assim como professor da Faculdade de Letras do Porto. A sua obra é bastante plural, possui obras de teor político, económico, filosófico, para além disto, como publicista produziu inúmeros artigos<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> Cf. TEIXEIRA, António Braz – Teles (Basílio). In *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia: 5*. Dir. Roque Cabral [et al.]. Lisboa\São Paulo: Verbo, 1992, col. 50-53.

## 1. Da questão do mal à questão de Deus

Atendendo à obra de Basílio, podemos observar que o tema do mal é estudado, com maior desenvolvimento, na sua obra *O livro de Job com a sua Explicação prévia e Estudo*<sup>110</sup>. Nesta obra, o autor pretende traduzir o livro de Job para português a partir da tradução da vulgata<sup>111</sup>. Estamos perante uma tradução de tradução. Contudo, esse não será o nosso objecto de estudo. Antes pelo contrário, o objecto de análise será aquilo que antecede e segue a tradução. Note-se ainda, que o texto que se segue à tradução tem alguns cortes de texto simbolizado pelo uso de reticências<sup>112</sup>, que faz antever o desejo do autor em completar este seu texto *a posteriori*.

Segundo Afonso Rocha, de forma diferente a Sampaio Bruno, a questão do mal não será para Basílio o ponto de partida do seu filosofar, mas antes a razão pela qual ficará nos anais da história do pensamento português<sup>113</sup>. A sua reflexão sobre a questão do mal não se apresenta como um verdadeiro discurso filosófico, ou seja, o autor do *livro de Job* apresenta claramente a enunciação da sua tese filosófica quando no início do livro classifica o livro de Job de «*epopeia do infortúnio*»<sup>114</sup> e seguidamente reflete: «*os áridos raciocínios que o*

---

<sup>110</sup> O autor apresenta neste livro uma tradução do livro de Job realizada por si, a partir da Vulgata. Porém, apresenta no início uma breve introdução ao livro (Cf. TELLES, Bazilio – *O livro de Job: tradução em verso (com um estudo sobre o poema)*. Porto: Lello & Irmão, 1912, p. VII-XI.), e no fim apresenta um estudo acerca desta matéria (Cf. TELLES – *O livro de Job*, p. 177-214.). Não obstante, no *Prometheu Agrilhado* (TELLES, Bazilio – *Prometheu agrilhado: Tradução (com um estudo a propósito da tragédia)*. Porto: Lello & Irmão, 1914.) a questão do Mal não está ausente, no entanto pensamos não ser o ponto principal desta obra, tratando-se de um apontamento. Para além disso, a referência à questão do Mal é no contexto do confronto entre o espírito judaico e helénico (essa questão será afluída mais à frente), em que Job representaria o espírito judaico e o prometeu agrilhado o espírito helénico. Para além disso, o grosso da obra é constituído por estudos dedicados à ciência helénica e à ciência moderna. Todavia, o sumo da questão do mal encontra-se no *Livro de Job*.

<sup>111</sup> Constatamos esse facto pelo próprio índice do livro. (Cf. TELLES – *O livro de Job*, p. V-VI). Porém, não sabemos qual foi o texto latino utilizado, nem sabemos qual a razão que presidiu à tradução. Todavia, podemos perguntar se foi motivada por uma deficiente tradução portuguesa.

<sup>112</sup> Cf. TELLES – *O livro de Job*, p. 177; 191; 212.

<sup>113</sup> Ou seja, não será pela sua actuação no âmbito político-económico, nem pelas suas reflexões filosóficas acerca do Prometeu, dos filósofos pré-socráticos, ou pela sua obra *Sciência e o Atomismo*. Mas, antes pela sua reflexão acerca da questão do mal, de Deus e da religião. (Cf. ROCHA – *Natureza, Razão e Mistério*, p. 120-121.176.) Por outro lado, Braz Teixeira discorda desta opinião, afirmando que o Mal é o ponto de partida do seu filosofar. (Cf. TEIXEIRA, António Braz – *O Pensamento Filosófico de Basílio Teles*. In NATÁRIO, Maria Celeste, coord. – *Os 150 anos do nascimento de Basílio Teles*. Porto: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p.11.) Pedro Martins argumenta afirmando que a questão do mal não é o início do seu filosofar, nem é a parte mais importante da sua reflexão filosófica, destacando, antes, o estudo sobre as noções basilares da ciência moderna. (Cf. MARTINS, Pedro Miguel de Páscoa Santos - *Basílio Teles (1856-1923): As faces de Jano na modernidade*. Dissertação de Doutoramento em Filosofia orientada pelo Professor Doutor Fernando José de Almeida Catroga e apresentada na Universidade do Minho em 2007. Texto policopiado, p. 172-173.).

<sup>114</sup> TELES – *O livro de Job*, p. VIII.

*traductor vae lentamente alinhando no papel, absediado pelo facto de que o mal é incompreensível, derrogação desconcertante à coherencia harmoniosa que a intuição e a razão humanas se obstinaram sempre em attribuir á natureza»<sup>115</sup>. Estamos perante aquilo que seria «uma primeira parte de uma obra philosophica que vínhamos delineando in mente, há uns pouco d'anos»<sup>116</sup>. Na opinião de Gama, nesta obra, no *Prometeu Agrilhado* e na *Questão Religiosa*, Basílio expõe de forma não sistemática vários aspectos filosóficos que fariam parte dessa tal reflexão ordenada, que ficara por fazer<sup>117</sup>. Deste modo, ainda segundo Gama, a tese da reflexão de Basílio não é analisada filosoficamente, mas apenas contextualizada histórica e culturalmente, salvaguardando que num futuro a ciência responderia a esta questão. Alguns frutos desta sua reflexão seriam o contraponto que Basílio estabelece entre a Religião e a Ciência, melhor dizendo, entre o espírito judaico e o espírito greco-romano, com a consequente afirmação que o verdadeiro espírito europeu foi subvertido pela invasão do transcendentalismo semita e pela afirmação da superioridade do espírito helénico relativamente ao semita<sup>118</sup>.*

Esta questão tem uma relação bastante larga com a sua infância e adolescência. O autor portuense não faz por esconder as suas raízes católicas: «*foi educado na religião catholica pela mais terna e a mais sinceramente piedosa das mães*»<sup>119</sup>. Também não esconde o papel importante de consolo que ela desempenhou no início da sua vida: «*foi a crença o sacrário onde o seu desgosto se pôde acolher e dissipar [...] foi essa sombra querida o regaço onde pôde reclinar a fronte fatigada*»<sup>120</sup>. Todavia, esta sua religiosidade esvaiu-se por volta dos seus dezasseis anos, com o despertar da sua inteligência crítica<sup>121</sup> - «*só depois d'uma lucta, concentrada e contínua, que se prolongou bastantes mezes. Perdeu-a*»<sup>122</sup>. A este propósito, embora não podendo situar cronologicamente o contacto de Basílio com estes autores, não podemos negar o influxo de leituras como de Strauss e de Renan para uma nova atitude perante o facto religioso:

---

<sup>115</sup> TELLES – *O livro de Job*, p. IX.

<sup>116</sup> TELLES – *O livro de Job*, p. VIII.

<sup>117</sup> Cf. GAMA, José – Basílio Teles e o mal incompreensível. In *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos 1850-1950*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa Centro Regional do Porto\Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, vol. 2, p. 69.

<sup>118</sup> Cf. GAMA – Basílio Teles e o mal incompreensível, p. 69.

<sup>119</sup> TELES – *O livro de Job*, p. 177.

<sup>120</sup> TELLES – *O livro de Job*, p. 177.

<sup>121</sup> Cf. TELLES – *O livro de Job*, p. 177-178.

<sup>122</sup> TELLES – *O livro de Job*, p. 178.

«O conhecimento dos trabalhos exegeticos da escola de Francfort sobre os Evangelhos synopticos, as Espistolos e os Actos dos apóstolos, e cuja consagração e divulgação no mundo culto se devem principalmente à “Vida de Jesus” de Strauss, assim como dos trabalhos concorrentes de Renan sobre as “Origens do Christianismo”, constitui a primeira e mais funda brecha aberta pela erudição moderna no edifício da nossa fé religiosa»<sup>123</sup>.

Somente restou a impossibilidade de aceitar qualquer credo que seja e um duplo sentimento, a saber: 1) a admiração profunda pela natureza; 2) a simpatia involuntária pelos homens<sup>124</sup>. Assim, na análise de Braz Teixeira, o primeiro funda-se:

«[na] sua constante preocupação com o enigma do universo e o pendor marcadamente cosmológico do seu pensamento, do segundo, que o arrasta, espontânea e irresistivelmente, para o lado dos perseguidos e dos que sofrem, deriva o seu interesse pelas questões económico-sociais<sup>125</sup>»<sup>126</sup>.

É exactamente neste sentimento humanista que Basílio coloca o problema do mal:

«A par d’essa inclinação, espontanea e irresistivel, que o levava a pôr-se ao lado dos perseguidos e dos que sofrem, fosse qual fosse, de resto, o motivo da perseguição e do sofrimento, uma segunda existia, mais poderosa porventura, equilibrando ou subordinando a influencia da primeira. Consistia ela na consciencia muito viva da sua personalidade moral [...] de não humilhar nem consentir que humilhassem, e de ser equitativo e justo para com todos, sem excluir adversarios.»<sup>127</sup>.

O que faz despoletar a questão do mal, em Basílio, é, em primeiro lugar, esta sua tendência humanista, mas também, e sem menos importância, a constatação da presença real do mal “na natureza e no homem”<sup>128</sup>, sem contudo a poder explicar, nem encontrando explicação razoável nas crenças religiosas existentes ou nas ideias<sup>129</sup>. Basílio mostra, com exemplos tipo, que o mal tem uma existência real e concreta. Perante o caso de um pai que bate violentamente numa filha, por simplesmente esta ter desrespeitado uma mulher casada que traía o marido com o seu pai, Basílio interroga-se acerca da razão que esteja

---

<sup>123</sup> TELLES, Bazilio – *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro: Esboço d’Historia Politica*. Porto: Lello & Irmão, 1905.

<sup>124</sup> Cf. TELES – *O livro de Job*, p. 178.

<sup>125</sup> Note-se a vasta intervenção de Basílio no campo sociopolítico, quer pela sua intervenção política no movimento republicano, na revolução falhada do 31 de Janeiro de 1891, quer pela sua vasta obra económica, política, histórica e literária, do qual destacamos: *O problema agrícola*, 1899, *Estudos Históricos e Económicos*, 1901, *Introdução ao Problema do Trabalho Nacional*, 1902, *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro*, 1905, *Figuras Portuguesas*, 1961, e *Memórias Políticas*, 1969. (Cf. TEIXEIRA – Teles (Basílio), vol. 5, p. 50-53.).

<sup>126</sup> TEIXEIRA, António Braz – O ateísmo ético e cientista de Basílio Teles. *Teoremas de Filosofia*. Porto. 5 (2002) 18.

<sup>127</sup> TELES – *O livro de Job*, p. 179

<sup>128</sup> TELLES – *O livro de Job*, p. 180.

<sup>129</sup> Cf. TELLES – *O livro de Job*, p. 180.

subjacente a este acto. Terá sido em prol da selecção natural e da luta da vida? Como é que um Deus bom e justo permite tal acto? Ou terá sido em nome da necessidade moral do sofrimento? Que culpa tem a criança? Como é que um ser desprotegido pode ser alvo de tanto sofrimento? Basílio adianta um outro exemplo. Sobre uma criança de sete anos que tinha chegado à Escola Médica do Porto para ser autopsiada. Ora, o corpo desta pequena rapariga estava coberto de feridas, o exame viera a revelar que esta tinha sido alvo de maus tratos severos por parte de sua mãe, que tinham culminado com a sua morte. A mãe dessa criança foi presa, interrogada, depois liberta. Face a isto, imediatamente somos levados a experimentar sentimentos de injustiça e de revolta, diz Basílio<sup>130</sup>.

Basílio faz eco disso mesmo colocando a sua atenção em Deus. Se num ponto inicial da argumentação, não colocarmos em causa a existência de Deus, mas admitindo essa mesma existência, qual a razão por detrás deste sofrimento? Mesmo se existir algum mistério por detrás do sofrimento do inocente, esse mesmo mistério deve ser repellido pelo crente. Pois, Basílio vê em Deus os atributos da bondade, onisciência e da onipotência. Se o Deus criador do mundo e da humanidade pode interferir de forma directa no curso da história, deveria poder evitar a existência do mal, assim como o sofrimento do inocente. Deste modo, surge claramente a razão para que a existência de Deus deva ser repelida pelo próprio crente, ou pelo menos essa imagem de um Deus bondoso, onisciente e onipotente: face à incompatibilidade do sofrimento do inocente com a existência de um Deus com tais atributos. Basílio coloca a tónica do seu discurso na essência de Deus, e não na existência.

*«Se Deus tudo previu e dispoz tudo, se tudo sabe e tudo pode, essa acuidade infinita de visão, essa energia illimitada de Poder não s'exerceram, nem exercem no sentido d'assegurar aos homens bem-estar e paz d'espírito. [Se o homem entra] no plano d'alguma perfeição geométrica ou mecânica, com engrenagem imprescindível, ficaram, com certeza, fóra da compaixão e da bondade d'essa entidade suprema que o concebeu e executou [...] sendo-lhe por igual indiferente a ira feroz do verdugo e o doloroso gemido da victima»<sup>131</sup>.*

Só assim, de forma irónica, é que Basílio consegue enquadrar a ideia de Deus e a realidade do mal, fazendo de Deus, um ser malévolos, que não quer o bem do homem, mas o mergulha num mundo excluído de compaixão e de bondade. Por outras palavras, Basílio anula os tradicionais atributos cristãos de Deus, a saber: justiça, misericórdia, bondade,

---

<sup>130</sup> Cf. TELLES – *O livro de Job*, p. 181-183.

<sup>131</sup> TELLES – *O livro de Job*, p. 184.

omnipotência e onisciência<sup>132</sup>. Basílio desmarca-se, por completo, do optimismo ético de Antero de Quental «*para quem “o drama do ser termina libertação final pelo bem”*»<sup>133</sup>, afirmando que: «*o Universo não evolve para um destino ethico [...] para um fim superior de belleza moral, de santidade*»<sup>134</sup>.

Dada esta reflexão de Basílio, que, na lógica do seu autor, sugere de forma clara a incompatibilidade entre a existência de Deus (bom, justo, misericordioso, onipotente e onisciente) e a realidade tangente do mal, Basílio questiona e analisa a linha de argumentação seguida pela Igreja Católica. Basílio define Roma como: «*uma igreja com doutrinas e ceremonias e um clero com uma disciplina e um chefe, mantendo sem reбуço pretensões a serem o orgão unico do verbo e da vontade de Deus*»<sup>135</sup>. Ainda a favor da sua importância, acrescenta: «*e não foi certamente uma razão pueril, nem um erro crasso [...] da ignorancia dos seculos que fizeram d’um homem e d’uma cidade o mais formidavel poder que tenha jamais governado os povos*»<sup>136</sup>. Estamos perante uma instituição com uma larga história que merece respeito. Mas, apesar de todo o peso que possui e retém, o que responde ao homem coetâneo de Basílio, que a questiona sobre a existência do mal e de um Deus justo, bom, onipotente, onisciente e misericordioso: «*Mysterio, recônditos desígnios da Providencia, veredas insondáveis da Sabedoria divina*»<sup>137</sup>. Basílio não questiona a religião de sua mãe de forma ligeira. A Igreja, acusa Basílio, tenta adormecer estas suas interrogações «*com a seductora promessa d’uma compensação além da morte*»<sup>138</sup>. Assim, para Basílio, a resposta católica manifesta-se impotente, tal como o seu Deus, perante a

---

<sup>132</sup> Basílio não consegue compatibilizar a existência de um Deus justo, bom, misericordioso, onipotente, onisciente com a presença do mal. Contudo, importa salientar qual o sentido destes atributos para o pensador portuense. Ora, Basílio não equaciona a crença na vida para além da morte, portanto a justiça de Deus deveria ser sentida neste plano da realidade. A justiça é entendida de modo retribucionista. De forma semelhante, a onipotência de Deus, não é vista a partir da onipotência do amor, mas é entendida simplesmente como a possibilidade de fazer tudo. Não negamos essa faculdade divina, mas negamos esse entendimento simplista (quase matemático), que excluiu a dimensão do mistério. Esta é sem dúvida alguma uma das grandes questões para a teodiceia. O atributo da onisciência é entendido como o conhecimento de tudo. Para Basílio o problema deste atributo não reside em si mesmo, mas está no relacionamento com os outros. Deus se tudo sabe, deveria poder terminar com os casos de injustiça, ou não acaba, porque não sabe tudo, e assim não conhece todos esses casos de mal? Não obstante, Basílio entende estes atributos de forma interligada, não de forma separada. A questão da bondade de Deus e da misericórdia inter-relacionam-se com estes. Em suma, Basílio, sem o mencionar, desemboca no dilema de Epicuro. Para Basílio, a “resolução” do dilema passará pela afirmação de uma religião imanentista. (Esta questão será desenvolvida mais à frente).

<sup>133</sup> TEIXEIRA – O ateísmo ético e cienticista de Basílio Teles, p. 18.

<sup>134</sup> TELES – *O livro de Job*, p. 184.

<sup>135</sup> TELLES – *O livro de Job*, p. 185.

<sup>136</sup> TELLES – *O livro de Job*, p. 186.

<sup>137</sup> TELLES – *O livro de Job*, p. 186.

<sup>138</sup> TELLES – *O livro de Job*, p. 186.

atrocidade do sofrimento de «*milhares de vítimas, pequeninas, indefensas, inocentes, totalmente ignorantes ainda do que sejam o peccado e o mal*»<sup>139</sup>. Da resposta da Igreja Católica esperava-se mais, muito mais, pela sua história, por todo o peso que ela tem, mas, tal como o seu Deus, revela-se «*impotente ou cúmplice nas atrocidades que todos os dias lançam uma nódoa repulsiva e indelével nos esplendores da civilização, que tanto se orgulha o europeu*»<sup>140</sup>. A função do incrédulo, imbuído do espírito científico, era interrogar de forma sagaz esta Igreja, bastiã de superstições e preconceitos, de a demolir<sup>141</sup>.

Acusa o Papado de ter, em quinze séculos, influenciado as consciências numa crença num Deus que vigia o homem, na existência de um inferno e de um paraíso para toda a eternidade. Sendo assim, resta a Basílio dizer que se o Papa é representante de alguém, só poderá ser de um «*Deus sarcasta e desprezador, de temperamento cruel e jovial*»<sup>142</sup>. É um Deus ambíguo. Basílio destitui o papado de toda a sua credibilidade, afirma inclusive que Roma, desde a Reforma, ficou despida de qualquer pretensão transcendental, restando-lhe um papel secular. Ainda acerca do papado, Basílio cita o famoso escritor russo Dostoiewsky: «*Se o terrível Espirito que arrebateu Jesus para o deserto [...] tiver d'encarnar algum dia n'um papa, será decerto n'uma figura esphyngica e deliberada, como essa, que resolva occultar a sua immensa desolação interior e realizar friamente o seu plano*»<sup>143</sup>. Por fim, Basílio termina afirmando que foi a moral, a religião, que matou Deus, mas reiterando que a ciência o vingará<sup>144</sup>.

Basílio alarga esta reflexão aos livres pensadores do seu tempo, que pelo desinteresse manifestado pela questão religiosa, se unem aos padres, tornando-se seus irmãos. Pois, não conseguem responder à questão desconcertante da existência humana: desconcertados, angustiados, perdem «*toda a fê em si e n'um destino superior*»<sup>145</sup>. Sentencia Basílio: «*a sciencia e a religião, em summa, ameaçam dissolver-se no mesmo cepticismo árido e no mesmo sombrio desespero*»<sup>146</sup>. Note-se que Basílio não condena

---

<sup>139</sup> TELLES – *O livro de Job*, p. 186.

<sup>140</sup> TELLES – *O livro de Job*, p. 186.

<sup>141</sup> TELLES – *O livro de Job*, p. 187.

<sup>142</sup> Cf. TELLES – *O livro de Job*, p. 189.

<sup>143</sup> TELLES – *O livro de Job*, p. 190-191.

<sup>144</sup> Cf. TELLES – *O livro de Job*, p. 191. O pensador portuense sintetiza aqui a questão religiosa: Basílio nega o fundamento da religião, de Deus a partir da moral, mas afirma a sua possibilidade com bases na ciência, na razão.

<sup>145</sup> TELLES – *O livro de Job*, p. 187.

<sup>146</sup> TELLES – *O livro de Job*, p. 188.

somente a religião por este desinteresse, mas acusa igualmente a ciência disso mesmo, pelo menos no rumo que estaria a tomar. Vislumbra-se, em Basílio, a necessidade de um novo alento tanto para a ciência como para a religião.

No fundo, Basílio acusa a teologia do início do século por ser «*demasiada metafísica e soteriológica, que dava respostas demasiado fáceis, mas que não fazia justiça às dificuldades das grandes questões da teodiceia, ou se se quiser da antropodiceia*»<sup>147</sup>. É filho do seu tempo: «*permanece fechado numa concepção positivista da verdade*»<sup>148</sup>. Ainda assim, José Carlos Carvalho acrescenta que Basílio é um precursor na reflexão que se fará depois de Auschwitz, ao tentar pensar Deus depois desse acontecimento trágico para a história da humanidade: como articular Deus com o *mysterium iniquitatis*?<sup>149</sup>. Basílio tem uma dificuldade enorme em enquadrar esta questão, que o leva a uma posição religiosa algo complexa. Em primeiro lugar, argumenta Carvalho, Basílio não quer atribuir a Deus a autoria do mal ao jeito de Leibniz, mas a evolução da humanidade não poderia ser responsável pelo sofrimento do inocente, ou seja, sacrificar uns por outros<sup>150</sup>. Deste modo, Basílio, adoptando a via das teodiceias tradicionais, tenta explicar o mal na ordem da natureza<sup>151</sup>.

Em suma, para Basílio Teles o mal é incompreensível, ontologicamente fatal, não é um acidente (na medida em que é algo não raro<sup>152</sup>), está presente no mundo, sem que tenha a sua causa no homem. Para além disso, a presença real e concreta do mal inviabiliza a existência de um Deus bom, justo, misericordioso, onisciente e onipotente. Deste modo, se aplicássemos a distinção clássica entre mal moral, metafísico e físico à concepção de Basílio, o mal metafísico seria a realidade ontologicamente fatal e inelutável do mal presente no mundo, mas sem ter origem no homem. Assim, o mal moral não esgota a causalidade do

---

<sup>147</sup> CARVALHO, José Carlos – A problemática do mal no comentário de Basílio Teles ao Livro de Job. In *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa Centro Regional do Porto\Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, vol. 2, p. 95.

<sup>148</sup> CARVALHO – A problemática do mal no comentário de Basílio Teles ao Livro de Job, vol. 2, p. 97.

<sup>149</sup> Cf. CARVALHO – A problemática do mal no comentário de Basílio Teles ao Livro de Job, vol. 2, p. 95.

<sup>150</sup> Cf. CARVALHO – A problemática do mal no comentário de Basílio Teles ao Livro de Job, vol. 2, p. 96. «*haverá um sábio, tão destituído de senso commum e de justiça, que se atreva a garantir que a humanidade obteve um lucro positivo com o sofrimento imposto a uma crença inconsciente, ou antes, digna de respeito pela sua instintiva repugnância em lisongear uma criatura inferior?*» (TELES – *O livro de Job*, p. 181.).

<sup>151</sup> Cf. CARVALHO – A problemática do mal no comentário de Basílio Teles ao Livro de Job, vol. 2, p. 96.

<sup>152</sup> «*Se a desgraça, ou torturas de coração ou sofrimentos do corpo, constituísse accidente, fortuito e raro, e em todo caso sempre reductivel a culpas e desmandos de responsabilidade pessoal, talvez não valesse a pena com efeito, nem fosse legitimo e correcto argumentoar com excepções e com actos de iniciativa própria contra a excellencia, geral e fundamental, da vida humana. Sendo, porém, justamente o contrario d'isso que sucede. [...] o espectáculo incomprehensivel da reprodução interminável das mesmas dôres immerecidas e dos mesmos atentados impunes.*». (TELES – *O livro de Job*, p. 185.).

mal. O mal encontra-se ao nível ontológico e para além disso é uma fatalidade, por isso o homem não tem, neste sentido, responsabilidade pelo mal que comete. Por outras palavras, não é o homem que introduz o mal no mundo. Por fim, o mal físico existe, enquanto dor, sofrimento do justo. Sendo este último, aquele que despoleta esta questão em Basílio<sup>153</sup>.

## 2. A questão de Deus

É principalmente na obra *A questão religiosa*<sup>154</sup> que Basílio Teles abordará as relações entre a ciência e a religião, crença religiosa e conhecimento, de forma semelhante ao que Sampaio Bruno tinha feito seis anos antes<sup>155</sup>.

A questão religiosa em Basílio é concebida como um conflito entre a ciência e a religião, sendo a religião do foro transcendental, enquanto a ciência pertence ao âmbito do imanente. A religião busca as suas raízes na cultura semita-judaica, a ciência funda-se na Grécia<sup>156</sup>. Assim, no pensamento de Basílio é evidente que a primeira se funda «*numa cega submissão do crente a uma lei indemonstravel e a uma Entidade incomprehensível*»<sup>157</sup>. Porém, o imanentismo «*implica sempre conhecimento e soluções racionais, a conformidade livre e consciente do homem*»<sup>158</sup>. Deste modo, se estabelece a questão religiosa em Basílio, como uma oposição entre religião e ciência, fruto de uma «*sobreposição e/ou substituição do imanentismo e/ou da cultura grega pela «transcendentalismo» e/ou pelo judeo-cristianismo*»<sup>159</sup>. Verdadeiramente o mundo greco-romano não conheceu uma questão religiosa, mas quem a introduziu foi o mundo judaico<sup>160</sup>.

Basílio Teles conota o judeo-cristianismo com o sentimento, por oposição à razão, que nasce de uma raça pouco dotada para os raciocínios abstractos, qualificando-a nos seguintes termos:

---

<sup>153</sup> Cf. ROCHA – *Natureza, Razão e Mistério*, p. 121-122; Cf. TELES – *O livro de Job*, p. 180, 185, 191.

<sup>154</sup> TELES, Basílio – *A questão religiosa*. Porto: Livraria Moreira, 1913.

<sup>155</sup> Cf. TEIXEIRA – *O Pensamento Filosófico de Basílio Teles*, p.17.

<sup>156</sup> Cf. TELES – *A questão religiosa*, p. 9-28.

<sup>157</sup> ROCHA – *Natureza, Razão e Mistério*, p. 126.

<sup>158</sup> ROCHA – *Natureza, Razão e Mistério*, p. 126.

<sup>159</sup> ROCHA – *Natureza, Razão e Mistério*, p. 127.

<sup>160</sup> Cf. TELES – *A questão religiosa*, p. 3.

*«uma raça d’homens, originariamente mal dotada para uma estricte representação intellectual do mundo exterior, mal disposta para as crenças jurídico-políticas, mal servida pelo seu instrumento glottico para os racínios abstractos, na qual o carácter enérgico, desde séculos modelado pelo deserto e o nomadismo, desconhece as complicações e as gradações que lhe imprimem as populosas cidades e as paizagens opulentas»<sup>161</sup>.*

Analisando esta relação em termos histórico-culturais, Basílio defende que a origem do “sucesso” da grande expansão do cristianismo/catolicismo se deve não ao transcendentalismo, ao monoteísmo, ou à moral, antes pelo contrário, é ao próprio imanentismo. Isto é, graças a toda uma série de atributos herdados do mundo greco-romano (tais como, a organização jurídico-política, a arte e a filosofia), é que foi possível ao Cristianismo e ao catolicismo aspirarem a dominar a Europa<sup>162</sup>. Afonso Rocha sintetiza em três pontos a razão do Cristianismo e do Catolicismo terem triunfado na Europa e no ocidente<sup>163</sup>:

1. A grande expansão do judeo-cristianismo só foi possível, uma vez que a Grécia estava num período de decadência, e o estado romano estava moralmente corrupto e enfraquecido;
2. O cristianismo foi abraçado pelas classes europeias mais baixas, e deveria ser repellido pelas classes mais instruídas, ou a ciência acabaria por abraçá-lo;
3. O resultado do Cristianismo foi na sua grande maior parte uma geração de escravos submissos.

Mas, Basílio não se limita a abordar esta questão apenas em termos histórico-culturais, mas fala igualmente em termos de superioridade e de autonomia no que concerne à verdade e ao conhecimento. Por um lado, a religião sempre se sentiu incompatível com a ciência, uma vez que a religião pressupõe que a ciência lhe negue o seu valor transcendental<sup>164</sup>. Pois, por um lado, para a religião *«as faculdades do homem são insufficientes para apprehender, e portanto definir e exprimir a totalidade do mundo, ainda que só restricto, dos phenómenos»<sup>165</sup>*. À ciência só lhe caberia o lugar de *ancilla*. Por outro lado, a ciência: *«é uma construção, uma criação pura do espírito, para quem só existem*

---

<sup>161</sup> TELES – *O livro de Job*, p. 213.

<sup>162</sup> Cf. TELES – *A questão religiosa*, p. 11.

<sup>163</sup> Cf. ROCHA – *Natureza, Razão e Mistério*, p. 132.

<sup>164</sup> Cf. ROCHA – *Natureza, Razão e Mistério*, p. 133-134.

<sup>165</sup> TELES – *A questão religiosa*, p. 44.

*factos, seja qual for o terreno»*<sup>166</sup>. De facto, em Basílio, «*a Ciência não [... tem] fronteiras demarcáveis a priori. O seu campo é tudo o que seja inteligível*»<sup>167</sup>. A ciência assume um lugar de destaque, fazendo jus ao seu positivismo idealista, de que nos fala José Gama<sup>168</sup>.

Consequentemente, a religião, destituída de qualquer fundo transcendental, fica reduzida a uma moral, onde Jesus não passará de um símbolo moral. Ou seja, a religião e “deus” nascem da incapacidade do homem em conviver com o mal e o sofrimento, daí que este procure uma segurança exterior<sup>169</sup>.

Contudo, «*Basílio pura e simplesmente advoga a “extinção” ou o “desaparecimento” de Deus e/ou da religião da sociedade, em prol da canonização da “Ciência” e/ou do “pensamento científico”?*»<sup>170</sup>. Parece certo, que para Basílio Teles a religião e Deus, da forma como o cristianismo/catolicismo assim entendem, está fora de questão - «*Querem o christianismo, o catholicismo particularmente, viver, - se alguma vida lhe será ainda possível? Sacudam de si quaesquer pretenções transcendentaes; humanisem-se; immanentisem-se*»<sup>171</sup>. Assim, abre-se espaço para uma eliminação de Deus\transcendente da sociedade? Não necessariamente. Basílio abre espaço para uma religião com um pressuposto imanentista. Isto é, Basílio não defende uma extinção do judeo-cristianismo, mas quer que ele se transforme ou renove com um novo pressuposto, ou seja, o imanentismo<sup>172</sup>, uma vez que «*para o autor do Porto, a “fé religiosa” não é, ontoteologicamente, incompatível com a racionalidade “científica”*»<sup>173</sup>.

Todavia, a questão da orientação religiosa de Basílio não está resolvida. É ateu? Existem opiniões contraditórias que passaremos de seguida a expor. Segundo Afonso Rocha,

---

<sup>166</sup> TELES – *A questão religiosa*, p. 32.

<sup>167</sup> TELES – *A questão religiosa*, p. 43.

<sup>168</sup> Cf. GAMA – Basílio Teles e o mal incompreensível, vol. 2, p. 74.

<sup>169</sup> Cf. TEIXEIRA – *O Pensamento Filosófico de Basílio Teles*, p.18; Cf. TELES – *A questão religiosa*, p. 58.

<sup>170</sup> ROCHA – *Natureza, Razão e Mistério*, p. 143.

<sup>171</sup> TELES – *A questão religiosa*, p. 23.

<sup>172</sup> Basílio Teles fala longamente na sua obra *A questão religiosa* na necessidade de imanentizar o transcendente, retirando-lhe o seu abstracto, reduzindo-o simplesmente ao plano das ciências positivas. Ora, é de todo interesse ver a intuição de Arnaldo Pinho sobre esta mesma necessidade de imanentizar o transcendente. Diz Arnaldo Pinho: «*Sabe o que é que custa aos crentes, Zé Rodrigues? O que custa aos crentes é imanentizar a transcendência. Esse é, talvez, o grande problema dos crentes: colocar a transcendência na imanência. E o que é difícil aos descrentes é passar da imanência à transcendência. Esse nó da encarnação é um nó muito difícil de desatar*» (PINHO, Arnaldo de – Entrevista «Sou um personagem do Velho Testamento». José Rodrigues e a Arte Sacra. *Humanística e Teologia*. Porto. 33:1 (2012) 21.). Arnaldo de Pinho, nesta intuição, coloca-se no “canto oposto” frente a Basílio. Arnaldo de Pinho não fala em retirar aquilo que caracteriza o âmago da fé cristã, a crença no transcendente. Mas, colocar isso no imanente. Ou seja, é o mistério da encarnação, colocar o transcendente no imanente.

<sup>173</sup> ROCHA – *Natureza, Razão e Mistério*, p. 153.

Basílio Teles não defende o ateísmo, antes pelo contrário, defende uma religião imanentista e não transcendentalista. Por outras palavras, Basílio ao constatar a existência ontológica e necessária do mal, ao defender a sua teoria sobre a ciência e ao querer tornar possível a afirmação de Deus, do mal e da ciência, afirma que um Deus justo, misericordioso e bom e pessoal tal como o judeo-cristianismo defende não é possível, porque logicamente ininteligível. Assim, postula a existência do ser supremo e/ou um deus não pessoal. Mas, esta divindade concebida a partir do imanentismo, ou seja, concebido num plano positivista da realidade, de certo não possui todos os atributos do Deus cristão, a saber: pessoal, onipotente, bom, justo e misericordioso, resume Afonso Rocha:

*«E, portanto, a ser assim, não fará sentido afirmar que Basílio nega a afirmação de «Deus», ou que ele caiu no ateísmo por causa do mal, mas antes que Basílio, por força da existência ontológica e necessária do Mal e por força da sua concepção sobre a Ciência, se vê confrontado com ter de considerar, por um lado, que a concepção de Deus à luz da perspectiva judaico-cristã ou «transcendentalista» não é possível, porque ininteligível e/ou absurda, e, por outro lado, que a teoria do «immanentismo» é adequada para a concepção de «Deus», porque ela não só se reveste de inteligibilidade, como, sem «contestar a ninguém a realidade do Sêr supremo, ou melhor, determinar o contheudo positivo d'essa ideia»<sup>174</sup>.*

No entanto, permanece a seguinte questão: qual é o papel desta divindade no pensamento de Basílio? Ou seja, qual a função desta divindade com um fundamento imanentista? Porque é que simplesmente Basílio não ousou professar o ateísmo? A principal razão do teísmo de Basílio está na não superação absoluta do transcendentalismo. Aqui reside igualmente a função.

José Gama apresenta esta questão de uma forma diferente de Afonso Rocha. Gama não admite a possibilidade de haver em Basílio uma ideia deísta, pois para ele, Basílio colocando a questão do mal e dada a incompatibilidade com a questão de Deus (bom, justo, onisciente e onipotente), cai num ateísmo. Acrescentando ainda que Basílio defende que mesmo, se no futuro a questão do mal vier a ser resolvida, será certamente pela ciência e não pela religião<sup>175</sup>. Celeste Natário (é próxima da concepção de Gama) defende igualmente o ateísmo de Basílio, derivado da busca da harmonização entre a existência de Deus e o mal,

---

<sup>174</sup> ROCHA – *Natureza, Razão e Mistério*, p. 145, nota de rodapé 76.

<sup>175</sup> Cf. GAMA – *Basílio Teles e o mal incompreensível*, vol. 2, p. 70-76.

como o mal existe, não encontrado explicação para ele, Basílio é levado ao ateísmo, acabando por exaltar o homem de forma prometaica<sup>176</sup>.

António Braz Teixeira utiliza uma linha de argumentação diferente. Braz Teixeira defende o positivismo idealista de Basílio. No qual, é através das sensações que o mundo fenomenal se nos manifesta, porém são as ideias e os princípios a quem se deve a construção da unidade daquilo que as sensações nos comunicam. Formula-se, então, uma visão puramente intelectual da realidade. Aqui, o existente é sinónimo de inteligível e de cognoscível. Ou seja, a razão humana é o limite do conhecimento, nada pode existir para além dela. Neste sistema, é impossível existir algo que seja simultaneamente incompreensível e real. Nega toda e qualquer metafísica, negando assim o mistério e a possibilidade de existência de Deus<sup>177</sup>. Consequentemente com esta afirmação, Braz Teixeira classifica o sistema de Basílio de monismo dinâmico, no qual se crê «*num Universo incriado e imperecível, único e uno na matéria que o constitui e na força que o anima*»<sup>178</sup>. Não obstante, não deixa de referir a estreita ligação entre o mal e a negação de Deus<sup>179</sup>.

Note-se que estes autores divergem de Afonso Rocha num aspecto. Segundo este, Basílio não assume uma posição religiosa transcendentalista e ateia. Mas, sim imanentista. Por causa da tentativa de conciliar a religião, o mal e a ciência. No entanto, estes autores, ao contrário de Afonso Rocha, fazem depender em exclusivo a questão da existência de Deus da questão do mal. Conseguem-se vislumbrar o porquê destas conclusões diferentes, Basílio exige que a religião se coloque sob um novo fundamento: o imanentismo. Ora, a religião, neste sentido, é, para Basílio, um ideal ético<sup>180</sup>. Assim, Afonso Rocha vê aqui a possibilidade de um deísmo dentro dos limites da razão, enquanto Celeste Natário, Braz Teixeira e José Gama excluem a possibilidade da existência de um deísmo. Para além disso, Basílio n' *O livro de Job* não nega propriamente a existência de Deus, mas os seus atributos tradicionais. Posteriormente, na obra *A questão religiosa*, Basílio especificará o seu entendimento sobre a questão de Deus, sublinhando o seu carácter positivista. Assim, apenas no fim d' *A questão*

---

<sup>176</sup> Cf. NATÁRIO, Celeste – Basílio Teles: da crença num Deus onipotente à crença na onipotência da ciência. In NATÁRIO, Maria Celeste, coord. – *Os 150 anos do nascimento de Basílio Teles*. Porto: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007, p.35-36.

<sup>177</sup> Cf. TEIXEIRA – O Pensamento Filosófico de Basílio Teles, p.14.

<sup>178</sup> TEIXEIRA – O Pensamento Filosófico de Basílio Teles, p.19.

<sup>179</sup> TEIXEIRA – O ateísmo ético e cientista de Basílio Teles, p. 18.

<sup>180</sup> Cf. TEIXEIRA – O Pensamento Filosófico de Basílio Teles, p.18.

*religiosa* poder-se-á compreender a totalidade do alcance do pensamento Basiliano acerca da questão de Deus.

Por outro lado, José Carlos Carvalho defende que Basílio não nega em definitivo Deus, mas opta por uma solução deísta, mas não por um deísmo cristão<sup>181</sup>, uma vez que este mostra-se insuficiente para resolver a questão da teodiceia. Este deísmo de Basílio fundamenta-se essencialmente no facto de permanecerem insuperáveis a questão da transcendência e a questão do mal<sup>182</sup>. Basílio revela uma clara dificuldade em resolver as questões que a própria existência coloca, ou seja, não consegue «*integrar o horizonte de transcendência da vida humana*»<sup>183</sup>. Demonstrando o seu pendor positivista idealista e «*identificando com a ciência indutiva e empírica que tem o monopólio do cognoscível e do inteligível, e exclui tudo o que se situa no amplo domínio do incompreensível e do transcendental, do mistério e do icognoscível*»<sup>184</sup>. Em Basílio, Deus não poderia existir, pois se existisse teria que ser um Deus cínico, iníquo, cruel e imoral<sup>185</sup>. Basílio não quer terminar num ateísmo, mas no seu sistema a realidade fica reduzida àquilo que pode ser racionalizável, onde o pensador português faz depender Deus das «*aporias do real que não são humanamente compreensíveis e inteligíveis de forma plena e acabada*»<sup>186</sup>. Assim, a partir da conflitualidade entre a existência de Deus<sup>187</sup> e a moral, revelada e laica<sup>188</sup>, como a primeira não consegue resolver as problemáticas do mal e do sofrimento do inocente, só lhe

---

<sup>181</sup> Cf. TELES – *O livro de Job*, p. 186-190.

<sup>182</sup> Cf. CARVALHO – A problemática do mal no comentário de Basílio Teles ao Livro de Job, vol. 2, p. 97.

<sup>183</sup> CARVALHO – A problemática do mal no comentário de Basílio Teles ao Livro de Job, vol. 2p. 97.

<sup>184</sup> GAMA – Basílio Teles e o mal incompreensível, vol. 2, p. 74. A análise da corrente filosófica onde se insere Basílio, não é propriamente o alvo de estudo deste trabalho. Porém, pensamos ser importante salientar algumas opiniões acerca desta matéria. Miguel Real afirma que Basílio não é positivista, mas antes naturalista, embora sofra influência dessa corrente (Cf. REAL, Miguel – *O Pensamento Português Contemporâneo 1890-2010: O labirinto da Razão e a Fome de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011, p.244.) Por outro lado, Pedro Martins, na sua Tese de Doutoramento, (Basílio Teles (1856-1923): As faces de Jano na modernidade) faz uma longa dissertação concluindo «*que o pensamento de Basílio Teles se ancorou, matricialmente, numa forma heterodoxa de positivismo comtiano*» (MARTINS, - *Basílio Teles (1856-1923)*, p. 543.).

<sup>185</sup> Cf. CARVALHO – A problemática do mal no comentário de Basílio Teles ao Livro de Job, vol. 2, p. 97.

<sup>186</sup> CARVALHO – A problemática do mal no comentário de Basílio Teles ao Livro de Job, vol. 2 p. 99.

<sup>187</sup> Note-se que segundo José Carlos Carvalho esta opção trata-se, na verdade, de uma solução por defeito, isto é, devido à ideia tão sublime de Deus, é para Basílio totalmente incompatível a possibilidade da compaginação do problema do mal. Cf. CARVALHO – A problemática do mal no comentário de Basílio Teles ao Livro de Job, vol. 2, p. 101.

<sup>188</sup> Cf. CARVALHO – A problemática do mal no comentário de Basílio Teles ao Livro de Job, vol. 2, p. 100.

resta optar por uma moral laica e quando muito afirmar a existência «do Sêr supremo»<sup>189</sup>, mas enquanto «*contheudo positivo d'essa ideia*»<sup>190</sup>.

Em suma, como podemos ver, a questão religiosa em Basílio está rodeada de opiniões divergentes. O próprio pensamento de Basílio revela-se por vezes confuso pela sua dispersão e por não o ter sistematizado filosoficamente. No entanto, apesar desta divergência de opiniões, oferecemos a análise desta questão a partir da categoria de mistério e enigma, que iremos expor no ponto seguinte.

Por fim, fazemos nota de algumas incongruências no pensamento de Basílio. Braz Teixeira<sup>191</sup> acusa Basílio de deduzir a inexistência de Deus (transcendente), da existência do mal ou da inteligibilidade do universo. Basílio “salta” do plano racional e cognitivo para o plano do ser ou da realidade. Para além disso, Braz Teixeira acusa Basílio de ao reduzir o existente ao inteligível estar a ser incoerente, pois previamente:

«[Basílio] afirmou o relativismo do conhecimento humano e se admitiu que ele não esgota o real e apenas dele apreende o seu ser-para-nós e não a sua integral realidade, o que pareceria dever levar à conclusão de que, para além do ser inteligível, algo existe ou pode existir»<sup>192</sup>.

Por último, Braz Teixeira afirma que a ideia de Basílio de inteligibilidade do Universo não deixa de ser uma hipótese metafísica, como a metafísica que ele recusou<sup>193</sup>. Celeste Natário também salienta que o ateísmo, no qual Basílio cai, é inconsequente, por causa dos limites a que o homem fica sujeito. Basílio acaba por exagerar o papel da ciência. Ora, se Basílio “fecha as portas” à crença num Deus transcendente e onipotente e “sacraliza” a ciência, que proveito tira Basílio disto, se acaba por não conseguir solucionar o problema do mal?<sup>194</sup> Termina Celeste Natário: «*Mas não será essa crença na capacidade da ciência uma crença ainda mais ingénua do que a crença num Deus transcendente, onipotente e omnisciente? Fica a questão.*»<sup>195</sup>.

---

<sup>189</sup> TELES – *O livro de Job*, p. 183.

<sup>190</sup> TELES – *O livro de Job*, p. 183.

<sup>191</sup> Cf. TEIXEIRA – *O Pensamento Filosófico de Basílio Teles*, p.15.

<sup>192</sup> TEIXEIRA – *O Pensamento Filosófico de Basílio Teles*, p.15.

<sup>193</sup> Cf. TEIXEIRA – *O Pensamento Filosófico de Basílio Teles*, p.15.

<sup>194</sup> Cf. NATÁRIO – *Basílio Teles*, p.38.

<sup>195</sup> NATÁRIO – *Basílio Teles*, p.38.

### 3. Enigma ou Mistério

Consultando um dicionário de língua portuguesa, numa primeira aproximação aos termos, enigma é definido como uma «*descrição ambígua ou metafórica de uma coisa, para ser decifrada por outrem; advinha; coisa obscura e difícil de compreender*»<sup>196</sup>. Por outro lado, mistério é «*aquilo que tem causa oculta ou parece inexplicável; aquilo que é vago, incerto, incompreensível; enigma*»<sup>197</sup>. Assim, mistério é algo incompreensível, mas também é enigma, ou seja, algo que pode ser decifrado. Porém, não será este o significado que tomaremos para mistério e enigma.

Estas duas palavras, enigma e mistério, no discurso corrente do dia-a-dia, por vezes identificam-se tornando-se sinónimos. Contudo, elas encerram uma diferença bastante significativa. Eudoro de Sousa, professor universitário luso-brasileiro, possui um texto intitulado *Mistério e Enigma*<sup>198</sup>, no qual, faz uma análise muito pertinente acerca destes dois vocábulos.

Mistério, numa linguagem corrente, traduz-se por aquilo que se pode decifrar. Mas, esse significado é o de enigma, e não de mistério! Pois, - «*certo é que ninguém ousou decifrar mistérios, enquanto houve quem os celebrasse*»<sup>199</sup>. Para Eudoro de Sousa, o sentido de enigma é o de algo que se possa decifrar, enquanto mistério significa algo indecifrável. Portanto, o sentido de enigma foi apropriado pelo vocábulo mistério. Misterioso é algo que é indescritível, algo para o qual não possuímos palavras, mas não necessariamente uma limitação cognitiva. Na verdade, o homem conhece o mistério, reconhece a sua existência, porém não o sabe dizer na linguagem do não mistério. É aqui que se centra a diferença entre o mistério e o enigma<sup>200</sup>. O mistério permanecerá para sempre mistério, o enigma não; algum dia se decifrá.

Basílio inserindo-se numa corrente positivista, num plano racional, sublimando o valor intrínseco da ciência, reconhecer os limites da ciência é algo complexo, para não dizer impossível. Ou seja, a análise oferecida por Afonso Rocha demonstra isso mesmo, Basílio

---

<sup>196</sup> Enigma. In *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora, 2010, p. 604.

<sup>197</sup> Mistério. In *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora, 2010, p. 1070.

<sup>198</sup> SOUSA, Eudoro de – Mistério e Enigma. IN DOMINGUES, Joaquim, org. – *Origens da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000, p. 235-237.

<sup>199</sup> SOUSA – Mistério e Enigma, p. 235.

<sup>200</sup> Cf. *Ibidem* p. 236.

compreende a realidade exterior racionalizando-a, circunscreve «*o domínio do cognoscível ao fenoménico-relacional*»<sup>201</sup>. Dadas as premissas como pode Basílio compreender o domínio do mistério, ou seja, daquilo que a nossa razão não é capaz de abarcar na sua totalidade? Assim, Basílio não é capaz de reconhecer isso mesmo, que o homem tem limites. Deste modo, para Basílio tudo é enigma, capaz de ser desvendado. A questão do mal e a questão de Deus são entendidas nesta linha de pensamento. Isto é, no plano do enigma, não no mistério. Consequentemente, o pensador portuense nunca conseguirá dizer com Eudoro de Sousa - «*Misteriosa é a qualidade do bosque, da gruta, da voz, da palavra, da melodia, do gesto, de qualquer realidade ou aspecto do real, que não sabemos qual seja, sabendo, todavia, que, seja ele qual for, nunca poderemos dizer qual ele é.*»<sup>202</sup>.

## 4. Job e Basílio

Basílio escolheu um livro em particular da Bíblia, o livro de Job, traduziu-o, fez anteceder e proceder a sua tradução de uma reflexão acerca do mal. Certamente este livro “disse-lhe” algo, ou no mínimo deixou-o inquieto, por isso pensamos ser importante estabelecer uma relação entre o livro de Job e a reflexão de Basílio. Para tal empresa, torna-se necessário analisarmos sumariamente o livro de Job, sem a pretensão de realizarmos um estudo exegético profundo, mas apenas reunir alguns elementos que tornarão possível a comparação entre a questão do mal em Basílio e no livro de Job.

### 4.1. O livro de Job

Estamos perante uma obra digna de se colocar ao lado das grandes obras da literatura mundial, quer pela sua densidade existencial, quer pelo fluir do seu texto. Apresenta temas incontornáveis para a humanidade, tais como: a questão do mal, a questão de Deus e a dimensão do mistério.

---

<sup>201</sup> MARTINS – *Basílio Teles (1856-1923)*, p. 544.

<sup>202</sup> SOUSA – *Mistério e Enigma*, p. 235.

### 4.1.1. Notas Introdutórias

Este livro “datado” da primeira metade do século V a.c.<sup>203</sup>, encontra pontes de contacto com textos anteriores<sup>204</sup> (como com *Job sumério*, *Diálogo de un desesperado con su alma*, entre outros). A grande questão do livro de Job prende-se com as questões do sentido, intimamente ligadas com uma mentalidade retribucionista<sup>205</sup>. Ou seja, o livro de Job encontra-se inserido naquilo de Ruiz de la Peña<sup>206</sup> chama de “Crise da doutrina tradicional”. A doutrina tradicional não poderia durar muito mais tempo, uma vez que nem sempre o justo é premiado e o ímpio é castigado, na vida terrena. Assim, encontram-se ecos desta problemática no livro de Job, tal como no livro do Eclesiastes. Contudo, não são só estes livros que fazem eco desta crise, mas outros livros bíblicos também se colocam diante desta problemática, como Jeremias (Jer 12, 1), ou alguns salmos (Sl 6,4; 10,1; 13,1-3; 74,10; 94,3), só para referir alguns exemplos<sup>207</sup>. Para além destes, Hartley<sup>208</sup> dedica, no seu comentário, algumas páginas para defender a tese de que existem paralelos entre o livro de Isaías, mais propriamente Is 40-55 e o livro de Job, nomeadamente, no que concerne, à questão do servo justo sofredor.

---

<sup>203</sup> Cf. LÉVÊQUE, Jean – La datation du livre de Job. In LÉVÊQUE, Jean – *Job ou le drame de la foi*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007, p. 80-81. Esta datação refere-se à parte essencial da obra, os discursos de Job e os discursos de YHWH. Ao longo do artigo citado, Jean Lévêque afirma que a datação é deveras complexa acabando por dividir o livro em fases de composição. Contudo, esta não é uma opinião unanime. Alonso Schökel e Sicre afirmando que «*El libro de Job, como las grandes obras literarias, rompe el estecho limite de la época en que fue compuesto y adquiere dimensión supratemporal*» (SCHÖKEL, L. Alonso; SICRE DÍAZ, J. L. – *Job: Comentario Teológico y Literario*. 2ª ed. Madrid: Cristandad, p. 83.). Ou seja, preferem afirmar que não é possível uma datação segura, uma vez que o livro não fornece dados suficientes (Cf. SCHÖKEL; SICRE DÍAZ – *Job*, p. 84-95.). Driver e Gray apresentam também uma argumentação muito consistente corroborando a tese de que o livro terá sido escrito por volta do século V a.c., fazendo uma análise a partir de: elementos externos; questões político-sociais; passagens paralelas; ideias religiosas e teológicas; linguagem (Cf. DRIVER, Samuel Rolles; GRAY, George Buchanam – *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*. Edinburgh: T. & T. Clark, LXV-LXX). Poderá também ser interessante ver a opinião de Hartley (Cf. HARTLEY, John E. – *The Book of Job*. Michigan: Eerdmans Publishing, 1998, p. 17-20.).

<sup>204</sup> Cf. SCHÖKEL; SICRE DÍAZ – *Job*, p. 25-42; Cf. HARTLEY – *The Book of Job*, p. 6-11.

<sup>205</sup> Esta questão insere-se dentro da escatologia, digamos tradicional. A vida era vista como o cumular de todos os bens, porque era o lugar de comunhão com Deus. Enquanto a morte era vista no campo oposto, como a soma de todas as desgraças. Ora todos os homens, quando morressem, estavam destinados ao Scheol, (o lugar dos mortos, destino para todos sem lugar para uma apreciação ética). Neste quadro, surgem as grandes interrogações. Sendo YHWH um Deus justo e bom, premiando o bem e castigando o mal, o lugar desta retribuição só poderá ser na vida terrena, uma vez que na vida pós-terrena o destino é igual para todos. (Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. – *La pascua de la creación: Escatología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p. 57-66.).

<sup>206</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA – *La pascua de la creación*, p.66.

<sup>207</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA – *La pascua de la creación*, p.66-67.

<sup>208</sup> Cf. HARTLEY – *The Book of Job*, p. 13-15.

Não obstante, importa salientar que a questão do sofrimento do inocente e a questão do mal subsistem, *per se*, como grandes questionamentos que o livro de Job aponta. Diante da questão do tema do livro, diz José Carlos Carvalho:

«O(s) tema(s) do livro de Job, assim, não é/são de somenos. Trata-se de algo fundamental e que atravessa toda a história do pensamento ocidental desde os primórdios. O que está em causa são questões da filosofia e de teologia, pelo que são questões de direito, de justiça e de antropologia. Esta preocupação pela (pis)teodiceia, pela justiça divina, pela sorte do humano, esta indagação pelas origens do sofrimento e pelas consequência do mal, afinal, são de todos os tempos.»<sup>209</sup>.

Uma outra nota, acerca deste livro, prende-se com o género literário. Em consonância com o que Schökel e Sicre defendem acerca da datação, a classificação do livro de Job dentro de um género literário é uma demanda árdua, para não dizer “impossível” de se realizar. Pois, não é comum o tipo de esquema literário utilizado: um texto em prosa, um longo poema, uma discussão filosófica-teológica, e a questão de Deus<sup>210</sup>. Perante estas dificuldades, diversos autores tentaram encontrar um género que fosse o fio condutor deste livro. Deste modo, surgiram diversas opiniões tais como: Epopeia, Poema didático, Diálogo\debate, entre outras<sup>211</sup>. Não obstante, Schökel e Sicre preferem salientar a especificidade deste livro, tal como a sua natureza muito própria, ou seja, a sua incomparável originalidade que não tem paralelo. No entanto, salientam que apesar da sua grande originalidade, isso não impede de o autor utilizar, no desenrolar do livro, géneros e

---

<sup>209</sup> CARVALHO, José Carlos – O mal no livro de Job. *Humanística e Teologia*. Porto. 33:1 (2012) 126. Uma outra perspectiva sobre este assunto pode-se encontrar em Hartley. Não desenhando necessariamente uma opinião contrária da de José Carlos Carvalho. Assim, Hartley divide a questão do tema em duas partes, a saber: quadro dramático e temas. Na primeira, analisa os grandes contrastes evidenciados pelo autor na questão do sofrimento. Na segunda parte, analisa os múltiplos aspectos do sofrimento humano, identificando seis, a saber: 1) um justo pode sofrer; 2) as dimensões humanas do sofrimento; o justo luta para ultrapassar o sofrimento, 4) atributos da doutrina da dupla retribuição; 5) a questão da teodiceia; 6) um encontro com Deus. (Cf. HARTLEY – *The Book of Job*, p. 43-50.). Concluindo que «*a person may serve God faithfully, whether his circumstances are bleak or filled with promise, for he has the assurance that God is for him, seeking his ultimate good. A person can triumph over suffering through faith in God*». (HARTLEY – *The Book of Job*, p. 50.).

<sup>210</sup> Cf. SCHÖKEL; SICRE DÍAZ – *Job*, p. 95-96.

<sup>211</sup> Cf. SCHÖKEL; SICRE DÍAZ – *Job*, p. 96-100. A propósito desta questão, João Branco apresenta uma argumentação defendendo o género literário “tragédia” (Cf. BRANCO, João Oliveira – *Job ou o Desafio da Criação*. IN FORMOSINHO, Sebastião J.; BRANCO, João Oliveira - *A Pergunta de Job: O Homem e o Mistério do Mal*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003, p. 599-623.).

subgéneros literários, sem contudo, no seu todo perder a originalidade<sup>212</sup>. A questão da estrutura do livro de Job também se revela imersa num manancial de opiniões<sup>213</sup>.

Por fim, apresentaríamos uma nota final acerca da etimologia do nome de Job. Etimologicamente, o nome de Job pode ser visto como alguém que é inimigo dos seus amigos e de Deus, ou como alguém que é alvo da sua hostilidade<sup>214</sup>. Estamos perante em mais um caso onde o nome explica, faz desvelar, o conteúdo do resto do livro - «*Do início ao fim estará presente a inimizade contra Deus e a aparente inimizade de Deus*»<sup>215</sup>.

#### 4.1.2. Análise do texto

O livro de Job relata-nos um homem «*íntegro e recto, que temia a Deus e se afastava do mal*» (Job 1, 1), que ao mesmo tempo era rico. Tinha sete filhos e três filhas. Os seus filhos costumavam participar em banquetes, e lá comiam e bebiam. Mas, assim que os dias de festa terminavam, Job mandava-os chamar para os purificar, e oferecia, pela manhã, um holocausto por cada um dos filhos, pois nesses dias de festa poderiam ter pecado, maldizendo Deus no seu coração (Job 1, 2-5)<sup>216</sup>. A cena seguinte passa-se no céu (Job 1,6-12). Nesta cena está presente Deus, Satã e os Filhos de Deus (note-se que era uma reunião exclusiva para os filhos de Deus, contudo Satã também vai; o próprio texto utiliza o termo hebraico – *gam* – quase identificando Satã como um intruso<sup>217</sup>). Satã, interpelado por Deus, diz que esteve a vaguear pela terra, mas Deus lança a atenção para Job, bendizendo-o pela sua grande fidelidade, integridade, religiosidade e por viver afastado do mal (Job 1, 8). É Deus que coloca Job no diálogo; não é Satã<sup>218</sup>. Porém, Deus deixa-se envolver numa aposta caprichosa, qual homem ingénuo que se deixa envolver por uma brincadeira infantil, para fazer provar o seu ponto de vista a Satã. Esta atitude deixa antever uma motivação

---

<sup>212</sup> Cf. SCHÖKEL; SICRE DÍAZ – *Job*, p. 101-102.

<sup>213</sup> Cf. CRENSHAW, James L. – *Old Testament Wisdom: An Introduction*. 3ª ed. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2010, p. 97-99; Cf. CARVALHO – O mal no livro de Job, 5-7; Cf. DRIVER; GRAY – *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, XX.

<sup>214</sup> Cf. CARVALHO – O mal no livro de Job, p.8. No artigo citado, o autor desenvolve mais esta questão.

<sup>215</sup> CARVALHO – O mal no livro de Job, p.8.

<sup>216</sup> Atente-se para o facto de que a função sacerdotal é assumida por Job. Ou seja, não existe a figura do sacerdote como tal.

<sup>217</sup> Cf. CRENSHAW – *Old Testament Wisdom*, p. 101.

<sup>218</sup> «*La figura del Satán. En el prólogo de Job y em Zac 3,1-2 aparece «el Satán», con artículo; se trata de una función, un adversario en general, o un acusador, miembro de la corte celeste. Este uso es distinto del que refleja! Cr 21,1, donde Satán se usa sin artículo; aquí es nombre próprio y designa a un personaje bien definido, principio del mal. Por consiguiente, el libro de Job sería anterior al de las Crónicas. Pero alguno consideran el uso del artículo un detalle arcaizante que no implicaría una datación anterior a Crónicas; de hecho, el término siguió usándose con el sentido genérico de «acusador» en el hebreo rabínico.*» (SCHÖKEL; SICRE DÍAZ – *Job*, p. 87.).

superficial. Em contraponto situa-se a imagem de Deus apresentada na parte poética, a saber: majestoso, soberano, onipotente (Job 38-42).

Seguidamente, Satã coloca em questão a integridade de Job (Job 1, 9-11). Este é um ponto central. Satã não duvida que Job seja um homem justo e piedoso, mas duvida das suas motivações. Dúvida da sua religiosidade desinteressada. Para este, a atitude religiosa não se explica sem a expectativa da recompensa (os amigos de Job, partilham da mesma opinião). Nota-se desde já o interesse, por parte do autor, em fazer desta história um paradigma. O paradigma da religião como o encontro da liberdade humana e da liberdade Divina, e não como uma manipulação de Deus<sup>219</sup>. Não obstante, Schökel e Sicre vêm no prólogo a intenção de colocar em questão a honestidade da religiosidade de Job, mas na parte poética surge um outro interesse. Aí, há a preocupação pelas questões que afectam a existência do homem<sup>220</sup>.

Assim sendo, Deus confia na rectidão de Job, Satã tira-lhe todos os seus pertences e os seus filhos morrem (Job 1, 13-19). Mas, Job não amaldiçoa Deus. Deus rejubila por Job lhe ser fiel. Notemos que o autor pretende salientar que Deus sempre confiou em Job desde o início. Satã não fica convencido desta atitude desinteressada de Job, e desafia Deus: «*fere-o na carne e nos ossos; eu te garanto que te lançará maldições em rosto*» (Job 2, 5). Deus responde: «*Seja!*» (Job 2, 6). Job ganha feridas em todo o corpo, mas mesmo assim não amaldiçoa o nome de Deus, mesmo quando sua esposa o interroga: «*Persistes ainda em tua integridade? Amaldiçoa a Deus e morre duma vez!*» (Job 2, 9). Antes a repreende veementemente. Deus ganha a aposta, Job é um homem verdadeiramente recto desinteressadamente.

Curiosamente, a grande lamentação de Job inicia (Job 3) e termina (Job 29-31) com uma maldição, não contra Deus. O seu sofrimento fá-lo compreender o universo como um caos, fá-lo sentir a ausência de Deus<sup>221</sup>. Se Deus tudo vê, se segundo a teoria da retribuição o justo seria recompensado e o ímpio condenado, e dado que a crença numa recompensa após a morte só surge tardiamente, o livro de Job coloca em questão esta teoria da retribuição, uma vez que um servo justo e fiel sofre. Para além disso, Job sabe que está

---

<sup>219</sup> Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo – *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*. 6ª ed. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2006. p. 37.

<sup>220</sup> Cf. SCHÖKEL; SICRE DÍAZ – *Job*, p. 49.

<sup>221</sup> Cf. CRENSHAW – *Old Testament Wisdom*, p. 104.

inocente, e assim só poderá acreditar que Deus é que seja culpado<sup>222</sup>. Ou seja - «*Job asks that his life serve as witness to his innocence*»<sup>223</sup>. Na verdade, os gritos de Job são de quem sofre um sofrimento indiscriminado, mas mesmo assim, não deixa de confiar em Deus.

Entre estas lamentações de Job ainda se encontram três ciclos de discursos. É difícil isolar uma caracterização individual do ponto de vista de Eliphaz, Bilbad e Zophar<sup>224</sup>, pois possuem uma opinião bastante concertante. Nos discursos de Eliphaz transparecem dois argumentos<sup>225</sup>: 1) nunca nenhum inocente foi castigado e os ímpios morrerão; 2) nenhum mortal poderá ser mais justo do que Deus. Eliphaz defende que Job está a ser punido pela sua excessiva malvadez. Bilbad reforça as acusações feitas por Eliphaz, não fazendo nenhum avanço nesta argumentação. Por fim, Zophar concentra-se no destino do ímpio, apelando a Job para deixar o caminho da malvadez. Durante estes discursos, os discursos de Job não são muito uniformes. Por um lado, Job encontra a justificação da sua situação, uma vez que Deus destrói igualmente os justos e os pecadores<sup>226</sup>. Mas, por outro lado, Job está certo de que está a ser alvo de um teste<sup>227</sup>. Job deseja encontrar Deus, uma vez que só Ele poderá terminar com esta injustiça.

Ainda no seio dos discursos dos amigos, surge o elogio à Sabedoria. O homem pode derrubar montanhas, extrair ouro e outros metais e pedras preciosas, mas não pode encontrar a sabedoria – «*Só Deus conhece o caminho para ela*» (Job 28, 23). O seu valor é incalculável. Este discurso representa uma “paragem” no livro, quase que parece um discurso interpolado. Porém, talvez seja aquilo que Job busca, conseguir enquadrar harmoniosamente na sua vida o sofrimento e Deus.

O discurso de Elihu tenta dar uma resposta mais adequada ao questionamento de Job, na medida em que, os anteriores falharam nesta tentativa. Os seus argumentos não contêm novidade alguma, na sua essência retomam os temas lançados pelos discursos anteriores. Mais uma vez, Job ignora os discursos humanos<sup>228</sup>. Todavia, nos discursos divinos, Deus fala sempre a partir da tempestade (Job 38, 1; Job 40, 6), e nesses dois

---

<sup>222</sup> Cf. CRENSHAW – *Old Testament Wisdom*, p. 104.

<sup>223</sup> CRENSHAW – *Old Testament Wisdom*, p. 104.

<sup>224</sup> João Branco oferece um quadro síntese dos capítulos 3 a 42, 1-6 onde elenca sinteticamente as ideias fortes de cada capítulo. (Cf. BRANCO – *Job ou o Desafio da Criação*, p. 583-587.).

<sup>225</sup> Cf. CRENSHAW – *Old Testament Wisdom*, p. 104-105.

<sup>226</sup> Cf. CRENSHAW – *Old Testament Wisdom*, p. 105.

<sup>227</sup> Cf. CRENSHAW – *Old Testament Wisdom* p. 106.

<sup>228</sup> Cf. CRENSHAW – *Old Testament Wisdom*, p. 109.

discursos reduz sempre Job ao silêncio. O primeiro discurso exalta os mistérios da natureza, enquanto o segundo discurso reconhece a força de Job para atacar Deus<sup>229</sup>. Mas, isso não quer dizer que Job tem razão na sua acusação. O que vai ser confirmado pelos últimos versículos da parte poética do livro (Job 42, 1-6), uma vez que Job constata a onipotência de Deus, e revê-se como simples criatura. Assim sendo, reconhece a sua ignorância e a sua insensatez, cobrindo-se de pó e de cinza. Por fim, importa reforçar a ideia de que Job compreendeu que Deus não estava contra ele<sup>230</sup>. Deste modo, Job age como um verdadeiro servo, age com humildade, como diz Hartley: «*The integrity of Job's faith shines brightly*»<sup>231</sup>.

O epílogo (Job 42, 7-17) revela-se como algo um tanto quanto “problemático”<sup>232</sup>. Deus manda que Elifaz e os seus amigos ofereçam um holocausto e peçam a Job para que interceda por eles (Job 42, 8). Quando Job intercede a Deus, pelos seus amigos, Este restitui Job ao seu estado inicial, dobrando as suas possessões (Job 42, 10), recolocando o seu servo dentro da Sua protecção. De facto, Satã perdeu a aposta.

Não obstante a veracidade das questões que levanta, parece claro que a figura de Job não corresponde a uma pessoa concreta, real. Antes pelo contrário, o livro de Job conta a história de milhares e milhares de “Jobs” que por todo o mundo, no passado e ainda no presente sofrem sem terem culpa alguma. João Oliveira Branco<sup>233</sup>, no seu longo estudo sobre a questão do mal, dedica dois largos capítulos para falar desta “actualidade” presente e passada do livro de Job, sem contudo ter a pretensão de esgotar a realidade, ou os exemplos.

---

<sup>229</sup> Cf. CRENSHAW – *Old Testament Wisdom*, p. 107.

<sup>230</sup> «*The vision spoken of is not the sight of any form or appearance of God; for there is no indication that Job is conceived as having seen such, and, moreover, the sight of an appearance or outward form is just as far as hearing from giving direct, intimate, true knowledge (cp. Is. 11:3, 1 S. 16:7). What Job has seen, i.e. experienced, is just what he had wished to see (19:37), viz. that God is not against him or estranged from him; and his wish has been more than fulfilled, for the vision has come to him before death*». Cf. DRIVER; GRAY – *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, p. 371.

<sup>231</sup> HARTLEY – *The Book of Job*, p. 537.

<sup>232</sup> De facto, o livro acabaria de uma forma brilhante em 42,6, não era necessário mais nada. Porque acabaria com o silêncio de Job, frente ao totalmente Outro. O livro acabaria envolto no mistério de Deus. Porém, o epílogo trará um “happy end”, diríamos fácil. (Uma vez que esse final feliz já estaria assegurado no último discurso de Job em 42, 1-6) Pois, aqui parece evidenciar a necessidade de mostrar que Job é restituído na sua vida terrena, ou seja, é recompensado humanamente por ter sido um servo justo e fiel. Talvez aqui esteja evidenciado o grande contraste, já atrás referido, entre a parte poética do livro e parte prosaica.

<sup>233</sup> Cf. BRANCO – *Job ou o Desafio da Criação*, p. 437-488.

## 4.2. Pontes de contacto entre Job e Basílio

Tendo assim contactado com os traços gerais do livro de Job, podemos facilmente concluir que o Job da parte poética não conjuga bem com aquela “paciência de Job” da cultura popular, é antes um homem que mostra todos aqueles sentimentos que seriam de esperar de alguém que sofre o mal injustamente. Contudo, no fim, Job retrata-se e contempla o mistério de Deus (Job 42, 6).

Estamos perante uma obra magnífica, que nos faz entrar nas questões mais complexas para o homem, como as do sentido da existência frente ao mal. Porém, ao contrário do que seria de esperar, o livro não apresenta uma resposta para a questão do mal, principalmente o do justo. Os discursos de IHHW (Job 38-41) abrem-nos para os mistérios do mundo e para a sabedoria de Deus, não nos dão uma resposta objectiva, clara, como a mentalidade de um racionalista esperaria. Mas, antes pelo contrário, abre-nos para a certeza de que Deus é justo, bom e sobretudo sábio. Ou seja, IHHW é apresentado como o grande mistério. Mistério, que não o traduzimos em linguagem humana, que não conseguimos entender pela nossa razão, que só podemos contemplar. Tal como no último passo para o itinerário da mente para Deus de S. Boaventura, a Deus só se pode aceder através de uma experiência mística, onde se “cala” a dimensão racionalista do homem<sup>234</sup>. Assim, compreende-mos o capítulo 28 do livro de Job, a Sabedoria que está escondida no mundo, desde que ele foi criado, que só Deus sabe o lugar onde se encontra e que é desconhecida dos viventes.

Sintetizando a questão, o “problema” de Job tem as seguintes premissas<sup>235</sup>:

- O sofrimento de Job, ou seja, o sofrimento do servo justo na sua relação com um Deus justo. Note-se que no livro de Job não se encontra nenhuma explicação positiva para o mal, a não ser, como pedagogia de Deus (presente sobretudo nos discursos de Elihu). Assim, o sofrimento é puramente negativo;
- Sendo Deus Criador e Todo-poderoso o problema agudiza-se. Não existe em Israel a ideia de um poder que contrabalança o poder de Deus. Satanás, no livro de Job, não tem verdadeiramente poder; o poder reside em Deus. É a

---

<sup>234</sup> Cf. BOAVENTURA – *Itinerário da Mente para Deus*. Tradução António Soares Pinheiro. Porto: Centro de Estudos Franciscanos, 2009, p.213-223.

<sup>235</sup> Cf. ORNELAS, José – O Sábio: Conformista ou inconformista? – o Livro de Job. In *Livros Sapienciais*. Lisboa: Difusora Bíblica, 1991, p.102-104.

Deus que é devido o mal e o bem. Assim, o problema do sofrimento torna-se no problema de entender Deus;

- Tudo isto se agudiza quando nesta altura não existe a ideia de uma retribuição após a morte;
- Assim perante o dogma tradicional da retribuição, Job teria que ter cometido alguma afronta a Deus, é isso que os seus “amigos” dizem. Porém, Job protesta, inconforma-se com essa ideia, e “protesta” contra Deus.

Conseguimos assim compreender a semelhança existente entre Job e Basílio, mas ao mesmo tempo a diferença. A semelhança parece simples: ambos colocam a questão do mal a partir do sofrimento do justo, mas resolvem-na de forma diferente. Aí, está a diferença. Para ambos, a questão do mal é algo que os “remexe visceralmente”. É algo sem-sentido. Portanto, para ambos, o mal, aquilo que causa o sofrimento, é o princípio do seu grande questionamento. Job a partir do seu próprio sofrimento. Basílio a partir do sofrimento do outro. Mas, a “resolução” deste problema é completamente distinta. Não querendo repetir o que dissemos anteriormente, utilizamos as palavras de José Carlos Carvalho:

*«Apesar de tudo, Job encontrou alguma esperança no encontro final com Deus e viram os seus olhos (Job, 42, 5-6) que afinal Deus não é culpado do mal que lhe acontece, que não o provocou, mas sobretudo não o quis, de tal forma que o próprio Deus acaba em alguns momentos da revelação vetero-testamentária perplexo com o mal no mundo, como se encontrasse algo que Ele mesmo não esperasse ou tivesse projectado, acabando por Se arrepender (Gen., 6, 6-7).»<sup>236</sup>.*

Na verdade, Job não resolve propriamente o problema do mal, pois, todo o seu questionamento acerca do mal cessa, quando contempla o mistério de Deus. Job deixa de pôr Deus em causa, sem contudo obter uma resposta para o seu problema. Porém, tal como já dissemos, Job compreende que Deus não lhe quer mal, antes o seu bem. Consegue transcender as suas capacidades finitas e “ver” a verdadeira face de Deus. Ora, o nosso autor portuense “não leu”, ou “não compreendeu”, deste modo, o discurso sobre a sabedoria, nem os discursos de IHWH, nem a resposta de Job a Deus. Ficou enclausurado na sua mentalidade positivista, não teve a audácia da fé de confiar em Deus, de sair das suas próprias certezas e abraçar o Desconhecido. Não compreendeu qual a natureza do mistério. Encarou a realidade como enigma, qual desafio para a razão resolver.

---

<sup>236</sup> CARVALHO – A problemática do mal no comentário de Basílio Teles ao Livro de Job, vol. 2, p. 91.

### 4.2.1 Terminologia comparada

Não obstante a análise que temos vindo a realizar, iniciaremos uma análise comparativa tendo em consideração a utilização por parte de Basílio e por Job dos seguintes conceitos, a saber: Mal, Sofrimento e Justiça. Ora, estes três conceitos estão, por assim dizer, no coração de ambos os autores. Todavia, pensamos ser importante realizar esta análise, uma vez que, Basílio insere a sua teoria sobre o mal interpolada pela tradução que faz deste livro. Deste modo, certamente que o autor portuense se interessou bastante por este livro bíblico ao ponto de o traduzir e ao ponto de junto à sua tradução colocar a sua tese sobre a questão do mal. Assim, como é que Basílio leu Job, melhor dizendo, como é que Basílio interpreta os conceitos de mal, sofrimento e justiça depois de ter estudado o livro de Job? É esta a questão que queremos introduzir. Pela análise que temos realizado até ao momento, Basílio ao ler Job ou fará uma interpretação distinta daquela que o livro quer transmitir, ou simplesmente não concorda com a forma como a questão do mal é colocada neste livro. Recordemos, que o livro de Job acaba por não oferecer propriamente uma resposta à questão do sofrimento do justo, mas encerra essa mesma no domínio do mistério. Por outro lado, como já demonstramos, Basílio não aceita esta dimensão do mistério. No entanto, pensamos que a seguinte análise poderá elucidar ainda mais esta questão.

Relativamente ao conceito de mal e ao conceito de sofrimento, em Basílio, estes encontram-se muito interligados, no entanto têm importâncias distintas para Basílio. Ora, a constatação da natureza ontológica e da fatalidade do mal, não fruto de qualquer acidente, ou da acção do homem<sup>237</sup> é originada pelo contacto com a crueza do sofrimento do justo. Basílio não se interroga tanto sobre a possibilidade do mal, não é essa questão o centro do seu filosofar, mas antes o porquê do homem sofrer. O sofrimento é, na verdade, o que o move, e principalmente o sofrimento do justo. Neste sentido, Basílio não se centra na hipótese da liberdade como a origem do mal, nem se centra na relação entre o mal sofrido e o mal cometido. O que move Basílio é a experiência desconcertante da vivência do sofrimento, para designar esta realidade utiliza tanto o termo sofrimento, como mal<sup>238</sup>.

---

<sup>237</sup> Cf. ROCHA – *Natureza, Razão e Mistério*, p. 121-122.

<sup>238</sup> Cf. AFONSO, Filipa – *Através de Job, uma leitura dos posfácios de Basílio Teles*. In XAVIER, Maria Leonor L. O. – *A Questão de Deus na História da Filosofia: Vol. III*. Sintra: Zéfiro, p. 639-641.

Partindo do texto da versão dos Setenta, vemos que Job utiliza predominantemente o termo “*povepos*” para designar o mal. Este termo traduz várias palavras hebraicas nos Setenta, no entanto, no livro de Job, traduzirá apenas “*ra*”. Poder-se-ia ter utilizado outras palavras gregas para traduzir a mesma raiz hebraica, como de facto acontece noutros livros bíblicos, mas parece haver uma clara predilecção por este termo e deste modo por esta raiz semântica. Assim, Job privilegia uma concepção moral e espiritual do mal, em detrimento de uma concepção metafísica<sup>239</sup>. Para além disto, no vocabulário do Antigo Testamento não existe uma palavra para significar somente sofrimento. No AT, sendo sofrimento e mal vistos numa relação de identidade, tudo aquilo que causa sofrimento será definido como mal. Mais tarde, o grego terá o termo “*pasko*” (ser afectado por), distinguindo algo que é um mal, de um estado em que o homem sentindo um mal, se torna sujeito do sofrimento<sup>240</sup>.

Todavia, no livro de Job<sup>241</sup>, o sofrimento aparece relacionado com o mal, inserido numa relação estreita. Ora, todo o questionamento de Job ao longo de toda a parte poética será à volta da seguinte questão: porque sofro, uma vez que não cometi mal algum? Job sente o sofrimento como um mal em si mesmo, porque ausência de alegria, de felicidade, e por presença de dor. Mas, sabe que não cometeu acção alguma que conduzisse a um tal estado, isto é, não cometeu nenhuma acção pecaminosa. Assim, no livro de Job, o conceito de mal apresenta-se relacionado como o sofrimento, não de uma forma necessariamente causal. É exactamente essa causalidade que o livro quer colocar em questão, por outras palavras, o livro apresenta o paradoxo do sofrimento do justo à luz da teoria da retribuição.

Todo o sofrimento de Job é visto como fruto de um mal, daí o seu questionamento e indignação à luz da teoria da retribuição: «*Que pecado cometi contra ti, ó juiz dos homens?* (Job 7,20a). Deste modo, Job vê-se como alguém que sofre, mas como justo:

*«Por isso a minha alma recusa estar tranquila; está perturbada pela enfermidade do meu corpo.» (Job 6, 7); «Longe de mim dar-vos razão! Defenderei a minha inocência até à morte; afirmarei a minha justiça e não me calarei; a consciência não me acusa por um só dos meus dias! (Job 27, 5-7).*

---

<sup>239</sup> Cf. CARVALHO – O mal no livro de Job, p.9-12; Cf. HATCH, Edwin – *A concordance to the Septuagint: and the other Greek versions on the Old Testament: including the apocryphal books*. Michigan: Baker Books, 1988, p. 1186-1187.

<sup>240</sup> Cf. IGREJA CATÓLICA. Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Salvifici Doloris*: [Carta Apostólica de 1 de Março de 1984]. AAS. 76 (1984) 206-207.

<sup>241</sup> Todo o sofrimento que ele padece nos primeiros capítulos. (Cf. Job 1-3.).

Job tenta compreender porque sofre: recordando toda a sua vida antes deste sofrimento - «*Tal como era nos dias da minha mocidade, quando Deus me protegia a minha tenda! Quando o Omnipotente estava ainda comigo, e os meus filhos me rodeavam*» (Job 29, 4-5); vendo todo o seu sofrimento - «*Agora sou o tema das suas canções, o objecto dos seus escárnios; afastam-se de mim com horror, e até se atrevem a cuspir-me no rosto*» (Job 30, 9-10); afirmando a sua inocência - «*Porventura caminhei com a mentira e os meus pés correram atrás da fraude? Que Deus me pese na balança justa e reconhecerá a minha inocência*» (Job 31, 5-6). Procura Deus para discutir com ele: «*Oh! Se pudesse encontrá-lo e chegar até ao seu próprio trono! Exporia diante dele a minha boca de argumentos.*» (Job 23, 3-4). No entanto fundamentalmente, salientamos Job que sofre, sentido-o amargamente, pois sabe-se justo.

A dimensão da justiça tem de ser vista nesta perspectiva. Ou seja, Job sabe que não pecou em nenhum dos seus dias, sabe que não cometeu mal algum, mas sofre. Ora, sabendo nós o modo como a questão da teoria da retribuição se encontra envolta neste livro, Job procura ao longo de todo o livro a justiça, isto é, não sofrer. Pois, segundo essa teoria, que o livro quer questionar, o justo nunca sofreria durante a sua vida terrena, daí que um justo sofrer ser algo de incompreensível para os seus amigos<sup>242</sup>:

*«Ficará sem resposta o charlatão, dar-se-á razão ao grande falador? O teu palavreado fará calar os homens? Zombarás sem que ninguém te repreenda? Disseste: 'A minha doutrina é verdadeira; sou puro aos teus olhos' [...] Reconhecerias que Deus te pede contas da tua iniquidade» (Job 11, 2-4.6b).*

Assim, a justiça configura-se como o mais alto desejo de Job, que por sua vez, é vista como um atributo do Deus que conhece a morada e os caminhos da sabedoria (Cf. Job 28,23).

Podemos dizer que todo o questionamento do portuenese parte da busca de justiça no sofrimento do justo. No entanto não a consegue encontrar. Daí que, a questão da justiça, como atributo de Deus, seja colocada em causa. Ora, a existência de um Deus justo, invalidaria a existência do sofrimento do justo, no entanto, como já demonstramos várias vezes, Basílio não consegue compreender a coerência de tal existência, a de um Deus justo,

---

<sup>242</sup> Aqui apenas transcrevemos um trecho do discurso de Sofar, no entanto, esta tese é partilhada tanto por Elifaz, Bildad ou por Eliú.

omnipotente e misericordioso com o sofrimento do justo. Assim, a justiça, inserida num plano somente histórico excluindo uma dimensão pós-morte, e o seu desejo por um mundo justo são os motores do questionamento existencial de Basílio.

## Capítulo III

### Reflexão teológica sobre a questão do mal

No capítulo precedente, explorámos o modo como Basílio concebe o mal, tendo já incluído alguns elementos que colocam em evidência a não concordância do pensamento de Basílio com a perspectiva cristã. O nosso objectivo, neste terceiro capítulo, não se prende tanto com uma apologia contra o pensamento de Basílio, mas antes com a apresentação do mistério do mal no plano de uma mundividência cristã.

No Cristianismo, o problema do mal ecoou de variadas formas, originando consequentemente diferentes reflexões. Naturalmente, torna-se impossível fazer eco de toda a reflexão cristã, como de encontrar uma síntese estruturada que seja consensual<sup>243</sup>, o que nos leva a fazer opções. Não obstante, sabendo desde logo que as nossas escolhas poderão ser postas em causa, optamos por apresentar o problema do mal em três perspectivas. Num primeiro momento, situar a questão do mal, dentro daquilo que chamaríamos a perspectiva clássica, onde analisaremos o contributo de St. Agostinho e de S. Tomás. Num segundo momento, abordaremos o mal dentro do pensamento do Magistério. Para tal socorremo-nos fundamentalmente do Catecismo da Igreja Católica<sup>244</sup> por nos parecer apresentar uma síntese do seu pensamento. Por fim, num terceiro momento, apresentaremos quatro visões de autores contemporâneos sobre o mal.

Deste modo, pretendemos evidenciar aquele que nos parece ser o “lugar” que o mal ocupa dentro da compreensão cristã, ou seja, inserido numa multiplicidade de visões, não corporizando uma síntese comum. Ao apresentarmos deste modo a perspectiva teológica, rapidamente nos aperceberemos do contraste existente com o pensamento de Basílio. No entanto, deixaremos para a conclusão essa tarefa.

---

<sup>243</sup> O que poderíamos encontrar são pontos em comum – como a não afirmação da co-existência de dois princípios um mau e outro bom; ou a afirmação de que Cristo venceu a morte e o pecado –, mas não uma síntese que consiga articular as diferentes sensibilidades. Pensemos apenas na aproximação ao fenómeno do mal, há uma consensualidade no que toca a afirmar que o mal é uma experiência desconcertante, um escândalo, mas ela perde-se quando se tenta dizer o que é o mal.

<sup>244</sup> Estamos a fazer referência à segunda edição do Catecismo promulgado por João Paulo II a 15 de Agosto de 1997.

## 1. A perspectiva clássica

Normalmente, a visão clássica é aquela que mais consenso reúne à sua volta, ou é aquela que representa os primeiros passos numa reflexão de forma mais sistemática. Daí que o estudo dos clássicos represente sempre um lugar importante em qualquer estudo teológico.

### 1.1. St. Agostinho

O mal sempre foi uma grande interrogação para o Bispo de Hipona, como cedo nos apercebemos numa leitura, ainda que epidérmica, do livro sétimo das Confissões:

*«Quem me fez? Porventura não foi o meu Deus, que é não apenas o bom, mas o próprio bem? Donde me vem então o querer mal e o não querer o bem? Será para haver um motivo para que eu seja castigado justamente? Quem colocou isto em mim, e plantou em mim este viveiro de amargura, embora todo eu tenha sido feito por um Deus tão doce?»<sup>245</sup>.*

Como é possível o mal? Qual a origem do mal? Porque é que o homem deseja fazer o mal e não somente o bem? Se Deus é o Sumo-Bem, porque é que o mal existe? São estas algumas das interrogações que movem o Doutor da Graça. Todavia, Agostinho não se fica pelo enunciar de questões, essas são simplesmente o motor para a sua reflexão mais profunda.

Se num primeiro momento, Agostinho encontrou algum conforto dentro do pensamento maniqueísta<sup>246</sup> posteriormente converte-se e leva muito a sério a tarefa de lutar contra ele. A doutrina de Mani defendia, em linhas gerais, a existência de duas substâncias, o bem e o mal, distintas e eternas<sup>247</sup>. No entanto, para Agostinho o mal nunca

---

<sup>245</sup> «*qui fecit me? nonne deus meus, non tantum bonus, sed ipsum bonum? unde igitur Mihi male uelle et bene nolle? ut esset, cur iuste poenas luerem? quis in me hoc possuit et inseuit mihi plantarium amaritudinis, cum totus fierem a dulcissimo deo meo?»*. (AGOSTINHO, Santo – *Confissões*. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Edição bilingue. 2ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, VII, 3. Ao contrário do que fizemos no resto do trabalho, optamos por inserir no corpo do texto a tradução e na nota de rodapé o original).

<sup>246</sup> Na introdução à tradução do *Natura Boni* por Mário Santiago de Carvalho, podemos encontrar um desenvolvimento da doutrina maniqueísta. (Cf. CARVALHO, Mário Santiago – *Introdução. Mediaevalia: Texto e Estudos*. Porto. 1 (1992) 15-21.).

<sup>247</sup> Diz St. Agostinho no *De Natura Boni*: «*Há quem ao querer referir-se a todas estas coisas tão evidentes e tão certas considere uma outra natureza não feita por Deus. Não seriam tão blasfemos, se atribuíssem muitos bens ao Supremo Mal e muitos males a Deus. Mas se para a sua correção quiseram atender-me, é suficiente o que acima se disse, pois a verdade levá-los-á a confessar, mesmo contra a vontade, que todos os bens não existem, na realidade, senão por Deus. Não é, portanto, por ninguém mais que podem existir, nem os grandes bens nem os pequenos bens, mas os grandes e os pequenos bens não existem senão pelo Supremo Bem que é Deus.*».

poderia ser uma substância, pois se o fosse teria que ser um bem e o mal é tão somente a privação de um bem<sup>248</sup>.

### 1.1.1. Tudo o que é, é bom

Este título, que fizemos nosso<sup>249</sup>, expressa um dos pontos fundamentais da reflexão de Agostinho. A realidade em si é boa, pois é fruto da criação do Deus que é a Suma Bondade. Tudo o que brota da criação é um bem, e não pode deixar de ser um bem. As coisas podem corromper-se, ou seja, podem ser privadas de um bem em maior ou menor grau. Mas, não podem corromper-se em absoluto, pois ao serem totalmente desprovidas de um bem deixariam de existir<sup>250</sup>.

Deste modo, o título deste subcapítulo ganha uma compreensão mais profunda, tudo aquilo que é, ou seja, que existe é bom. No entanto, o bem pode diminuir numa determinada realidade, mas nunca a deixando na totalidade. Por outras palavras, St. Agostinho delinea uma gradação do bem, onde Deus é o Sumo-Bem, incorruptível e imutável, portanto o último grau da escala<sup>251</sup>. Assim, Agostinho repudia uma substancialização do mal, algo que os maniqueus defendiam, afirmando um princípio bom em tudo aquilo que é. Diz Agostinho:

*«Portanto, todas as coisas que são, são boas, e aquele mal, cuja origem eu procurava, não é substância, porque, se fosse substância, seria um bem. Com efeito, ou seria substância incorruptível, de toda a maneira um grande bem, ou seria substância corruptível, que, se não fosse boa, não se poderia corromper»<sup>252</sup>.*

A realidade criada é boa, mas não o é completamente, pois caso o fosse seria imutável e tal atributo só pertence à Divindade. Porém, a realidade criada também não é,

---

*«Haec omnia tam perspicua, tam certa si uelin aduertere, qui aliam naturam inducunt, quam non fecit deus, non tantis blasphemias implerentur, ut et in summo malo tanta bona ponerent et in deo tanta mala. Sufficit enim, ut supra dixi, ad eorum correctionem, si uelint attendere, quod eos etiam inuitos cogit veritas confiteri omnia prorsus bona non esse nisi a deo non ergo ab alio sunt magna bona et a alio parua bona, sed et magna et parua non nisi a summo bono, quod deus est.».* (AGOSTINHO – De Natura Boni Liber. Tradução por Mário A. Santiago de Carvalho. *Mediaevalia: Texto e Estudos*. Porto. 1 (1992) II, 12.).

<sup>248</sup> Cf. MARTINS, Maria Manuela Brito – *Unde Malum: O mal em Santo Agostinho*. *Theologica*. 2ª série. Braga. 47:2 (2012) 543.

<sup>249</sup> Este título surge como a designação que os tradutores das confissões deram ao capítulo dezoito do livro sétimo. (Cf. AGOSTINHO – *Confissões*, VII, 18.).

<sup>250</sup> Cf. AGOSTINHO – De Natura Boni Liber, II, 15-17.

<sup>251</sup> Cf. MARTINS – *Unde Malum*, p.546.

<sup>252</sup> *«ergo quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset. aut enim esset incorruptibilis substantia, magnum utique bonum, aut substantia corruptibilis esset, quae nisi nona esset, corrumpi non posset.».* (Agostinho – *Confissões*, VII, 12.).

nem pode ser intrinsecamente má, pois se o é, é boa<sup>253</sup>. Assim, o que é mutável pode corromper-se, mas o que é imutável não se pode corromper:

*«Por isso toda a natureza que não pode ser corrompida é o Bem Supremo, tal como Deus o é. No entanto, toda a natureza que pode ser corrompida é também um certo bem; na verdade, a corrupção não a poderia prejudicar a não ser retirando ou diminuindo o que é bom.»<sup>254</sup>.*

O mal em Santo Agostinho é aquilo que não é, aquilo que é desprovido de ser e de substância.

### 1.1.2. A origem do mal

Após desenvolvermos a natureza do mal, torna-se importante responder a uma outra questão: qual a origem do mal? Ora, este tema será objecto do *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*<sup>255</sup>.

A origem do mal, na senda do discurso anterior, não reside na natureza do universo ou na natureza das coisas. Assim, de onde poderá ele vir? Para responder a esta questão, St. Agostinho faz a distinção entre dois géneros de mal: 1) mal sofrido; 2) mal cometido. Sendo que a autoria do primeiro é atribuída a Deus. Ou seja, o mal sofrido é visto como uma consequência das más acções, como um castigo de Deus aos que cometeram algum tipo de mal. Deus surge como o juiz das acções humanas, como o garante de uma ordem moral.

Por outro lado, o mal moral é aquele que é passível de uma culpabilização do autor, por outras palavras, este mal moral identifica-se com o pecado. Note-se que o mal sofrido é para Agostinho uma consequência do mal cometido numa linha pedagógica<sup>256</sup>. Diz Agostinho:

---

<sup>253</sup> Cf. AGOSTINHO – De Natura Boni Liber, II, 4.

<sup>254</sup> *«ac per hoc omnis natura, quae corrumpi non potest, summum bonum est, sicut deus est. Omnis autem natura, quae corrumpi potest, etiam ipsa aliquod bonum est; non enim posset et nocere corruptio nisi adimendo et minuendo quod bonum est.»*. (AGOSTINHO – De Natura Boni Liber, 6.).

<sup>255</sup> SILVA, Paula Oliveira e – Introdução. In AGOSTINHO, Santo – *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Tradução e introdução de Paula Oliveira e Silva. Edição bilingue. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa\Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, p.17.

<sup>256</sup> *«Desta maneira, se pela iniquidade da sua vontade eles usarem mal aqueles bens, Deus, pela justiça do seu poder, usa bem os males que eles fizeram, ordenando rectamente com penas quem perversamente tem no pecado a sua ordem» «ut sit ipsi per iniquitatem voluntatis suae male usi fuerint bonis illius, ille per istitiam potestatis suae bene utatur malis pisorum recte ordinan in poenis, qui se peruerse ordinauerint in peccatis.»*. (AGOSTINHO - De Natura Boni Liber, III, 37.).

«Mas se tu sabes, ou acreditas, que Deus é bom [...], Ele não faz o mal. Por outro lado, se declaramos que Deus é justo [...], assim como premeia os bons, da mesma forma também castiga os maus; e tais castigos, são certamente males para quem os padece. Por conseguinte, se ninguém sofre castigos injustamente [...], de modo algum Deus é o autor daquele primeiro género de males [Mal cometido], mas sim do segundo [Mal sofrido]. [...] Com efeito, o mal não se pode fazer sem que haja algum autor. Mas se indagares quem ele é, não podemos dizer. Na verdade, não existe um autor determinado, mas cada um é autor das suas más acções.»<sup>257</sup>.

Assim, na perspectiva de Agostinho, o ónus do mal sofrido recai sobre Deus, no entanto, a acção de Deus não é iníqua. Isto é, Santo Agostinho contornará a questão da causalidade do mal em Deus, afirmando que o sofrimento surge como uma consequência do pecado. Ou seja, emerge uma dimensão pedagógica do mal de pena. Explica Paula Silva:

«Emerge, assim, de novo, a impertinente questão: como não atribuir, ao Ser Supremo, a causalidade do mal? Santo Agostinho contorna a dificuldade recordando que Deus é autor, não do pecado, mas da sua consequência, isto é, do sofrimento enquanto afecção da alma que se segue à desordem da vontade. [...] Com efeito, o sofrimento é a consequência imediata de qualquer acção do livre arbítrio em direcção contrária à sua tendência intrínseca. Assim, Deus é autor deste género de mal enquanto é responsável pela natureza específica da existência humana como tendência a ser. Mas a desvirtuação da vontade, efeito da acção desordenada, é da exclusiva responsabilidade de cada ser humano, na medida em que pode dispor de si mesmo. Por isso, Santo Agostinho recorda que só impropriamente se pode afirmar que o sofrimento, enquanto afecção da alma, seja um mal.»<sup>258</sup>.

Agostinho não partilha de uma visão maniqueísta ao «dissociar a noção de mal e a categoria de substância, pretende compreender aquela realidade a partir do seu autor.»<sup>259</sup>. Portanto, a natureza do homem é boa. Deste modo, o problema, para Agostinho, centra-se no autor e na sua responsabilidade perante o mal.

Como concluímos da citação acima em destaque, o mal cometido tem origem numa possibilidade do homem. Tal possibilidade surge como possibilidade para o homem, passe o pleonasma, porque este é dotado do livre arbítrio. Ou seja, da possibilidade de agir contra as

---

<sup>257</sup> «At si Deum bonum esse nosti uel credis, [...], male non facit. Rursus, si Deum istum fatemur, [...], ut bonis praemia, ita supplicia malis tribuit; quae utique supplicia patientibus mala sunt. Quamobrem si nemo iniuste poenas luit, [...], illius primi generis malorum nullo modo, huius autem secundi auctor est Deus. [...] non enim nullo auctore fieri posset. Si autem quaris quisnam iste sit, dici non potest; non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est.» (AGOSTINHO, Santo – *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Tradução e introdução de Paula Oliveira e Silva. Edição bilingue. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa\Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, I, cap.1, 1.).

<sup>258</sup> SILVA – Introdução, p.74-75.

<sup>259</sup> SILVA – Introdução, p.44.

realidades eternas, seguindo as temporais mutáveis e incertas<sup>260</sup>. No entanto, o livre arbítrio é em si mesmo um bem, porque procede de Deus<sup>261</sup>. Agostinho dá uma resposta metafísica ao problema do mal, ou seja, destitui o mal de toda a pretensão metafísica, sendo simplesmente o nada, isto é, a ausência de realidade.

Sintetiza Paula Silva:

*«O mal não tem origem, a não ser numa realidade boa, o livre arbítrio, que se caracteriza por uma possibilidade de escolha. O mal é, por isso, uma possibilidade de ser. [...] Com efeito, a desconcertante resposta – a origem do mal é a tendência ao nada – é a resposta honesta e coerente que, finalmente, erradica de toda a natureza, mesmo das acções humanas, a afirmação, ou mesmo a resposta suspeita maniqueísta acerca de uma consistência ontológica e substancial para o mal»<sup>262</sup>.*

O grande contributo de Agostinho possibilitou pensar e dizer o mal a partir da afirmação ontológica do bem. Este é talvez o maior contributo de Agostinho nesta matéria<sup>263</sup>.

## 1.2. S. Tomás

De forma a compreendermos o modo como S. Tomás reflecte sobre a questão do mal, teremos que primeiro atender à constituição do mundo em S. Tomás. Para o Doutor Angélico, o mundo caracteriza-se pela perfeição no seu todo. Por sua vez, a perfeição do mundo deve-se à existência de diferentes graus de bondade na criação, ou seja, existem diferentes graus de perfeição, os animais são mais perfeitos do que as plantas, os homens são mais perfeitos do que os outros animais. S. Tomás ao derivar diferentes graus de perfeição demonstra que o importante é a perfeição do mundo na sua totalidade, e não necessariamente a perfeição de todas as coisas em si<sup>264</sup>. Diz S. Tomás na Suma Teológica:

---

<sup>260</sup> Cf. AGOSTINHO – *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*, I, cap. 15, 34.

<sup>261</sup> Cf. AGOSTINHO – *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*, II, cap. 18, 47.

<sup>262</sup> SILVA – Introdução, p.40.

<sup>263</sup> Cf. CARVALHO, Mário Santiago – Introdução, p. 21-22.

<sup>264</sup> Cf. AQUINO, S. Tomás de – *Suma Teológica: 1.ª parte: questões 44-49*. Tradução por Alexandre Correia. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1962, I, q.47, a.2; Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne – *História da Filosofia Cristã: Desde as origens até Nicolau de Cusa*. 8ªed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003, p. 467-468.

«a perfeição do universo exige a desigualdade entre as cousas, para que todas representem um grau de bondade. Ora, há um grau de bondade que leva uma coisa a ser de tal modo boa que nunca possa ser deficiente. Há outro, porém, que não exclui a deficiência. E ambos êstes graus se acham realizados nos seres; pois, há certas cousas, como as incorruptíveis, que nunca podem perder o ser que têm; outras, porém, como as corruptíveis que o podem.»<sup>265</sup>.

Existem, portanto, coisas corruptíveis e incorruptíveis. Por outras palavras, há seres que podem perder um determinado grau de bondade e seres que não podem. S. Tomás, recuperando a herança agostiniana, considera o mal num sentido ontológico, como uma deficiência do ser. Mas antes disso, importa dizer que, tal como S. Tomás demonstra na Suma<sup>266</sup>, Bem e Ser identificam-se; o mal é o não ser, a corrupção<sup>267</sup>.

### 1.2.1.0 mal como *privatio boni*<sup>268</sup>

O mal é a privação de um determinado bem que se deveria possuir. Ou seja, não será um mal o facto de que um elefante não possa voar, pois isso não pertence à sua natureza. Mas, já será um mal um homem não conseguir ver, pois ver faz parte da natureza do ser homem. Sendo o mal uma privação de um bem, isso faz com que o mal não seja uma essência, no fundo, o mal é a negação da essência.

S. Tomás opõem-se a qualquer tipo de argumentação maniqueísta, afirmando claramente que o mal não consubstancia nenhuma realidade, nem tem existência própria. Deste modo, podemos concluir que o mal e o bem situam-se numa relação não de contrariedade, mas de privação.

Relativamente à causalidade, S. Tomás defende que o mal só pode ser causado pelo bem, pois não configurando o mal uma essência, o nada não pode causar o nada. Ou seja, o

---

<sup>265</sup> «sicut supra (q. 47, a. 2) dictum est, perfectio universo requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum sit, quod nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit, quod a bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur: quaedam enim sunt, quae suum esse amittere non possunt, ut incorruptibilia; quaedam vero sunt quae amittere possunt ut corruptibilia.» (AQUINO – *Suma Teológica*, I, q.48, a.2.).

<sup>266</sup> Cf. AQUINO – *Suma Teológica*, I, q.5, a.1.

<sup>267</sup> Cf. ARTOLA BARRENECHEA, José María – Introducción a las cuestiones 44 a 49 y 103 a 119. In AQUINO, Santo Tomás de – *Suma de Teología: I: Parte I*. 4ªed (reimpressão). Edição dirigida pelos Regentes de estudos das Províncias Dominicanas em Espanha. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 474, nota de rodapé “e”.

<sup>268</sup> Cf. AQUINO – *Suma Teológica*, I, q.48-49; Cf. AQUINO, Santo Tomás de – *Suma Contra los Gentiles: II: Libros 3º y 4º*. Tradução coordenada e revisada por Jesus M. Pla Castellano, introdução e notas por Jose M. Martinez e Jesus M. Pla Castellano. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, III, cap. 7-12; Cf. MARTINEZ, Jose M.; CASTELLANO, Jesus M. Pla – *Introducción al libro terceiro*. In AQUINO, Santo Tomás de – *Suma Contra los Gentiles: II: Libros 3º y 4º*. Tradução coordenada e revisada por Jesus M. Pla Castellano. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, p. 10-12.

mal não tem causa formal, pois como dissemos o mal não é uma natureza. Porém, o sujeito, no qual o mal se dá, configura uma causa material, na medida em que todo o mal, ou seja, toda a privação se deduz a partir de um ser. Daqui se pode afirmar que um ser pode ser bom e mau ao mesmo tempo, bom enquanto é ser, e mau enquanto está privado de algo. Ora, o mal sempre se predica de um bem.

Para além disto, o mal nunca destrói completamente o bem. Caso destruísse completamente o bem, conseqüentemente o mal deixaria de existir, pois o mal não é uma natureza ou ser, antes é o não-ser. Diz S. Tomás no comentário à Ética a Nicómaco:

*«This is universally true of evil —if it were complete, it would destroy itself. It could not continue to exist in taking away the subject by which it must be sustained if it is to continue to be. What does not exist can hardly be called evil, because evil is a privation of good. But every being precisely as existing is good. Obviously then evil does not take away good entirely, but some particular good of which evil is a privation. In such a way blindness takes away sight but does not destroy the animal. If the animal were destroyed, blindness would cease to exist. Manifestly, then, evil cannot be complete because in so taking away the good entirely, it would destroy itself.»<sup>269</sup>.*

### 1.2.2. A Causalidade do mal

S. Tomás distingue entre mal de pena e mal de culpa, ou seja, entre a privação de uma forma, mal de pena, e a privação de uma correcta orientação da acção, mal de culpa.

Explica Artola:

*«en lo seres inteligentes la operación, el acto segundo, es un acto libre, y, por tanto, el desorden, que introduce el mal, es un mal libremente querido, es un mal de culpa. En cambio, el mal que consiste en la privación de una propiedad del sujeto humano es pena. Ya se ve que la condición penal de las privaciones aludidas sólo se entiende en la medida en que hay una providencia y una justicia divinas.»<sup>270</sup>*

No entanto, a questão da causalidade do mal subsiste. S. Tomás na questão 49, artigo 1, explica a causalidade do mal, concluindo que o mal possuiu uma causa apenas de modo accidental, que é o bem. Como já o dissemos a causa do mal é o bem, *«porque nada é causa*

---

<sup>269</sup> «Et ita etiam est universaliter loquendo de malo; quia si esset integrum, seipsum destrueret. Fieret enim importabile tollendo subiectum a quo portari debet si sit. Quod enim nihil est, non potest dici malum, cum malum privatio sit; quodlibet autem ens in quantum huiusmodi, est bonum. Unde patet quod malum non aufert totum bonum, sed aliquod particulare bonum cuius est privatio. Sicut caecitas aufert visum, non autem aufert animal, quo sublato iam non esset caecitas. Ex quo patet quod malum non potest esse integrum; quia sic auferendo totum bonum auferret etiam se ipsum.» (AQUINAS, Thomas – *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Traduzido por C. I. Litzinger. Chicago: Henry Regnery Company, 1964, IV, lec. 13, 808.)

<sup>270</sup> ARTOLA BARRENECHEA – Introducción a las cuestiones 44 a 49 y 103 a 119, p. 438.

*senão enquanto ser, e todo ser, como tal, é bom.»*<sup>271</sup>. É causa accidental, porque por si próprio não procura o mal, explica novamente Artola:

*«El mal no es el objeto directo de un agente. Surge accidentalmente; esto no quiere decir que su causa agente sea un accidente, en el sentido técnico, como una de las categorías del ser, sino que el mal surge por la conexión, no esencial, de un principio agente bueno con un defecto.»*<sup>272</sup>.

Relativamente à responsabilidade de Deus neste processo, S. Tomás diz de forma clara, que este não tem que ver com o mal de culpa, apenas com o mal de pena. No sentido, daquilo que anteriormente explicámos quando tratamos da gradação da perfeição, Deus tem a intenção da perfeição na totalidade da Criação, incluindo diversos graus de perfeição. Ora isso implica a corrupção de algumas coisas, ainda que de forma accidental. No entanto, sublinha uma ordem da justiça inerente ao Universo, onde os ímpios são castigados<sup>273</sup>.

## 2. O Magistério e a questão do mal

Não pretendemos uma abordagem exaustiva de todos os documentos do Magistério acerca desta temática, abordaremos apenas dois documentos: o Catecismo da Igreja Católica, por nos parecer que incorpora um resumo sistemático da doutrina católica; a Carta Apostólica *Salvifici Doloris* de João Paulo II, por apresentar de forma desenvolvida a visão cristã sobre o sofrimento.

Por razões de ordem metodológica, partimos do CCE nesta abordagem. Este possui quatro partes (Profissão da Fé, Celebração do Mistério Cristão, Vida em Cristo e Oração Cristã), onde em nenhuma delas a questão do mal é abordada sistematicamente. Porém, trata-se de uma matéria que é transversal ao Catecismo. Face a isto e perante as questões levantadas para a teologia, por Basílio, abordaremos do seguinte modo esta matéria: 1) Deus e os seus atributos; 2) o pecado original; 3) sentido do sofrimento. Relativamente aos dois primeiros pontos seguiremos de perto o CCE, no que toca ao terceiro seguiremos a reflexão da *Salvifici Doloris*.

---

<sup>271</sup> «quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens; omne autem ens, in quantum huiusmodi, bonum est.» (AQUINO – *Suma Teológica*, I, q.49, a.1.).

<sup>272</sup> ARTOLA BARRENECHEA – Introducción a las cuestiones 44 a 49 y 103 a 119, p. 482, nota de rodapé “b”.

<sup>273</sup> AQUINO – *Suma Teológica*, I, q.49, a.2.

O nosso objectivo, neste capítulo, não é o de responder às questões levantadas por Basílio, antes servirmo-nos das interrogações de Basílio de forma a orientarmos a nossa análise ao pensamento do Magistério.

Antes de partirmos para a análise do pensamento do Magistério, importa fazer a seguinte observação. O catecismo é um texto de natureza catequética e por isso pretende ser propedêutico à vida da fé. Portanto, não encontraremos no catecismo um discurso apologético, ou uma narrativa para não crentes. Ou seja, o catecismo visa ser um instrumento valioso para a catequese, onde reside o essencial da fé e da doutrina católica. Deste modo, teremos que enquadrar neste contexto o tipo de argumentação encontrado neste Catecismo. Ora, não iremos encontrar um discurso teológico do tipo da Teologia Fundamental<sup>274</sup>.

## 2.1. Deus e os seus atributos

A divindade é para o homem um substantivo comum. Apesar de não se conseguir precisar em absoluto a descoberta religiosa, uma vez que os dados são escassos, consegue-se concluir, a partir da antropologia, que as práticas religiosas remontam ao tempo da Idade da Pedra<sup>275</sup>. As religiões tradicionais só muito tardiamente é que surgem. No entanto, é comumente aceite, que, desde muito cedo, o homem procura Deus através de diversas crenças, quer sejam de cariz cósmico, como o fogo ou a água, ou de natureza pessoal como o judaísmo. Assim, poderíamos dizer que a crença em Algo superior ao homem é ancestral. O Catecismo faz eco disto: «*De muitos modos, na sua história e até hoje, os homens exprimiram a sua busca de Deus em crenças e comportamentos religiosos [...]. Estas formas de expressão são tão universais que bem podemos chamar ao homem um ser religioso*»<sup>276</sup>.

O Deus que os cristãos professam, criou o Homem pela sua Palavra, revelou-se a um Povo, estabeleceu com ele uma Aliança salvífica, enviou o seu Filho Unigénito, assim como o seu Espírito. Deus revela-se no mistério da Santíssima Trindade, num Deus que é Pai, Filho e Espírito, que embora sendo três pessoas distintas não perdem a sua unidade na natureza, substância e essência<sup>277</sup>.

---

<sup>274</sup> Cf. Laetetur Magnopere; Fidei Depositum.

<sup>275</sup> Cf. OHLIG, Karl-Heinz – *Religião: tudo o que é preciso saber: a evolução da consciência religiosa*. Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2007, p. 41-31.

<sup>276</sup> CCE, 28.

<sup>277</sup> Cf. CCE 199.

Nesta dinâmica da revelação, diversos atributos são-Lhe associados, que embora não esgotando tudo aquilo que Deus é, exprimem, por aproximação, aquilo que Ele é. Os atributos exprimem uma dimensão de Deus, uma face daquilo que Deus é, porém nem a soma dos diversos atributos conseguem totalizar Deus.

Perante numerosos atributos que o Catecismo aborda, optamos por analisar os mesmos que Basílio analisou.

### 2.1.1. Deus Bom

Deus revela-se como Bom. Bom porque em toda a História da Salvação, apesar do pecado do povo, Deus sempre oferece a salvação ao homem. Bom, porque na criação, Deus cria o mundo para o homem e repete por sete vezes a bondade daquilo que foi feito (Gn 1, 4.10.12.18.21.25.31a), ora Deus não podia fazer algo bom, se não fosse em si mesmo bom: *«as diferentes criaturas, queridas pelo seu próprio ser, reflectem, cada qual a seu modo, uma centelha da sabedoria e da bondade infinitas de Deus»*<sup>278</sup>. Bom porque intrinsecamente Bom, infinitamente Bom, o único Bom dirá Jesus: *«Porque me interrogas sobre o que é bom? Bom é um só.»* (Mt 19, 17).

### 2.1.2. Deus Justo

A misericórdia e a justiça entendem-se fundamentalmente face a uma acção danosa. Ou seja, se não existir um acto mau, não há necessidade de alguém aplicar a justiça e a misericórdia ou neste caso de alguém ser justo e misericordioso. No plano da Revelação, estes atributos surgem num contexto em que o Povo viola a Aliança e Deus usa de misericórdia e julga com Justiça o Povo.

Diz o Sl 145, 17: *«O Senhor é justo em todos os seus caminhos»*. Esta citação do Salmo 145 pode resumir, em si, aquilo que o catecismo diz da justiça divina. Não é possível uma justiça mais sublime que a de Deus, pois é Ele é Amor e julga com Amor. Diz o catecismo, citando S. Tomás: *«Em Deus, o poder e a essência, a vontade e a inteligência, a sabedoria e a justiça, são uma só e a mesma coisa, de modo que nada pode estar no poder divino que não possa estar na justa vontade de Deus ou na sua sábia inteligência»*<sup>279</sup>.

Porém, a justiça divina não se restringe a um mero plano histórico, ela está para além da história.

---

<sup>278</sup> CCE 339.

<sup>279</sup> CCE 271.

### 2.1.3. Deus Misericordioso

A misericórdia de Deus é abordada no catecismo<sup>280</sup> à luz do pecado, melhor dizendo à luz do Deus que se compadece do pecado do homem e que perdoa livremente e por pura Graça. Não é a acção do homem que leva Deus a usar de misericórdia é antes a sua e livre vontade. O Catecismo explicita a misericórdia de Deus com o episódio do Bezerro de Ouro. O Povo de Deus, em Ex 32, substitui o verdadeiro Deus, que se revela a Moisés como «*Eu sou aquele que sou*» (Ex 3, 14), por um bezerro de ouro feito por mãos humanas. Perante isto, Deus usa de misericórdia, levando Moisés a proclamar: «*Senhor! Senhor! Deus misericordioso e clemente, vagaroso na ira, cheio de bondade e de fidelidade, [...], que perdoa a iniquidade, a rebeldia e o pecado, mas não declara inocente o culpado*» (Ex 34, 6-7).

A misericórdia de Deus espelha-se de forma clara no mistério da Encarnação: Deus quer salvar o homem, por isso, envia o seu Filho para realizar o mistério da Redenção do género humano, assim São Paulo, em Ef 2,4, proclama que Deus é rico em misericórdia, uma vez que enviou o seu Filho para nos conduzir da morte à Vida em plenitude.

### 2.1.4. Deus Onnipotente

Deus é o Todo-Poderoso Criador do Céu e da Terra, diz-nos o Símbolo da Fé. Trata-se do único atributo divino presente no Símbolo. Sem dúvida alguma, a criação é exemplo claro desta possibilidade de tudo fazer, pois Deus «*tudo criou, tudo governa e tudo pode*»<sup>281</sup>. Todavia, como diz o Catecismo a onipotência é universal, amorosa e misteriosa<sup>282</sup>. No entanto, para o homem, esta onipotência de Deus revela-se como misteriosa frente ao mal, ao sofrimento e frente aos outros atributos divinos. Como é que o Deus Justo e Santo permite o mal?

Epicuro, frente à questão do mal, declara - «*O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede, pero no lo quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere.*»<sup>283</sup>. No primeiro caso, Deus seria impotente, no segundo seria um Deus que não quer o bem do homem, no terceiro é ao mesmo tempo mau e impotente. Em quarto lugar, porque é que existe o mal?

---

<sup>280</sup> Seguimos de perto CCE 210-211.

<sup>281</sup> CCE 268.

<sup>282</sup> Cf. CCE 268.

<sup>283</sup> Cito, não a partir do original, mas a partir de: TORRES QUEIRUGA – *Repensar el mal*, p. 16. Este remete para: Epicurus, ed. De O. Gigon, Zürich, 1949, 80; lo reproduce Lactancio, *De ira Dei*, 13 (PL 7,121).

A teologia católica entende esta questão a partir da categoria de mistério. O homem não compreende o porquê do sofrimento, mas, por outro lado, sabe que Jesus, o redentor da humanidade, sofreu e morreu para salvar o género humano. Deste modo, como nos dirá a Epístola aos Romanos, a morte, o pecado, o mal não têm a última palavra, uma vez que «*a graça reina pela justiça até à vida eterna, por Jesus Cristo, Senhor nosso*» (Rm 5,21).

A resposta que o catecismo dá à pergunta: sendo Deus onipotente como permite o mal? Está firmada em dois polos: o mistério Pascal de Cristo, o Deus que sendo homem sofre; só pela fé é que podemos firmar a crença na onipotência divina.

## 2.2. Origem do Mal

O catecismo fala em dois tipos de Mal: Mal físico e Mal Moral. O primeiro<sup>284</sup> diz respeito ao caminho de perfeição que o Mundo criado “percorre”, ou seja, o mundo não é perfeito, antes pelo contrário, encontra-se num caminho em ordem à perfeição que só alcançará nos Novos Céus e na Nova Terra. Por conseguinte, o mal físico deriva da contingência do próprio mundo. O segundo<sup>285</sup> diz respeito ao livre arbítrio. Deus deu ao homem a possibilidade de escolher, isto é, o homem é criado na liberdade para aceitar o projecto de Deus ou para o rejeitar. Deste modo, na rejeição do projecto de Deus, o mal moral entrou no mundo - «*Podem [anjos e os homens], por conseguinte, desviar-se. De facto, pecaram. Foi assim que entrou no mundo o mal moral, incomensuravelmente mais grave que o mal físico*»<sup>286</sup>.

No entanto, o catecismo acrescenta duas notas, a saber: Deus permite que o homem cometa o mal moral, uma vez que respeita a liberdade do homem; de um mal, Deus pode tirar um bem muito maior, como por exemplo do repúdio de Jesus, Deus glorificou-O para a nossa redenção. Note-se que o catecismo omite qualquer referência explícita ao mal ontológico, uma vez que Deus retira todo o poder ao mal<sup>287</sup>.

O Catecismo lê a origem do mal na doutrina do pecado original<sup>288</sup>: o homem, criado numa relação de dependência e de submissão relativamente a Deus, desobedeceu tentado

---

<sup>284</sup> Cf. CCE 310.

<sup>285</sup> Cf. CCE 311-312.

<sup>286</sup> CCE 311.

<sup>287</sup> Cf. CCE 385.

<sup>288</sup> Arnaldo de Pinho oferecendo uma hermenêutica do Pecado Original distancia-se da interpretação presente no Catecismo. O pensador português ao «*re-situar esta doutrina no conjunto da história da salvação, da relação tipológica Cristo-Adão*», (PINHO, Arnaldo de – O Pecado Original Reflexão Hermenêutica. In PINHO,

pelo Diabo, rompendo a relação primordial que tinha com Deus<sup>289</sup>. No fundo, o pecado das origens é o romper da Aliança, que Deus tinha estabelecido entre Si e o homem, no acto da Criação. O homem rejeita o projecto de Deus. Deste modo, corrompe-se o estado inicial de Santidade: «*Constituído num estado de santidade, o homem estava destinado a ser plenamente “divinizado” por Deus na glória*»<sup>290</sup>; «*Adão e Eva perdem imediatamente a graça da santidade original*»<sup>291</sup>. Por este, o homem possui uma natureza ferida, inclinada para o mal e o diabo ganha um certo domínio sobre o homem<sup>292</sup>.

Contudo, o Catecismo lê o pecado original numa perspectiva fortemente cristológica: «*À universalidade do pecado e da morte [...] opõe [-se] a universalidade da salvação de Cristo*»<sup>293</sup>. Frente à inclinação para o mal, a Igreja administra o Baptismo para a remissão dos pecados, inclusive às crianças ainda que isentas de pecado<sup>294</sup>. O homem pelo baptismo é revestido da vida de Cristo, reorientando-se para Deus e apagando o pecado original. Porém, permanecem as suas consequências: a natureza enfraquecida e inclinada para o mal<sup>295</sup>.

Por fim, o Catecismo fala ainda da transmissão do pecado original por todos os homens, como a «*transmissão dum natureza humana privada da santidade e justiça originais*». Não obstante, apesar de o homem ter caído sob o domínio do pecado, Deus não abandona o homem, a Cruz é símbolo disso: Jesus pela sua morte e ressurreição venceu o poder do maligno<sup>296</sup>.

### 2.3. O Sentido do Sofrimento

João Paulo II, na encíclica *Salvifici Doloris*, não tem a pretensão de explicar o sofrimento, este encerra-se na categoria de Mistério. Uma vez que o sofrimento humano

---

Arnaldo de – *Obras Escolhidas de Arnaldo de Pinho: Volume 1: Teologia e Interpretação*. 1ªed. Santa Maria da Feira: Letras e Coisas, 2012, p.342.), pode concluir: «*Pensamos que não convém também fazer do pecado original uma espécie de avatar da natureza humana, propriamente dita, como se o pecado original fosse a «queda» da natureza humana (ideia em verdade platónica e pagã). Nós recusamos, portanto, quer a naturalização, quer a historicização da afirmação teológica do Génesis. Como escreve P. Shconnenber, o «pecado original é dirigido contra a história da salvação e não contra uma qualquer lei do ser». Nós pensamos mesmo que o descrédito da doutrina do pecado original vem precisamente do facto de a teologia ter sucumbido a estas duas tentações. [...] O pecado original não é um fatalismo, o pecado original encontrou o seu desenlace no acontecimento de Cristo*». (PINHO – O Pecado Original Reflexão Hermenêutica, p.350.).

<sup>289</sup> Cf. CCE 396.

<sup>290</sup> CCE 398.

<sup>291</sup> CCE 399

<sup>292</sup> Cf. CCE 407.

<sup>293</sup> CCE 402.

<sup>294</sup> Cf. CCE 403.

<sup>295</sup> Cf. CCE 405.

<sup>296</sup> Cf. CCE 421.

não é compreensível, nem explicável o seu objectivo é o de dar uma visão espiritual do sofrimento, de modo que a sua vivência seja também uma experiência de fé. Esta visão espiritual do sofrimento está fortemente ancorada na experiência do sofrimento de Cristo, oferecendo uma visão salvífica do sofrimento: o sofrimento encontra-se no mundo para suscitar o amor<sup>297</sup>.

O sofrimento existe porque há um mal que o provoca. Há, portanto, uma relação causal entre mal e sofrimento: «*o homem sofre, quando ele experimenta um mal qualquer*»<sup>298</sup>. Deste modo, surge a questão: o que é o mal? Numa linha agostiniana<sup>299</sup>, afirma que o mal só se entende à luz do bem: «*O homem sofre por causa do mal, que é uma certa falta, limitação ou distorção do bem. Poder-se-ia dizer que o homem sofre por causa de um bem do qual não participa, do qual é, num certo sentido excluído, ou do qual ele próprio se privou*»<sup>300</sup>.

Naturalmente, a encíclica diz que o sofrimento é algo iminentemente humano, mas também afirma que possui uma abertura ao transcendente: o sofrimento é uma realidade iminentemente humana que possui, ao mesmo tempo, uma dimensão transcendental, enquanto «*o homem está, em certo sentido, “destinado” a superar-se a si mesmo; e é chamado de modo misterioso a fazê-lo.*»<sup>301</sup>. Nesta linha, o documento faz a distinção entre sofrimento físico e moral: o sofrimento não se esgota na doença, está para além disso, sendo algo de mais amplo e complexo. Diz o documento:

---

<sup>297</sup> Cf. IGREJA CATÓLICA – *Salvifici Doloris*, 248.

<sup>298</sup> JOÃO PAULO II – *Sentido Cristão do Sofrimento Humano: Carta apostólica Salvifici Doloris*. 5ª ed. Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 2010, p. 15. «*hominem tum pati, cum malum quodlibet experiatur.*». (IGREJA CATÓLICA – *Salvifici Doloris*, 206.). Quando citamos em corpo de texto o documento em questão, optamos por recorrer à tradução portuguesa editada pelo Apostolado da Oração, porém, ao mesmo tempo, em nota de rodapé, citamos o texto original, segundo a versão da *Acta Apostolis Sedis*.

<sup>299</sup> Apesar de não declarar essa fonte, a afirmação de mal como a privação de um bem tem ecos em St. Agostinho. Cf. MARTINS – *Unde Malum*, p.543.

<sup>300</sup> JOÃO PAULO II - *Sentido Cristão do Sofrimento Humano*, p. 16-17. «*Homo propter malum dolore afficitur, quod est quaedam privatio, depravatio boni. Dicitur hominem idcirco pati quod bonum aliquod non participat, a quo aliquomodo excluditur aut quo se ipse priva vit.*». (IGREJA CATÓLICA – *Salvifici Doloris*, 207.).

<sup>301</sup> JOÃO PAULO II - *Sentido Cristão do Sofrimento Humano*, p. 8. «*homo aliqua ratione «destinatur» ut se ipsum superet, arcana scilicet et occulta ratione ad hoc vocatur.*». (IGREJA CATÓLICA – *Salvifici Doloris*, 202.).

*«Ainda que se possam usar, até certo ponto, como sinónimas as palavras «sofrimento» e «dor», o sofrimento físico dá-se quando, seja de que modo for, «dói» o corpo; enquanto que o sofrimento moral é «dor da alma». Trata-se, de facto, da dor de tipo espiritual e não apenas da dimensão «psíquica» da dor, que anda sempre junta tanto com o sofrimento moral, como com o sofrimento físico. A amplitude do sofrimento moral e a multiplicidade das suas formas não são menores do que as do sofrimento físico; mas, ao mesmo tempo, o primeiro apresenta-se como algo mais difícil de identificar e de ser atingido pela terapia.»<sup>302</sup>.*

Face à procura do sentido do mal e do sofrimento, que na nossa contemporaneidade facilmente desemboca na negação de Deus, João Paulo II apresenta o livro de Job como aquele que, no AT, colocou estas perguntas da forma mais pertinente. O livro de Job interroga-se sobre o sentido do sofrimento, abalando a tese tradicional de que este se encontra directamente relacionado com o castigo pelo pecado. Todavia, não coloca em causa a Justiça de Deus. Embora, não respondendo à questão do sentido do sofrimento, coloca-a de forma pertinente, demonstrando que este também atinge o justo. João Paulo II, perante as incertezas e a inadequação das respostas do homem, encerra o verdadeiro sentido do sofrimento na revelação do amor divino, o qual *«é ainda a fonte mais plena para a resposta à pergunta acerca do sentido do sofrimento. Esta resposta foi dada por Deus ao homem na Cruz de Jesus Cristo»<sup>303</sup>.*

Não olvidando a complexidade da origem do sofrimento do homem: por um lado os pecados concretos de cada homem (mas, este elemento não pode ser tomado *per se* veja-se o caso de Job); por outro lado, o pecado das origens não pode ser remetido para o esquecimento quando se discursa sobre estas matérias; João Paulo II conclui que: *«na base dos sofrimentos humanos, há uma múltipla implicação com o pecado»<sup>304</sup>.*

O Nazareno tomou sobre si todo o pecado, assumindo o sofrimento humano, do qual a cruz é ícone. Através da Cruz de Cristo e da sua Ressurreição surge uma luz nova sobre todo o sofrimento da vida humana, mesmo que não suprimindo o sofrimento da existência

---

<sup>302</sup> JOÃO PAULO II - *Sentido Cristão do Sofrimento Humano*, p. 12. «*Quamquam verba «passionis» ac «doloris» ut aliquatenus idem sonantia accipi possunt, passio physica habetur, cum quovis modo «<< corpus dolet», passio vero moralis est «dolor animi». Agitur enim de dolore indolis spiritalis, non solum de psychica ratione doloris, quae sive morali sive physicae aegritudini adhaeret. Iamvero amplitudo ac varietas aegritudinis moralis absque dubitatione haud minores sunt quam amplitudo et varietas physicae passionis; tamen illa paene minus agnoscitur ac minus per therapiam curari posse videtur.*». (IGREJA CATÓLICA – *Salvifici Doloris*, 204.).

<sup>303</sup> JOÃO PAULO II - *Sentido Cristão do Sofrimento Humano*, p. 26. «*Homo propter malum dolore afficitur, quod est quaedam privatio, depravatio boni. Dicat hominem idcirco pati quod bonum aliquod non participat, a quo aliquomodo excluditur aut quo se ipse priva vit.*». (IGREJA CATÓLICA – *Salvifici Doloris*, 214.).

<sup>304</sup> JOÃO PAULO II - *Sentido Cristão do Sofrimento Humano*, p. 29. «*ex quo hominum dolores e multiplici implicatione peccati manant.*». (IGREJA CATÓLICA – *Salvifici Doloris*, 216.).

do homem. A luz da Boa-Nova projecta-se sobre tudo isso, uma vez que Cristo, no seu Mistério Pascal, disse que a morte e o sofrimento não eram a última palavra, mas antes a Vida Nova. Diz João Paulo II: «*A Cruz de Cristo tornou-se uma fonte da qual brotam os rios de água viva. Nela devemos também repropor-nos a pergunta sobre o sentido do sofrimento, e ler aí até ao fim a resposta a tal pergunta.*»<sup>305</sup>.

Jesus de Nazaré, no Mistério da Redenção do género humano, transmitiu ao homem um Evangelho do Sofrimento, onde Maria, sua mãe, tem um papel singular, sendo uma presença e uma testemunha constante. Jesus nunca escondeu a necessidade do sofrimento e a exigência do seu seguimento: «*O servo não é maior que o seu senhor. Se a mim me perseguiram, também vos hão-de perseguir a vós... Mas farão tudo isso contra vós por causa do meu nome, porque não conhecem Aquele que me enviou*»<sup>306</sup>. Ao longo da história, este Evangelho do Sofrimento foi escrito por tantos que, sofrendo com Cristo, uniram os seus próprios sofrimentos aos d'Ele, comprovando «*que no sofrimento se esconde uma força particular que aproxima interiormente o homem de Cristo, uma graça particular*»<sup>307</sup>. A parábola do Bom Samaritano constituindo uma página deste Evangelho do Sofrimento, mostra que o Bom Samaritano é «*todo aquele que presta ajuda no sofrimento*»<sup>308</sup>, demonstrando a exigência colocada perante o sofrimento salvífico de Cristo. Ou seja, menosprezando uma atitude meramente passiva perante o sofrimento<sup>309</sup>.

---

<sup>305</sup> JOÃO PAULO II - *Sentido Cristão do Sofrimento Humano*, p. 41. «*Cruce Christi fons effecta est, unde fluunt aquae vivae. In ipsa etiam oportet quaestionem repetamus de doloris significatione ibique responsionem eidem huic interrogationi usque ad finem legamus.*» (IGREJA CATÓLICA – *Salvifici Doloris*, 224.).

<sup>306</sup> JOÃO PAULO II - *Sentido Cristão do Sofrimento Humano*, p. 63. «*Non est servus maior domino suo. Si me persecuti sunt, et vos persequentur... Sed haec omnia facient vobis propter nomen meum, quia nesciunt eum, qui misit me.*» (IGREJA CATÓLICA – *Salvifici Doloris*, 237.).

<sup>307</sup> JOÃO PAULO II - *Sentido Cristão do Sofrimento Humano*, p. 64. «*Constat per saecula et generationes in dolore singularem abscondi virtutem, quae intime coniungat hominem cum Christo, quod peculiaris est gratia.*» (IGREJA CATÓLICA – *Salvifici Doloris*, 238.).

<sup>308</sup> JOÃO PAULO II - *Sentido Cristão do Sofrimento Humano*, p. 78. «*ille est, qui auxiliatur dolorem toleranti.*» (IGREJA CATÓLICA – *Salvifici Doloris*, 243.).

<sup>309</sup> Cf. IGREJA CATÓLICA – *Salvifici Doloris*, 246-247.

### 3. Quatro reflexões contemporâneas sobre mal

O mal e o sofrimento não são temas que o pensamento contemporâneo não reflita. Antes pelo contrário, são temas de ampla reflexão. Tal deve-se, muito provavelmente, ao facto do século XX ter sido marcado por muitos episódios sangrentos. Note-se a reflexão que surge depois da Shoah colocando o problema de pensar Deus depois de Auschwitz. Ou seja, o século XX foi marcado por muita morte, o que necessariamente leva a considerar questões existenciais, nomeadamente o sentido do sofrimento e o porquê do mal, ao nível teológico e filosófico. São experiências limite que levam o homem a questionar-se sobre estes temas. Tal já tinha acontecido no passado, o terramoto de Lisboa em 1755 foi a seu modo um “motor” para a reflexão sobre o mal<sup>310</sup>. Não obstante, o mal e o sofrimento são uma questão de sempre, porque, quer queiramos quer não, fazem parte da existência do homem.

Naturalmente, existem muitas reflexões sobre o mal dentro do pensamento contemporâneo e conseqüentemente não as poderemos abordar todas. Deste modo, analisaremos a reflexão de quatro autores, onde buscaremos não uma análise exaustiva do seu pensamento, pois tal seria impossível dado a natureza deste trabalho, mas simplesmente tentaremos delinear as linhas mestras da sua reflexão.

#### 3.1. Adolphe Gesché

Adolphe Gesché, teólogo e sacerdote de origem belga, possui uma reflexão sobre a questão do mal, que não se articula tanto na origem do mal, uma vez que como este se encerra no domínio do irracional não é possível compreender, mas, antes na excessiva culpabilização do homem perante o mal.

O mal para Gesché é algo que não se pode explicar, que pertence ao domínio do sem-sentido. É irracional, na sua própria natureza. É aquilo que de pior existe. Diz Gesché:

*«El mal es lo más terrible que hay en el mundo. No es posible quitarle esta posición incalificable que le asigna tanto la indignación del corazón como la rebeldía de la mente. Establecer sobre él un discurso (logos), incluso teológico, puede correr el riesgo de darle un aspecto de racionalidade o un comienzo de justificación.»<sup>311</sup>.*

---

<sup>310</sup> Cf. KERN, Walter – El acontecimiento Cristo y el problema de la Teodicea. In FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus, dir. - *Mysterium Salutis: Manual de Teología como Historia de la Salvación*. 2ª ed. III/2. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, vol. 3, p. 987-988.

<sup>311</sup> GESCHÉ, Adolphe – *Dios para pensar: I: El mal. El hombre*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1995, p.49.

O pensador belga introduz tópicos interessantes na reflexão sobre o mal, tais como: recupera aquilo que de bom e útil existe nas das teologias da libertação acerca deste tema<sup>312</sup>; fundamenta a necessidade de uma nova teodiceia que consiga fazer face às exigências modernas, logicamente por insuficiência das anteriores<sup>313</sup>; elabora uma análise terminológica, a nosso ver bastante pertinente, que realça a vítima do mal; no seu intento de desculpabilizar o homem, faz uma valorização da vítima, frente ao enigma do mal.

### 3.1.1. Deus e o Mal

Frente à questão do mal existem diversas posições no modo como esta se relaciona com a questão de Deus. Ora, se por um lado, o mal serve para colocar em causa a existência de Deus (*Contra Deum*), ou pelo menos a imagem de um Deus bondoso, misericordioso e onipotente, por outro lado, frente à questão do mal, elabora-se um pensamento no sentido de “defender” a causa de Deus, por outras palavras, a teodiceia (*Pro Deo*). Porém, nem uma nem outra conseguem, articular de forma correta a questão em causa, uma vez que, ambas deixam o mal à margem de Deus. Assim, Gesché coloca a questão do mal em Deus (*In Deo*), pois Deus ao encarnar não ignorou o mal, antes o tomou sobre si, tornando possível um discurso teológico sobre o mal. Deste modo, torna-se possível ao crente questionar o seu Deus. Exemplo paradigmático desta acção é Job. Job coloca Deus em questão e no dinamismo que está inerente a esta acção, Job descobre o verdadeiro rosto de Deus, «*Os meus ouvidos tinham ouvido falar de ti, mas agora vêem-te os meus próprios olhos*» (Job 42,5). Job nunca abandonando em definitivo a crença em Deus, porque caso contrário não O questionaria simplesmente resignar-se-ia perante o mal, descobre a Alteridade (*Ad Deum*), isto é, descobre Deus no seu próprio questionamento. No fundo, o que está em causa é o confronto entre o escândalo do mal e Deus, que o crente, tal como Job ou Jacob não O deve fazer “poupar”. O mal deixa de ser a questão só do homem, isto é, o crente *Cum Deo* enfrenta este problema<sup>314</sup>.

---

<sup>312</sup> Nomeadamente, as teologias da libertação dão um especial destaque ao mal-desgraça, o que não foi tido muito em consideração pelo Cristianismo ocidental, uma vez que interpretava esse tipo de mal no sentido de uma pena - «*En su inmenso esfuerzo por iluminar el mal, san Agustín introdujo una distinción famosa, que seguirá luego toda la Escolástica. Por una parte está en el mal de falta (malum culpae), el mal de que soy responsable, culpable. Por otra, está el mal de pena (malum poenae), el mal que “me cae encima”. [...] Pero era establecerla e interpretarla sin respetar de veras su diferencia y reduciendo el enigma de la segunda a la explicación de la primera.*» (GESCHÉ – Dios para pensar, p. 126.) -, acusando a necessidade, no Cristianismo Ocidental, de uma teologia do mal-desgraça. (Cf. GESCHÉ – Dios para pensar, p. 128-132.).

<sup>313</sup> Cf. GESCHÉ – Dios para pensar, p. 162-182.

<sup>314</sup> Cf. GESCHÉ – Dios para pensar, p. 19-47.

### 3.1.2. A culpabilização

Para o teólogo belga, o problema do mal está envolto numa lógica de excessiva culpabilização do homem, principalmente no que concerne ao mal sofrido pelo homem culpável, onde Gesché questiona a existência de uma perfeita justaposição entre o mal cometido e o mal sofrido. Gesché analisa esta questão principalmente a partir do segundo relato genesíaco. Este relato (Gen 2,4b – 3,24) para além de outros aspectos faz uma interpretação simbólica da origem do mal, onde tradicionalmente se pôs o enfoque na acção de Adão e de Eva originando uma culpabilização do homem. No entanto, no entender de Gesché, o relato genesíaco não deve ser entendido desse modo. O ponto basilar da interpretação de Gesché encontra-se no “papel” desempenhado pela serpente<sup>315</sup>. Ou seja, o mal precede a acção humana, daí que o homem não possa ser responsabilizado por introduzir o mal na ordem da existência. O mal surge como aquilo que não estava planeado existir, por outras palavras, situa-se fora da criação divina. Assim, Gesché: qualifica o mal como uma “surpresa” para Deus; qualifica a atitude do homem como um acidente e uma desgraça que acontece ao homem e a Deus; inocenta Deus e o homem perante o mistério do mal. Deste modo, a questão de Gesché não será porque razão o mal existe, mas antes como lutar contra ele, abrindo espaço a uma responsabilidade de salvação<sup>316</sup>.

O verdadeiro responsável pelo mal é a serpente, o demónio. No entanto, Gesché não pretende necessariamente desresponsabilizar o homem, aqui a figura de demónio é aquela que melhor expressa o sentido da irracionalidade do mal, daquilo que desorienta o homem do seu fim (natureza metafísica). Para Gesché, esta figura permite perceber correctamente a responsabilidade do homem delimitando-a, permite dizer aquilo que não é Deus e aquilo

---

<sup>315</sup> António Couto ao analisar a serpente neste relato interpreta este símbolo de uma forma diferente. Para este, a serpente desempenha uma função literária e não nunca poderia personificar o mal - «[A serpente] introduzida, não para explicar a origem do mal – que é o evento imprevisível e imprevisto da liberdade humana -, mas para mostrar a real e não ilusória possibilidade que o homem tem em dizer não a Deus desarticulando o seu próprio querer do querer de Deus»; «o significação da cobra bíblica do relato criacional é de ser a tradução simbólica e narrativa do fascínio que a transgressão do Mandamento divino exerce sobre a consciência humana, segundo o qual, dizer não a Deus é não só possível, mas também desejável. Por isso, na lógica do relato, a cobra não é a personificação de uma força malévolos que vem de fora e que é contra o homem, mas a objetivação da radical estrutura e altura da liberdade humana». (COUTO, António – *Pentateuco: Caminho da Vida Agraciada*. 2ªed revista. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2005, p. 247.). Deste modo, a interpretação de Gesché, segundo a interpretação de António Couto, fica posta em causa, e assim a sua “desculpabilização do homem”. Mas, isso não quer dizer que a sua preocupação não deixe de ser válida.

<sup>316</sup> Cf. GESCHÉ – *Dios para pensar*, p.49-53.

que não é o homem. Não obstante, Gesché não recusa o demónio como um irracional hipostático, como uma personificação do mal<sup>317</sup>.

O pecado do homem não é menosprezado por Gesché, mas antes situa-se numa dialética: por um lado, pretende não diminuir a importância do pecado; mas, por outro lado, a natureza do pecado do homem não se identifica com a natureza do mal absoluto. Na acção do homem está presente uma deuteroculpabilidade, não uma proto-culpabilidade, ou seja, no homem não está presente a invenção do mal, mas a adesão à ordem do demoníaco, a algo exterior a si. Caso contrário o homem seria demoníaco. Ora, a resposta que Eva dá a Deus, «*A serpente enganou-me e eu comi*» (Gen 3,13), é justificativo do que dissemos, isto é, o homem pecou, aderiu à ordem do demoníaco, não originou o mal<sup>318</sup>.

Contudo, Alophé Gesché não desemboca num fatalismo frente ao mal, antes pelo contrário, afirma a possibilidade da salvação, uma vez que: a realidade do mal não é onto-teologicamente fatal; o mal não faz parte da criação Divina; não foi o homem que introduziu o mal. Por outras palavras, no relato genesíaco, Deus não abandona o homem, depois deste ter cometido a falta. Pelo contrário, Deus permanece ao lado do homem, sendo possível dominar a realidade do mal<sup>319</sup>. No fundo, a doutrina do pecado original «*es una verdade salvífica porque anuncia el perdón y la remisión*»<sup>320</sup>.

### 3.1.3. Terminologia<sup>321</sup>

Como já temos visto, Gesché distingue o mal de culpa e o mal radical, no entanto o seu contributo nesta área vai mais longe. O teólogo belga analisa a três níveis topológicos o mal. Em primeiro lugar está o nível conceptual e ético. Tradicionalmente considera-se só o mal de culpa e o mal de pena, tal como já St. Agostinho e S. Tomás o tinham feito. Ora o primeiro diz respeito ao pecado, enquanto o segundo refere-se ao mal que é enviado como castigo, prova, penitência ou em sentido pedagógico<sup>322</sup>. Para além destes, Gesché inclui o mal de desgraça, ou seja, o mal que o justo sofre. Paradigma deste último tipo é Job. Também nesta última classificação poderíamos incluir o pecado original.

---

<sup>317</sup> Gesché não se alonga em aclarações mais profundas sobre o demónio, apenas: afirma-o como um mistério; a sua personificação permite à teologia definir o lugar onde reside a verdadeira malícia do mal: em fazer crer que o mal é o único meio para alcançar o bem. (Cf. GESCHÉ – *Dios para pensar*, p.75-79.).

<sup>318</sup> Cf. GESCHÉ – *Dios para pensar*, p. 53-60.

<sup>319</sup> Cf. GESCHÉ – *Dios para pensar*, p. 114.

<sup>320</sup> GESCHÉ – *Dios para pensar*, p. 119.

<sup>321</sup> Cf. GESCHÉ – *Dios para pensar*, p. 80-85.

<sup>322</sup> Cf. GESCHÉ – *Dios para pensar*, p. 71.

Num segundo nível encontra-se a topologia ontológica e gradual: mal de mal, mal de pecado, mal de paixão. O primeiro diz respeito ao mal radical, aquele que é anterior a toda a culpa. O segundo refere-se ao mal de consentimento, que já exploramos anteriormente. Por fim, o terceiro está espelhado na figura do próximo da parábola do bom samaritano, ou no Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo. Ou seja, o próximo não cometeu mal algum, mas tem compaixão pelo sofrimento e carrega o seu mal. Neste terceiro nível, a lógica do mal é derrotada com o “baixar-se” ao “inferno do outro”, atitude essa que Jesus será o modelo e mestre por excelência.

No terceiro nível, situa-se a topologia estrutural e sequencial. O estruturalismo analisa um determinado fenómeno através de actantes neste caso - actante 1: actor; actante 2: destinatário; actante 3: ajudante. Assim, o primeiro actante será aquele ou aquilo pelo qual acontece o mal. Ou seja, é o culpado, no entanto, esta análise não desemboca num culpabilismo, como veremos em seguida. O segundo actante é aquele sobre o qual acontece a desgraça do mal. Por fim, o terceiro actante é aquele que embora não tendo nada a haver directamente com o mal, luta contra o mal, tornando-se o salvador da vítima. O terceiro actante é o samaritano que se aproxima tornando-se responsável pelo mal, ou o próprio Cristo. O que Gesché quer por em evidência é que tornar-se responsável pelo mal não está directamente ligado à culpabilidade. Por outro lado, Gesché quer colocar o ónus da questão na acção prática contra o mal.

### 3.2. Andrés Torres Queiruga

Andrés Torres Queiruga, filósofo e teólogo, é autor de um pensamento singular, que pretende repensar a fé cristã tornando-a compreensível ao homem de hoje. Aqui, ganha espaço a reflexão sobre a questão do mal. Após uma longa gestação<sup>323</sup> nasce a obra *Repensar el Mal*, pretendendo constituir-se como uma síntese que recolha o essencial do seu pensamento sobre esta questão.

Torres Queiruga aborda a questão do mal a partir de uma argumentação constituída em três grandes pontos, a saber: Ponereologia, Pisteodiceia (como mediação) e Teodiceia. O pensador espanhol apercebe-se que para fazer uma Teodiceia que concilie a questão do mal

---

<sup>323</sup> Torres Queiruga afirma que a sua preocupação pela questão do mal remonta aos tempos de estudo de filosofia em Comillas, tendo-se prolongado durante o tempo dos estudos teológicos. Mais tarde, elabora alguns trabalhos de menor envergadura que deixam transparecer esta contínua preocupação. Entretanto surge esta obra, na qual, o autor pretende fazer uma síntese desta problemática. (Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés – *Repensar el mal: De la ponereología a la teodiceia*. Madrid: Editorial Trotta, 2011, p. 9.).

e a questão de Deus, tem de em primeiro lugar analisar a questão do mal, tal como ela é. Isto é, partir de uma ponerologia, que não parta de preconceitos, quer de natureza racional ou religiosa, mas que olhe para o mal em si mesmo, “de baixo”, como uma realidade sentida pela humanidade<sup>324</sup>.

Esta necessidade, a de uma análise à questão do mal que parta “de baixo”, é suscitada pelo despertar da modernidade. Kant é pioneiro ao “sentir” que a humanidade entrou na época da crítica, capaz de submeter tudo ao juízo do tribunal da razão autónoma. Deste modo, a religião não escapa a esta análise, tal como a sua resposta à questão do mal<sup>325</sup>. Consequentemente, a proposta religiosa, frente ao problema do mal, já não vale *per se* (já não se respira num ambiente puramente cristão, onde a proposta cristã seria válida em si mesma, torna-se necessário a sua validade argumentativa e racional), antes pelo contrário, tem de mostrar a sua validade frente às críticas que a modernidade coloca. Para tal, Andrés Torres Queiruga propõe uma teodiceia que parta de uma ponerologia.

### 3.2.1. Ponerologia

Frente às tragédias que diariamente acontecem - tsunamis, furacões, incêndios, a fome no mundo, o flagelo da sida, entre tantas outras -, o homem naturalmente pergunta-se: como é que Deus permite tais coisas? Todavia, contrariamente a outros tipos de respostas<sup>326</sup>, Torres Queiruga aponta uma chave-de-leitura para estes acontecimentos, que retira o ónus da questão de Deus. Isto é, quando nos defrontamos com o mal, a resposta imediata à pergunta - porque existe o mal? - reside nas causas imediatas do próprio funcionamento do mundo - «*si duele, es porque hay una herida, una disfunción o un traumatismo; si alguien fue asesinado, es porque existe un malhechor; si hay hambre, es porque falta la comida; si hay guerra, es porque alguien la ha declarado y existen ejércitos que la hacen...*»<sup>327</sup>. O próprio mundo produz mal. Por outras palavras, é inegável a existência de choques, desajustes, conflitos, tendo em conta o próprio funcionamento do mundo, no

---

<sup>324</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 34.

<sup>325</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 24.

<sup>326</sup> Veja-se, por exemplo o dilema de Epicuro: «*O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede, pero no lo quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede, no es el Dios bueno y, además, es impotente; si puede y quiere – y esto es lo más seguro –, entonces ¿de donde viene el mal real y por qué no lo elimina?*». Cito, não a partir do original, mas a partir de: TORRES QUEIRUGA – *Repensar el mal*, p. 16. Este remete para: *Epicurus*, ed. De O. Gigon, Zürich, 1949, 80; lo reproduce Lactancio, *De ira Dei*, 13 (PL 7,121).

<sup>327</sup> TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 60.

seu dinamismo cósmico, histórico e a vida humana<sup>328</sup>. O mal é inevitável no mundo, porque o mundo é finito<sup>329</sup>. Contudo, porque é que o mundo é deste modo? Não poderia Deus ter criado um mundo sem mal? Diz Torres Queiruga:

*«Si a partir de lo que sucede en este mundo se logra mostrar que la raíz del mal está en la finitud, dado que cualquier mundo que pueda existir será necesariamente finito, resultará imposible pensar un mundo sin mal. En cualquier mundo que se piense, los elementos de que se constituya y los modos de su articulación será distintos; pero siendo limitados estarán expuestos igualmente a la carencia u la exclusión mutua, al choque y al desajuste, al fallo y al sufrimiento. [...] serán, a su modo, “malos”.»<sup>330</sup>.*

Ou seja, para Torres Queiruga a possibilidade de um mundo sem mal é absurda, destituída de qualquer sentido, terá a mesma lógica que um círculo quadrado, não é que Deus não o possa fazer, mal tal projecto é irrealizável em si mesmo<sup>331</sup>. Tendo concluído que, neste mundo, tal como se nos apresenta, o mal é inevitável, afirma:

*«La posibilidad del mal [...] resulta inevitable desde la limitación, la incompatibilidad, el choque y la contradicción en lo finito. Pretender un mundo sin posibilidad de mal equivale a postular un mundo estrictamente infinito, pues únicamente la infinitud – si existiese, cosa que aquí no precisamos determinar -, al estar exenta de todo límite y por encima de toda posible contradicción, al ser plenitud absoluta, omnitud realitatis, podría excluir de sí la realidad y la posibilidad del mal.»<sup>332</sup>.*

De modo semelhante, o pensador galego, compreendendo a liberdade humana como finita<sup>333</sup>, demonstra a impossibilidade de uma liberdade finita não falível, uma vez que estando a raiz do mal na finitude<sup>334</sup>, naturalmente em qualquer realidade finita o mal surgirá<sup>335</sup>.

Por fim, o que é o mal? Contrariando a ideia de uma substantização do mal, Torres Queiruga afirma: *«El mal no es realidad en sí, sino cualificación de una acción, un*

---

<sup>328</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 65.

<sup>329</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 67.

<sup>330</sup> TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 71.

<sup>331</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 182; Cf. SAHAGUN LUCAS, Juan de – *Dios, Horizonte del Hombre*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1994, p. 273.

<sup>332</sup> TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 74.

<sup>333</sup> *«La limitación de la libertad resulta innegable: sometida a los múltiples y no siempre controlables influjos del mundo externo [...] tampoco logra siquiera plena transparencia sobre sus motivos internos. Vitalmente está limitada por los procesos fisiológicos; psicológicamente [...]; socio-culturalmente».* (TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 80.).

<sup>334</sup> *«la raíz última, la definitiva condición de posibilidad del mal está en la finitud.».* (TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 108.).

<sup>335</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 90-91.

*acontecimiento, una cosa o un estado de cosas, hecha primariamente en relación con la vida humana, a la que de algún modo daña o contradice y que por eso llamamos “malo” o “malo”*»<sup>336</sup>. Torres Queiruga quer sublinhar a dimensão não substancial do mal, ou seja, Queiruga fala numa valorização de um acontecimento, de uma coisa, mas não da essência da realidade. Porém, esta qualificação não é estática, por exemplo a escravatura no século XVI não era visto como um mal, contudo, hoje é. Mas, isso não abre espaço ao puro relativismo<sup>337</sup>.

### 3.2.2. Pisteodiceia

Num segundo momento, Torres Queiruga centra o seu raciocínio na pisteodiceia. Aqui entende pistis num sentido alargado, como cosmovisão, como configuração da própria existência<sup>338</sup>, não meramente em sentido religioso. Naturalmente existem diversas pisteodiceias, religiosas ou não<sup>339</sup>. Com este ponto de mediação, o teólogo pretende tão somente, neste seu intuito de uma reflexão alargada em diálogo aberto, sem dogmatismos, nem apologéticas “ocas”, alargar a sua reflexão<sup>340</sup>. Acabando por: *«romper con tópicos que, por venir de una situación generalizada en el pasado, están demasiado extendido y gozan de una aparente evidencia.»*<sup>341</sup>; mostrando a legitimidade da entrada de Deus no discurso sobre o mal<sup>342</sup>.

---

<sup>336</sup> TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 98.

<sup>337</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 100. *«una consideración mínimamente realista muestra que, pese a la diversidad de los juicios acerca de los males concretos, existe práctica unanimidad en la consideración de los males fundamentales que aquejan a la humanidad: e imposible encontrar una persona normal que se alegre de la existencia del cáncer, del hambre de millones de niños o del asesinato de una persona inocente»*. (TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 100.).

<sup>338</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 34.

<sup>339</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 112-113.

<sup>340</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 111.

<sup>341</sup> TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 111. À conhecida afirmação de Boécio retomada por S. Tomás, se o mal existe, Deus existe, Torres Queiruga colocará um ponto de interrogação. Ou seja, se essa afirmação é válida no ambiente cultural destes (uma vez que aí se trata de uma convicção praticamente indiscutível), com a modernidade, esse raciocínio é posto em causa, daí que seja necessário colocar a questão do mal noutros parâmetros (Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 136-141.). De modo semelhante, o pensador espanhol coloca igualmente um ponto de interrogação à afirmação: Se o mal existe, Deus não existe. Pois, pareceria que negando Deus, o problema ficaria resolvido e o mal deixaria de existir (Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 141-145.). Por fim, Torres Queiruga recupera uma terceira afirmação: Ainda que o mal exista, Deus existe. Todavia, não lhe coloca um ponto de interrogação. O Pensador galego salienta a existência de alguns avanços na argumentação que frente à questão do mal como negação do divino, colocam em relevo a sua dimensão reveladora do transcendente. Veja-se o caso de Lévinas. Este põe em relevo o movimento que vai desde o horror do mal, à descoberta do Bem (Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 145-151.). De modo semelhante, a filosofia da história, partindo do questionamento do sentido do sofrimento e do destino da humanidade, também coloca em relevo essa dimensão (Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 151-152.).

<sup>342</sup> Veja-se, no seguimento da anterior nota de rodapé, a seguinte transcrição de Moltmann que Torres Queiruga faz, - *«El anhelo, la pasión, la sed de Dios convierte el sufrimiento en dolor consciente y convierte la consciencia*

### 3.2.3. Teodiceia

Num terceiro momento, o pensador e filósofo galego chega, por fim, à Teodiceia. Aqui distingue duas vias - a via curta e a via larga -, ambas legítimas, desde que inseridas no seu contexto próprio.

#### 3.2.3.1. Via Curta

A primeira via ou caminho prende-se com a visão tradicional. A questão do mal não é entendida como uma contradição da realidade e muito menos como um desafio à existência ou natureza de Deus. Ou seja, a visão tradicional não vê o dilema de Epicuro como um “desafio” à fé em Deus. Antes prefere sublinhar a lógica do coração, do que a da razão, apesar da maior clareza evidenciada na argumentação racional.

No entanto, para o crente, a lógica do coração, por outras palavras, a da fé é a mais profunda e a que o move, porque ancorada na confiança em Deus<sup>343</sup>. Não obstante ao facto desta lógica “sustentar” a parte significativa dos crentes, Torres Queiruga demonstra a sua insuficiência perante os desafios colocados pela modernidade<sup>344</sup>. Daí que elabore uma via larga, compreendendo os resultados da ponerologia, da pisteodiceia e da via curta, que consiga fazer face aos desafios colocados pela modernidade, isto é, que seja racionalmente plausível<sup>345</sup>. Para tal, esta via larga tomará como ponto fundamental «*el carácter inevitable de la aparición del mal en cualquier mundo finito*»<sup>346</sup>.

---

*del dolor en protesta contra el sufrimiento. El ateísmo que solo admite la realidad de este mundo naufraga también en la roca firme del sufrimiento. Porque la eliminación de Dios tampoco explica el sufrimiento ni mitiga el dolor. El hombre que se queja del sufrimiento posee una dignidad que ningún ateísmo le puede quitar. También este punto quedó claro en relato de Job. El consejo de su mujer atea: “Maldice a Dios y muérete» (Job 2,9) no hace mella en el ama del justo. Este rechaza tal sugerencia desde el principio. Ningún ateísmo puede, desde entonces, situarse por debajo del nivel de Job».* (citamos a partir de - TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 153. – que por sua vez remete a: [MOLTMANN, J.] – *Trinidad y Reino de Dios: La doctrina sobre Dios*. Salamanca, 1979, p. 93-94. (modificamos a citação, em ordem a respeitar as regras metodológicas que seguimos)).

<sup>343</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 155-160.

<sup>344</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 160-175.

<sup>345</sup> «La vía corta “confiaba”, pero lo hacía apoyada tan solo en la “lógica del corazón”: estaba segura, pero carecía de razones teóricas suficientes para responder a las dificultades de la otra lógica, que también tiene derechos a los que no quiere – ni debe – renunciar en nuestra época crítica. La entrada de la Modernidad puso al descubierto esta grave carencia [...]. La vía larga, afrontando la crítica y renovando el planteamiento, aporta las palabras y las razones: igual que no existe la posibilidad de los hijo-perfectos, tampoco existe la del mundo-sin-mal; por lo tanto carecen de fundamento las sospechas y acusaciones tanto contra la bondad como contra la omnipotencia divinas; al contraria, gracias a las ellas, tenemos razones para confiar en que el mundo vale la pena y que, pese a todos los conflictos, a todas las durezas e incluso a todas las derrotas, el mal no tendrá la última palabra.» (TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 219.).

<sup>346</sup> TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 207.

### 3.2.3.2. Via larga

Consequentemente, esta lógica permite compreender correctamente a onipotência de Deus<sup>347</sup>, assim como os restantes atributos<sup>348</sup>. Deste modo, as questões levantadas pelo dilema de Epicuro podem ser ultrapassadas, para assim Torres Queiruga inaugurar uma nova secção com o título: «*La verdadera pregunta y la auténtica respuesta: por fin, más allá de Epicuro*»<sup>349</sup>. A questão que agora move Queiruga é a seguinte: sabendo Deus que se criasse o mundo nunca o criaria sem mal, porque é que mesmo assim o criou?<sup>350</sup>. A resposta a esta pergunta, não está longe da resposta da via curta. A sua novidade reside no facto de ao colocar em evidência o carácter inevitável do mal, assegura a sua coerência. Vejamos, então a resposta:

*«Dios ha creado un mundo, a pesar, de la presencia inevitable del mal, porque la existencia es un don positivo que Él otorga desde el amor buscando única y exclusivamente nuestro bien. Un bien que se inicia ya en la historia, aunque dentro de ella su realización plena y definitiva todavía no resulte posible; pero que, en definitiva y gracias a su bondad poderosa, Dios quiere y puede lograr una vez rotos los límites inherentes al espacio y al tiempo.»*<sup>351</sup>.

Ou seja, a lógica do amor é a única chave de resposta. Torres Queiruga explicita do seguinte modo: tal como os pais, que embora sabendo, que ao “trazerem” filhos a este mundo vão expô-los não a um mundo de eterna felicidade, mas antes a um mundo onde o sofrimento existe, não deixam de “trazer” filhos a este mundo<sup>352</sup>, «*Dios, y perdónese una vez más el inevitable antropomorfismo, se há “atrevido”, y, al haverlo, asumió el risky business de implicar y complicar su amor en los duros avatares de la historia humana*»<sup>353</sup>.

Porém, esta lógica abre-se ao mistério, não o esgota, como aparentemente se pode pensar. Por outras palavras, o raciocínio de Queiruga baseia-se na procura de uma lógica

---

<sup>347</sup> Sabendo da impossibilidade de um mundo sem mal, a questão da onipotência de Deus não é “ferida” pela realidade do mal. Ou seja, Deus tanto pode acabar com o mal no mundo, como pode fazer um círculo quadrado, ou dividir uma assembleia em três metades (Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 181-183.), ou seja, «*es absurdo quejarse de que o rebelarse porque Dios no acabe com los males del mundo*». (TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 183.).

<sup>348</sup> «*La idea de Dios sigue conservando su misterio inagotable, pero nuestras afirmaciones acerca de Él dejan de ser contradictorias, de suerte que los atributos divinos pueden ser afirmados en su plena validez, sin que deban chocar entre sí como afirmaciones inconciliables.*». (TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 208.).

<sup>349</sup> TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 209.

<sup>350</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 210.

<sup>351</sup> TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 213.

<sup>352</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 214.

<sup>353</sup> TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 215.

dentro do mistério, não como uma contradição lógica à qual se chama falsamente de mistério, mas mistério como o excesso de sentido<sup>354</sup>.

Por fim, a conclusão do estudo de Torres Queiruga será a afirmação de Deus como o anti-mal. Ou seja, o Deus que nos apoia com o seu amor, «*presencia activa y constante, compañía solidaria, esperanza que alienta ánimo e infunde fuerzas*»<sup>355</sup>, na nossa luta.

Não obstante, o sentido que Torres Queiruga retira da paixão de Jesus é manifestação desse amor. Para o pensador galego, a crucifixão deverá ser entendida não numa lógica do Pai que por amor tem de suportar a morte do seu filho, mas sim como um acontecimento histórico e concreto onde Jesus é vítima do mesmo mal que nas suas diversas formas a todos nos afecta. Por isso, Torres Queiruga afirma que na cruz culminou o processo histórico da revelação do mal. Porém, o mistério da ressurreição brota do mistério da cruz. A ressurreição abre espaço à esperança, mostrando que o destino está envolto num amor absoluto muito mais forte do que o mal. Ou seja, a Ressurreição surge como a resposta mais plena de Deus ao mal, uma vez que no mistério Pascal de Jesus, a Ressurreição seguiu-se à Cruz<sup>356</sup>.

Gostaríamos de destacar duas ideias da reflexão de Queiruga, que eventualmente poderão contrastar com outras reflexões. Em primeiro lugar, Queiruga, tal como Leibniz já o fizera, considera o mundo finito e limitado. No seu entender, o mundo produz mal. Apesar de não utilizar o expressão *mal metafísico*, talvez este lhe poderá ser aplicável neste sentido do mundo como finito e como tal como produtor de mal. Porém, poderão afirmar que Queiruga defende que o mundo em si é mau, que essa é a sua essência. Mas, na verdade, o intuito de Queiruga é o de afirmar que o mundo criado é bom, mas não é perfeito. A perfeição é um atributo por natureza divino. Quando no relato do Génesis o mundo é descrito como bom, não é dito que o mundo é perfeito, pois se o fosse seria como Deus. Mas, o que está em causa verdadeiramente é a conotação que o termo mal tem. Isto é, mal tem sempre um sentido negativo, nunca neutro. Ora, Queiruga nunca afirma em sentido negativo a criação, antes pelo contrário, a criação é um bem. Por isso, utilizar a expressão *mal metafísico* neste contexto é impreciso e presta-se a equívocos. Antes, será mais

---

<sup>354</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 220-221.

<sup>355</sup> TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 263.

<sup>356</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés – *Alguien así es el Dios en quien yo creo*. Madrid: Editorial Trotta, 2013, p.78-86.

verdadeira a afirmação do mundo como finito. Perante o mundo que produz mal, Queiruga quer dizer que sendo o mundo limitado, aquilo que se encontra no mundo é limitado. Por outras palavras, a fome, a guerra, as doenças (note-se que Queiruga entende que a causa deste tipos de mal está na lógica do mundo), são em última instância consequência da limitação e finitude do mundo, nunca de Deus.

Em segundo lugar, Queiruga não entende a possibilidade da intervenção divina no mundo de uma forma que contrarie a sua lógica, pois isso conduziria em última instância a um Deus diminuído na sua bondade. Ou seja, se Deus mediante a petição de alguém (intervenção externa ao desejo de Deus) opera um milagre, isso implica que, anteriormente Deus não estava disposto a tal, assim Deus não seria infinitamente bom. Para além disto, se Deus providenciou uma cura de cancro a alguém, porque é que não providenciou essa mesma cura a todos os outros que sofriam da mesma doença? Deus faz acepção de pessoas? Queiruga encerra a dimensão do milagre fora de uma lógica intervencionista, permitindo a afirmação de que tudo é milagre, porque tudo pode ser iluminado pela luz da fé<sup>357</sup>. No entanto, perguntamo-nos se esta consideração não fere a fé revelada em Jesus Cristo, pois toda a tradição da Igreja é testemunha dos milagres operados pelo Jesus histórico, e dos milagres que vão acontecendo na história, que a Igreja os considera como intervenções de Deus.

### 3.3. Karl Rahner

Karl Rahner, constituindo-se como uma figura de sobeja importância na teologia do século XX, também dissertou sobre a questão do mal. Acerca desta questão, o teólogo alemão proferiu uma conferência sob o título «*Por que razão nos deixa Deus sofrer?*»<sup>358</sup>. Aí analisa as respostas clássicas à questão do mal, demonstrando a sua fabilidade, concluindo pela incompreensibilidade de Deus<sup>359</sup>.

Rahner inicia a sua argumentação questionando a plausibilidade da questão que coloca – Por que razão nos deixa Deus sofrer? Para tal, parte do seguinte ponto de partida: «*Deus [como] o fundamento original e único de toda a realidade existente*»<sup>360</sup>. Daqui se compreende, que sendo Deus o fundamento de toda a realidade, e sendo o sofrimento parte

---

<sup>357</sup> Cf. TORRES QUEIRUGA - *Repensar el mal*, p. 276-286.

<sup>358</sup> RAHNER, Karl – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?* Prólogo e Epílogo de Karl Lehmann. Braga: Editorial Francisca, 2011, p.13.

<sup>359</sup> Cf. RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 52.

<sup>360</sup> RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 14.

dessa realidade, Rahner declare a plausibilidade do questionamento: «*Sendo assim, é claro que, não só podemos, como devemos questionar o que é o sofrimento e qual a sua origem, e podemos e devemos perguntar, de imediato a razão pela qual Deus nos deixa sofrer*»<sup>361</sup>.

### 3.3.1. As quatro respostas

O teólogo de Freiburg analisa quatro respostas inseridas num horizonte teísta ao problema do mal – que apesar de as rejeitar não anula a sua validade<sup>362</sup>. A primeira resposta vê «*o sofrimento como fenómeno natural num mundo em desenvolvimento*»<sup>363</sup>. Esta resposta tenta conciliar o Deus-Criador com o sofrimento, encarando o sofrimento como algo natural. Ou seja, estando o mundo inserido numa dinâmica evolutiva, o sofrimento seria aquilo que chegado ao último estado de desenvolvimento deixaria de existir. Por outras palavras, o mundo tende a eliminar o mal e o sofrimento como elementos contrários ao seu desenvolvimento. Assim, esta tese explica o sofrimento como consequência de um mundo ainda imperfeito - «*o mal mais não é que a bondade que ainda não alcançou a perfeição*»<sup>364</sup>. Esta tese reduz o problema do sofrimento à dimensão biológica e material.

Porém, o sofrimento é muito mais do que uma questão biológica e material. O sofrimento causado pelo mau uso da liberdade coloca em causa essa tese. Ou seja, não se pode reduzir a dimensão do sofrimento a meros condicionalismos. A história humana prova em sentido contrário. Bastaria recordar Auschwitz, para demonstrar que «*o exercício da liberdade como tal originou muito sofrimento anónimo e incomensurável que não pode reduzir-se à dimensão material e biológica*»<sup>365</sup>.

A segunda resposta explica o sofrimento a partir da liberdade da criatura. Toda a maldade, sofrimento, dor e morte provêm unicamente da liberdade da criatura, deixando intocável a bondade de Deus. Contudo, esta liberdade, na perspectiva católica, não é assim tão autónoma. É antes uma liberdade criada, sempre dependente de Deus. A relação entre a nossa liberdade e o Deus Criador é explicitada do seguinte modo por Rahner: «*Nós somos livres, não podemos atribuir a Deus a responsabilidade da nossa liberdade de decisão, mas as nossas decisões estão totalmente envolvidas pelo desígnio de Deus, e só nele e em nada mais*

---

<sup>361</sup> RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 14-15.

<sup>362</sup> Cf. RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 52.

<sup>363</sup> RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 23.

<sup>364</sup> RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 24.

<sup>365</sup> RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 27.

têm o seu fundamento»<sup>366</sup>. Não obstante a todas as tentativas de conciliar a autonomia da liberdade humana e a compreensão desta no desígnio de Deus, nunca obteve uma síntese harmoniosa dentro da teologia católica. Deste modo, Rahner coloca esta questão na incompreensibilidade de Deus:

*«em nome do conceito cristão de Deus como tal, [...], afirmar que o sofrimento tem origem na liberdade não pode ser uma afirmação definitiva, mas uma informação que sendo muito importante, mais uma vez se dilui no mistério da soberana liberdade do próprio Deus. E, se é verdade que temos de acreditar que somos responsáveis, e que não nos podemos alhear dessa responsabilidade, no entanto continua a ser verdade que esta nossa permanente responsabilidade nos responsabiliza efetivamente perante Deus, mesmo que não saibamos bem como isso é possível.»<sup>367</sup>.*

Por outras palavras, Rahner recusa a tese de que *per se* a liberdade da criatura seja a responsável pelo sofrimento. Uma vez que a liberdade da criatura não se entende fora do horizonte do Deus Criador, daí que, embora, ficando irresolúvel a relação entre a liberdade do homem dentro do desígnio de Deus, não anula a liberdade humana, antes coloca-a em diálogo com o Deus Criador.

A terceira resposta, partindo da premissa de que o mal está presente no mundo e em cada um, afirma que o sofrimento serve para Deus nos provar e amadurecer. Ou seja, esta terceira proposta tenta “harmonizar” o sofrimento e Deus, encarando o sofrimento numa forma positiva, como forma de purificação, de amadurecimento e de provação. Mas, pensar deste modo, seria esquecer o sofrimento pelo qual passam muitas crianças, que hipóteses teriam elas de amadurecer, se foram mortas ainda na meninice? Também os desastres naturais que estão na origem de muitas situações de sofrimento não encontram nenhuma função pedagógica. Porém, não seria eticamente mais benéfico para a humanidade uma situação de total ausência de sofrimento? À partida seria eticamente melhor. Para além disto, Rahner enuncia um outro aspecto que tem algum interesse. Os ascetas cristãos não são propriamente concordes frente às situações de sofrimento, se por um lado olham para essas situações como a oportunidade ideal para o progresso nas virtudes cristãs, por outro lado, por vezes ficam apenas na teoria. Contudo, sabendo que o mal existe reveste-se de

---

<sup>366</sup> RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 33.

<sup>367</sup> RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 34.

capital importância tal intuição, que é capaz de nos inserir no caminho de Cristo crucificado<sup>368</sup>.

A quarta resposta coloca o sofrimento como anúncio da vida eterna. Deste modo, o sofrimento torna-se um meio indispensável para a vida eterna. Em boa verdade, não se pode provar que o sofrimento seja um meio indispensável para a vida eterna e que a morte seja a única porta para a vida eterna. O sentido cristão da esperança tem sempre no seu horizonte a busca por um olhar para a Vida Eterna sem morte, nem sofrimento. A tradição cristã afirma que a morte não era um meio inevitável<sup>369</sup>. Em síntese, diz Rahner: «*Visto que podemos pensar a vida eterna sem o recurso ao sofrimento, esta pode ser pensada como meio de ultrapassar o sofrimento, mas não serve para o legitimar.*»<sup>370</sup>.

### 3.3.2. A incompreensibilidade do sofrimento

Por fim, após rejeitar quatro respostas clássicas, analisa uma quinta resposta, que compreende o sofrimento do seguinte modo: «*A incompreensibilidade do sofrimento é um aspecto da incompreensibilidade de Deus*»<sup>371</sup>. Por outras palavras, coloca o sofrimento no domínio mistério de Deus. Assim, a resposta de Rahner só é acessível para aqueles que comunguem da sua fé. Pois, implica a crença num Deus que é absolutamente Amor, ao qual, todos os homens são convidados a abandonar-se<sup>372</sup>. Estamos no domínio do mistério, «*da incompreensibilidade que nos penetra e desafia, como algo que faz parte de toda a nossa existência.*»<sup>373</sup>. Rahner não procura explicar as razões do sofrimento, antes: apesar da amoralidade do sofrimento dos inocentes, confessa a bondade de Deus, ao mesmo tempo que revela a impossibilidade de O absolver no nosso tribunal; confessa a liberdade de Deus, pois poderia atingir os mesmos fins sem o sofrimento<sup>374</sup>. Conclui Rahner: «*Assim, o sofrimento é uma expressão, não uma dedução, da incompreensibilidade do próprio Deus*»<sup>375</sup>. Perante o mal, a morte e o sofrimento, não há o desespero, antes a esperança no crucificado, que na hora da sua morte assumiu o sofrimento humano, assim perante a incompreensibilidade, diz Rahner:

---

<sup>368</sup> Cf. RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 37-40.

<sup>369</sup> Cf. RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 41-42.

<sup>370</sup> RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 42.

<sup>371</sup> RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 43.

<sup>372</sup> RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 44-45.

<sup>373</sup> RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 46.

<sup>374</sup> Cf. RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 46-47.

<sup>375</sup> RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 47.

«O cristão está convencido que a resposta que deve dar ao problema do sofrimento só é possível pela graça que nos vem da resposta que Jesus deu na Cruz na hora da morte, no momento em que sentiu fraquejar a sua vontade: “Pai, nas tuas mãos entre o meu espírito”. O cristão acredita que o ressuscitado é o crucificado e morto, e vice-versa, e que a resposta que é abandono ao mistério de Deus e ao mistério da morte foi aceite por Deus como eternamente válida e salvífica, e que a resposta é o próprio Deus. Por isso, também faz todo o sentido que, depois desta reflexão teórica, nos voltemos em oração para Jesus Cristo»<sup>376</sup>.

A posição de Rahner é bastante conforme com aquilo que mais tarde João Paulo II dirá na *Salvifici Doloris*. É, diríamos, a posição mais consensual dentro da teologia católica, ou seja, afirma a incompreensibilidade do sofrimento. No entanto, tem algumas notas interessantes. Ora, não afirma tão somente a incompreensibilidade do mal, antes explana o caminho que o levou a tomar essa posição - analisa quatro respostas tradicionais. Por fim, coloca a questão do sofrimento no próprio mistério de Deus. Para além disso, nunca dissocia o sofrimento de Deus. Ou seja, as questões andam interligadas, na sua óptica, sendo que transparece a tese de que se Deus quisesse poderia terminar com o sofrimento. O autor declara que sem o sofrimento (antes tinha afirmado que o sofrimento era inevitável<sup>377</sup>), Deus não seria tomada a sério, vejamos concretamente as suas palavras: «Sem isso [sofrimento], Deus como mistério incompreensível, com o qual nós já agora nos confrontamos, não seria tomado a sério, antes ficaria reduzido a um teorema abstracto, sem nos incomodar no concreto da nossa vida»<sup>378</sup>. Não estará Rahner, aqui a “ler” o sofrimento como um mecanismo pedagógico, algo que já tinha recusado na terceira resposta? Poderemos, verdadeiramente, afirmar que sem o sofrimento Deus não estaria presente na vida do homem? Não será antes a via do Amor, a própria de Deus? Estará subjacente a este tipo de raciocínio, uma certa malvadez de Deus?

### 3.4. Paul Ricoeur

Paul Ricoeur é um marco indiscutível na filosofia e no pensamento contemporâneo. A sua obra é devedora da influência de diversos autores, que ele próprio aponta na sua autobiografia intelectual<sup>379</sup>, tais como: Roland Dalbiez, Husserl, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, M. Heidegger, Freud.

---

<sup>376</sup> RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 53.

<sup>377</sup> Cf. RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 47.

<sup>378</sup> RAHNER – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?*, p. 47.

<sup>379</sup> Cf. RICOEUR, Paul – Paul Ricoeur, «Autobiografia Intelectual». In RICOEUR, Paul – *Da Metafísica à Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, D.L. 1997, p.45-136.

Para este autor, o mal é desconcertante. O mal é irracional e injustificável, porque incompreensível. O mal não é uma substância, não consubstancia uma realidade, ou seja, Ricoeur opõem-se a uma visão gnóstica. O Filósofo Francês antes prefere olhar para o mal como algo perturbador e incómodo, como uma inquietação, como um autêntico desafio ao pensamento a pensar mais e de forma diferente<sup>380</sup>. Ainda a este respeito, Oliver Martin afirma que para o autor da Simbólica do Mal o mal precede o homem, não tem origem, porém ele começa conosco, na medida em que «é necessário que o reconheçamos e confessemos»<sup>381</sup>.

Paul Ricoeur questiona-se acerca da validade de utilizarmos o mesmo termo, “mal”, para designarmos fenómenos tão opostos como o sofrimento da vítima inocente, ou como o sofrimento infligido a outros. Este distingue entre o mal sofrido e o mal cometido, embora observando uma íntima relação. Por um lado, o mal moral, o mal cometido, ou pecado em sentido religioso, é aquele que pode ser alvo de um juízo. Por outro lado, o mal sofrido não é provocado, o que o caracteriza é uma atitude de afectação que pode ter uma variedade de causas como doenças, fenómenos naturais, mas, também o mal moral. O mal cometido tem sempre consequências no outro e na perspectiva da vítima é o mal sofrido. Para Ricoeur a tradição ocidental facilmente esquece o mal sofrido reduzindo-se ao silêncio, enquanto enfoca mais o mal cometido, dando esse que falar<sup>382</sup>.

O problema da vítima, do justo sofredor, faz com que o mal e o sofrimento não possam ser considerados como simples realidades teóricas. Daí que, Ricoeur considere o mal como um escândalo, como algo contra o qual lutamos. Isto é, o mal impele para o agir, deste modo «antes [de] acusar Deus ou de especular sobre uma origem demoníaca do mal no próprio Deus, actuemos ética e politicamente contra o mal.»<sup>383</sup>.

---

<sup>380</sup> Ricoeur na análise que faz no artigo “Mal. Um desafio para a filosofia e para a teologia” explana o mal como um autêntico desafio a estas duas ciências, evidenciando os esforços que quer uma quer outra têm empreendido na compreensão deste mistério. Cf. RICOEUR, Paul – O mal. Um desafio para a filosofia e para a teologia. In HENRIQUES, Fernanda, org. – *Paul Ricoeur e a Simbólica do mal*. Porto: Edições Afrontamento, 2005, p 17.20-21; Cf. MARTINS, Maria Manuela Brito – A questão do Mal em Paul Ricoeur. In *Dor e Sofrimento: uma perspectiva interdisciplinar*. Porto: Campo das Letras, 2001, p. 100; Cf. MARTIN, Olivier – O pensamento do mal em Paul Ricoeur, um percurso aporético. In HENRIQUES, Fernanda, org. – *Paul Ricoeur e a Simbólica do mal*. Porto: Edições Afrontamento, 2005, p. 43.

<sup>381</sup> MARTINS – O pensamento do mal em Paul Ricoeur, p. 49.

<sup>382</sup> Cf. RICOEUR – O mal, p.19-20; Cf. MARTIN – O pensamento do mal em Paul Ricoeur, p.45-46; CORREIA, Carlos João – Ricoeur e a experiência do mal para lá da teodiceia. In XAVIER, Maria Leonor L. O., coord. – *A questão de Deus na história da filosofia*. Sintra: Zéfiro, 2008, Vol. 2, p. 351-356.

<sup>383</sup> RICOEUR – O mal, p.32.

### 3.4.1. O homem falível

Este autor protestante projectou uma filosofia da vontade orquestrada em três momentos, que seria a obra de uma vida: o primeiro momento seria a sua tese de doutoramento: *Le volontaire et l'involontaire*; o segundo momento contemplaria uma análise da má vontade e um exame empírico das paixões, que viria a ser plastificada em duas obras (só realizou o princípio de um estudo empírico sobre as paixões), *L'Homme faillible* e *La Symbolique du Mal*; a última parte dedicada à relação entre o Transcendente e a vontade humana não viria a ser realizada<sup>384</sup>.

Ponto inicial para compreender a forma como este compreende o mal é a antropologia desenhada no *L'Homme faillible*. Uma certa visão herdeira do pensamento de Leibniz tende a associar a finitude da existência ao mal moral, contudo, Ricoeur pretende corrigir isso:

*«Una larga tradición filosófica, que alcanzó su más alta expresión y su más perfecta formulación en Leibnitz, sostuvo que la limitación de las criaturas constituía la ocasión del mal moral; bajo este aspecto de ocasión del mal moral, esa limitación merecería incluso el nombre de mal metafísico. Todo nuestro análisis precedente está orientado a rectificar esa proposición antigua en su sentido preciso: la idea de limitación, tomada en sí misma, es insuficiente para acercarse a los umbrales del mal moral.»<sup>385</sup>.*

Ricoeur dissocia a finitude da existência e o mal. Não é por causa da finitude da criação que o homem se encontra no limiar do mal moral. Ricoeur contraria as teses de inspiração Leibniziana onde vêm na finitude a possibilidade do mal moral. Diz Joaquim Teixeira:

*«Para Ricoeur [...] a limitação criatural enquanto tal não constituiu o limiar do mal moral. Não é qualquer limitação que introduz a possibilidade da falha humana, mas esta limitação específica – o facto de a realidade humana não coincidir consigo mesma.»<sup>386</sup>.*

Ora a questão para Ricoeur nesta antropologia será: *«qual será o “lugar” humano do mal, o seu ponto de inserção na realidade humana [?]*»<sup>387</sup>. Na linha de pensamento de Ricoeur, a debilidade humana é apenas a possibilidade para o mal acontecer. Diz Manuela Brito Martins:

---

<sup>384</sup> Cf. RICOEUR – Paul Ricoeur, p.64-65.

<sup>385</sup> RICOEUR, Paul – *Finitud y Culpabilidad*. Madrid: Taurus Ediciones, 1982, p.149.

<sup>386</sup> TEIXEIRA, Joaquim de Sousa – Paul Ricoeur e a problemática do mal. *Didaskalia*. Lisboa: 7:1 (1977) 82.

<sup>387</sup> TEIXEIRA – Paul Ricoeur e a problemática do mal, p. 64.

«A fragilidade é o lugar donde brota esta capacidade do mal. Essencialmente esta capacidade revela o carácter dum ser que não coincide com ele próprio. A fragilidade, a falibilidade, não é ainda a falta, mas é no entanto, o terreno de mediação, de transição para a falta e onde ela se posiciona, “se pose”.»<sup>388</sup>.

No entanto, há uma diferença entre a possibilidade e a realização do mal, existe, portanto, uma descontinuidade. É nesta descontinuidade que se encontra o enigma da falta. Deste modo, a finitude não é em si mesmo o mal, mas somente a sua possibilidade. Diz Joaquim Teixeira: «Não há um mal-ser, um mal-substância, um mal coisa. Só há o mal que uma liberdade assume sobre si e um mal que pode ser um privilegiado revelador de liberdade. [...] Ricoeur] resiste à fácil tentação de identificar finitude com culpabilidade»<sup>389</sup>.

### 3.4.2.A Simbólica do Mal

Com a Simbólica do Mal, Paul Ricoeur aborda a questão do mal a partir de uma outra perspectiva da relação de reciprocidade entre o mal e a liberdade, a qual se situa num outro plano totalmente distinto do da falibilidade<sup>390</sup>. Aqui a liberdade humana tomará o lugar central na leitura que Ricoeur empreenderá. A razão que está subjacente a esta leitura é o facto de o mal se manifestar ao homem no modo como ele afecta a existência, pois, mesmo no caso onde o homem não é o “berço” do mal, esse mal só é acessível ao homem mediante a sua relação connosco. No fundo, a humanidade é o lugar onde o mal se manifesta<sup>391</sup>.

O mal surge como possibilidade para o homem, mas de que forma é que se dá a passagem da potência ao acto? Isto é, «Como fazer a transição entre a possibilidade do mal humano e a sua realidade, entre a falibilidade e a falta?»<sup>392</sup>. Para Ricoeur, a linguagem da confissão consegue captar esse momento. Por isso, ele “repete” a confissão que é feita pela consciência religiosa.

Ricoeur situa esta experiência ao nível da consciência religiosa, esta não se identifica unicamente com a consciência moral, mas, envolve igualmente as outras consciências penitenciais. O filósofo francês quer recolher as motivações e intenções da literatura penitencial, abrindo-se à linguagem confessional que por natureza é simbólica. Então, não

---

<sup>388</sup> MARTINS – A questão do Mal em Paul Ricoeur, p. 122.

<sup>389</sup> TEIXEIRA – Paul Ricoeur e a problemática do mal, p. 84.

<sup>390</sup> «O hiato entre a reflexão pura sobre a “falibilidade” e a confissão dos “pecados” é evidente». (RICOEUR, Paul – A Simbólica do Mal. Lisboa: Edições 70, 2013, p.365.).

<sup>391</sup> Cf. TEIXEIRA – Paul Ricoeur e a problemática do mal, p. 85-87.

<sup>392</sup> RICOEUR – A Simbólica do Mal, p.19.

estamos propriamente num discurso filosófico<sup>393</sup>, estamos perante um discurso que antecede o discurso filosófico, situamo-nos «ao nível de uma fenomenologia puramente descritiva que deixa falar a alma crente cujas motivações e intenções o filósofo adota provisoriamente»<sup>394</sup>. A este propósito explica Joaquim Teixeira:

«Antes da filosofia e da teologia, estamos perante uma linguagem que é já explicitação; estamos perante o *mythos* que está no caminho do *logos*. Não por nada os símbolos mais arcaicos do mal, por onde começaremos a nossa investigação, ainda perduram nos nossos dias, mesmo nas civilizações mais laicizadas»<sup>395</sup>.

Ricoeur faz um exercício onde regressa ao arcaico e ao original, tentando descobrir as fontes de experiência penitencial. Assim, descobre a mácula, o pecado e a culpabilidade. Para Ricoeur, estes são símbolos primários do mal<sup>396</sup>, «são como ideias inatas da antiga filosofia»<sup>397</sup>. O símbolo é um signo, veicula um sentido, possui um duplo sentido: primário e segundo. A relação entre estes dois sentidos distingue a alegoria do símbolo. Se no primeiro se opera uma tradução do sentido segundo pelo literal, no caso do símbolo o sentido literal evoca, sugere o segundo, nunca o traduz na totalidade, pois caso acontecesse deixaria de haver símbolo, só alegoria<sup>398</sup>.

O sentido de mácula entende-se melhor pelo seu contrário, o imaculado, aquilo que não tem mancha, aquilo que é puro. Algo que é maculado, é algo que tem uma mancha, uma sujidade que quase infecta por contacto. Por isso, as religiões desenvolveram rituais de

---

<sup>393</sup> Cf. TEIXEIRA – Paul Ricoeur e a problemática do mal, p. 87-88. «Mas, se a “repetição” da confissão do mal humano pela consciência religiosa não funda uma filosofia, ainda assim essa confissão já contribuiu para delimitar o seu interesse específico, pois que essa confissão é uma palavra pronunciada pelo homem sobre si mesmo; ora, toda a palavra pode e deve ser “retomada” no discurso filosófico» (RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.20.). Essa retoma seria realizada no terceiro volume da sua obra de uma vida, algo que não chegou a acontecer.

<sup>394</sup> RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.35.

<sup>395</sup> TEIXEIRA – Paul Ricoeur e a problemática do mal, p. 88.

<sup>396</sup> «Segundo Ricoeur, *La symbolique du mal* propõe-se repetir em imaginação e simpatia a confissão do mal feita pela consciência religiosa ao longo da história e depositada nas diferentes culturas, através de textos de vários géneros literários, onde estão registadas uma multiplicidade de sentimentos e de perplexidades perante a existência do mal. [...] mostrando que os símbolos do mal se constituem por meio de um processo recapitulativo e rememorador em que os designados símbolos primários do mal – mancha, pecado e culpabilidade – são sucessivamente reelaborados a partir de um esquema primitivo». (HENRIQUES, Fernanda – O mal como escândalo: Paul Ricoeur e a dimensão trágica da existência. In HENRIQUES, Fernanda, org. – *Paul Ricoeur e a Simbólica do mal*. Porto: Edições Afrontamento, 2005, p. 68-69.).

<sup>397</sup> RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.36.

<sup>398</sup> «o símbolo é o movimento do sentido primário que nos faz participar no sentido latente e, assim, integra-nos no simbolizado sem que possamos dominar intelectualmente a similitude. É nesse sentido que o símbolo é dador; é dador porque é uma intencionalidade primária que dá analogicamente o sentido secundário» (RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.32.).

purificação, os quais tinham por subentendido a certeza da presença de uma mancha: Ricoeur questiona-se: os rituais de casamento, na sua essência, não visam expurgar a impureza da sexualidade e delimitar o espaço onde ela deixa de ser mancha?

Porém, a mancha é também vivida ao nível subjectivo como um sentimento que pertence à ordem do Temor. Esta vivência está largamente descrita na consciência da mentalidade retribucionista: «o sofrimento é o preço a pagar pela ordem violada, o sofrimento deve “satisfazer” a vendeta da pureza»<sup>399</sup>. Estas duas dimensões, subjectiva e objectiva, da mácula nunca serão propriamente abolidas, pois nunca deixarão de estar presentes, embora sendo absorvidas e transformadas em momentos novos<sup>400</sup>.

O pecado tem por referência a dimensão do religioso, é a relação pessoal com um deus que traz a experiência do pecado como o afastamento da divindade. Ricoeur seguirá de perto a reflexão hebraica sobre o pecado uma vez que foi esta aquela que mais longe foi na reflexão do pecado como grandeza religiosa<sup>401</sup>. O pecado na cultura semita tem por referência a categoria da Aliança: é à luz de uma relação com Deus, que a sua ausência pode ser entendida como a presença de pecado. Deste modo, o pecado é primeiramente religioso e só depois ético. Uma segunda aproximação ao pecado é realizada através da profecia, isto é, através da análise entre a profecia e a lei. A consciência de pecado constrói-se a partir de uma lei que se torna pedagoga, ao indicar o caminho para viver a Aliança. Porém, a lei constrói-se a partir de uma exigência infinita que é colocada em acto pelos profetas nos oráculos de destruição. Ou seja, existe uma tensão constante entre a exigência infinita do Deus que chama à conversão e o mandamento finito «*que determina, explicita e fragmenta o ser-pecador em “transgressões” enumeráveis, abertas à casuística futura*»<sup>402</sup>. O pecado também tem uma dimensão subjectiva, tal como a mácula, que é provocada pela cólera de Deus face ao pecado do homem. É ao mesmo tempo o sentimento da cólera de Deus, transposta em muita literatura profética, que nos abre à descoberta da reconciliação sempre possível, que a cólera tem implícita. Por fim, Ricoeur analisa o simbolismo do pecado à luz da

---

<sup>399</sup> RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.46.

<sup>400</sup> Cf. TEIXEIRA – Paul Ricoeur e a problemática do mal, p. 93

<sup>401</sup> Cf. RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.66.

<sup>402</sup> RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.79.

perda: da relação, de uma raiz, de um chão ontológico, ou seja do nada, onde simultaneamente aborda a redenção como o regresso a essa relação<sup>403</sup>.

O pecado define a situação do homem em relação com Deus, tendo só em consideração a Aliança. A dimensão subjectiva não se encontra presente. Ora, a culpabilidade expressa a dimensão subjectiva da falta, na relação que o pecado tem com o homem que peca. A sua essencialidade pode ser vislumbrada no momento subjectivo da mancha, o temor:

*«Vimos como o temor específico da mancha era uma antecipação e uma prevenção do castigo. O castigo antecipado dessa forma projeta a sua sombra sobre a consciência presente que acaba por sentir recair sobre ela o peso dessa ameaça. O essencial da culpabilidade está já contido nessa consciência de se estar “carregado”, carregado por um “peso”. A culpa nunca será outra coisa do que o próprio castigo, antecipado, interiorizado e já pesando na consciência; e como o temor é, desde a sua origem, a via de interiorização da própria mancha, apesar da exterioridade radical do mal, a culpabilidade acaba por ser um momento contemporâneo da própria mancha.»<sup>404</sup>.*

No entanto, se ficássemos somente ao nível da mancha, a culpabilidade apenas estaria relacionada com o sujeito que comete o acto mau, ora a responsabilidade pelo acto mau ainda não está presente. A consciência do ser autor só se vislumbra neste nível. Deste modo, o que passa a estar em causa não é só a realidade da mancha, mas o mau uso da liberdade<sup>405</sup>.

Paul Ricoeur no fim de explicitar os símbolos primários do mal aponta o conceito de servo-arbítrio como o paradoxo para onde tendem os anteriores símbolos e sem os quais não se entende o seu sentido<sup>406</sup>. Se o arbítrio exprime a dimensão da liberdade, da possibilidade de escolha, já a dimensão do servo aponta para a ideia da servidão, para a indisponibilidade para a livre-escolha. Ora, estes dois são antagónicos, daí que este conceito não seja acessível de forma imediata, mas só através dos anteriores símbolos, há como que *«uma relação circular entre todos os símbolos: os últimos extraem o sentido daqueles que os*

---

<sup>403</sup> Cf. TEIXEIRA – Paul Ricoeur e a problemática do mal, p. 99.

<sup>404</sup> RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.118-119.

<sup>405</sup> Cf. TEIXEIRA – Paul Ricoeur e a problemática do mal, p. 101; Cf. RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.119.

<sup>406</sup> A terceira parte da obra imaginada por Ricoeur seria dedicada à análise deste conceito. (Cf. RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.170.).

*precedem, mas os primeiros emprestam a estes últimos todo o seu poder de simbolização.»*<sup>407</sup>.

A essência deste conceito expressa-se no paradoxo de uma liberdade que não é livre, antes está necessitada de ser libertada da escravidão. Vejamos as palavras de Ricoeur: «*uma liberdade que se escraviza a si mesma, se afeta e infeta através da sua própria escolha*»<sup>408</sup>. Este conceito já está presente nos babilônios, assim como em S. Paulo e em Platão. Relativamente a S. Paulo diz Ricoeur:

*«O símbolo do corpo escravizado é o símbolo de um ser pecador que é simultaneamente ato e estado, ou seja, um ser-pecador no qual o próprio ato de se escraviza se abole enquanto “ato” e volta a transformar-se em “estado”; o corpo é símbolo dessa liberdade obliterada, de algo constituído que foi abandonado por quem o constituiu. Na linguagem de São Paulo, o ato é a “oferta” do corpo à servidão (do mesmo modo que entregastes os vossos membros como escravos), o estado é o reino (que o pecado já não reine em vossos corpos mortais); uma “oferta” de mim mesmo que é, ao mesmo tempo, um “reino” ou domínio sobre mim mesmo, eis o enigma do servo-arbítrio, isto é, do arbítrio que se torna servo»*<sup>409</sup>.

Ricoeur encontra no símbolo puro da mancha três intenções que configuram um triplo esquematismo do servo-arbítrio:

1. «*é o esquema da “positividade”: o mal não é o nada; não é o puro defeito ou privação, simples ausência de ordem; ele é, pelo contrário, o poder das trevas; o mal é uma “posição”; nesse sentido, também é qualquer coisa que há que “tirar”: “Eu sou o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo”*»<sup>410</sup>;
2. «*é o da “exterioridade”; por mais interior que seja a culpabilidade, ela só se reflete no símbolo da sua própria exterioridade; o mal vem ao homem como o “fora” da liberdade, como o outro na qual a liberdade é envolvida [...]; é o esquema da sedução: significa que o mal, ainda que seja uma posição, é uma posição que já aí está antes de nós e nos atrai*»<sup>411</sup>;
3. «*é o da própria infeção; [...] Esse esquema da infeção decorre, em primeira instância, do símbolo que o precede, o da sedução: o que ele significa é que a sedução pelo fora é, em última instância, uma afecção por si mesmo, uma auto-infeção através da qual o ato de se amarrar se transforma no ato de estar amarrado; [...] a infeção não pode ser uma defeção, no sentido em que um fenómeno desse género pudesse mudar as disposições e as funções que fazem a humanidade do homem de forma tão grave que elas se desintegrassem e se aniquilassem, ao ponto de produzir uma realidade que já não fosse humana. [...] Por mais radical que seja o mal, ele nunca conseguirá ser tão originário como a bondade*»<sup>412</sup>.

---

<sup>407</sup> RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.170.

<sup>408</sup> RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.170.

<sup>409</sup> RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.172.

<sup>410</sup> RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.173.

<sup>411</sup> RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.173-174.

<sup>412</sup> RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.174-175.

Na segunda parte da Simbólica, Ricoeur analisa os símbolos míticos que falam do mal humano. Para explicar o que é o mito, Ricoeur serve-se do contributo da história das religiões:

*«não uma falsa explicação através de imagens e de fábulas, mas uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens dos dias de hoje e, de maneira geral, a instituir todas as formas de ação e de pensamento através dos quais o homem se compreende a si mesmo no sue mundo.»<sup>413</sup>.*

O autor divide os mitos do mal em dois tipos. Por um lado, os que centram a origem do mal num acontecimento anterior ao homem: drama da criação (a origem do mal é contemporânea à origem das coisas); herói trágico (característico da tragédia grega, o deus que cega, que desorienta, que extravia o herói); mito da alma exilada (divisão entre alma e corpo; centra-se no destino da alma que vindo de outro lado se perde cá em baixo). Por outro lado, os mitos que centram a origem do mal no homem. Neste campo, Ricoeur dará grande destaque ao mito de Adão, que é considerado o mito antropológico por excelência<sup>414</sup>. Sobre este último transcrevemos uma passagem de Olivier Martin:

*«O mito adâmico [...] introduz na narrativa a figura da serpente, a outra face do mal que os mitos tentavam narrar: o mal sempre existente, o mal anterior, o mal que atrai e seduz o homem. A serpente indica que o homem não começa o mal. Encontra-o. A serpente é o outro do mal humano. Deparamo-nos com uma duplicação da anterioridade: Adão é anterior a todo o homem, é mais velho que todo o homem, mas a serpente é ainda mais velha que Adão.»<sup>415</sup>.*

Paul Ricoeur não termina este seu estudo. O último capítulo da *Simbólica do Mal* apenas representa o elo de ligação para uma filosofia que parta do símbolo na sua riqueza e não o reduza à alegoria. O símbolo dá que pensar, eis o título do último capítulo do livro. O símbolo dá algo, mas o que dá é algo a pensar, o filósofo francês advoga *«a via de uma interpretação criadora de sentido, fiel ao impulso, à doação de sentido do símbolo e, simultaneamente, fiel ao juramento da compreensão do filósofo. É esta a via, que requer paciência e rigor da nossa parte, que é indicada pelo aforismo proposto no início desta conclusão: “O símbolo dá que pensar».*<sup>416</sup>.

---

<sup>413</sup> RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.21.

<sup>414</sup> Cf. RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.188-191; Cf. MARTIN – O pensamento do mal em Paul Ricoeur, p. 50.

<sup>415</sup> MARTIN – O pensamento do mal em Paul Ricoeur, p.51.

<sup>416</sup> RICOEUR – *A Simbólica do Mal*, p.366.

Qual o contributo de Ricoeur com a simbólica do mal para a reflexão sobre o mal? Como pensar o mal, o impensável? Ricoeur dá um contributo valioso na medida em que demonstra um caminho por onde o pensar sobre o mal se torna possível, o símbolo dá que pensar. A filosofia não parte do zero, parte de um pensamento que já existe, só no método é que ela é totalmente inovadora. Eis aqui o contributo de Ricoeur pensar o mal a partir do que é mais arcaico na história do pensamento humano, o símbolo<sup>417</sup>.

---

<sup>417</sup> Cf. TEIXEIRA – Paul Ricoeur e a problemática do mal, p. 126-127.

## Conclusão

O mal e o sofrimento representam para Basílio Teles um “escândalo”, onde nem no plano da filosofia, nem no plano religioso encontram uma explicação plausível. No entanto, o autor do Porto guarda a esperança que num futuro a ciência o “resolverá”. Basílio acaba por professar um positivismo, conduzindo-o a um deísmo, de modo nenhum cristão.

Basílio através desta linha de espanto perante o mal, apenas atende ao mal sofrido, não coloca com igual possibilidade o mal cometido. A pergunta que o move não será: porque é que cometo o mal? Mas, porque é que sofro? Basílio vê-se absorvido, de tal modo, com a não raridade do sofrimento do justo, que essa se torna a sua questão, sem perguntar exaustivamente porque é que cometo o mal, ou de onde me vem essa possibilidade. Aliás, Basílio quando examina os atributos de Deus, não coloca a questão da possibilidade do mal, mas apenas se pergunta como é que Deus permite que o justo sofra. Aqui reside um dos pontos pertinentes da sua reflexão, como pensar Deus a partir do sofrimento. Como vimos na explanação do pensamento de Adolph Gesché, a teologia estava muito “presa” a uma visão do mal a partir do mal cometido, e não havia uma valorização suficiente da vítima do mal. Foi neste preciso ponto, que a teologia da libertação veio dar um contributo valioso, pensar Deus a partir do sofrimento. Ora, igualmente esta reflexão é colocada depois de Shoah – como pensar Deus a partir do sofrimento? Basílio, de certo modo, antecipa esta questão, sem contudo apresentar um desenlace em chave cristã. O contributo de Basílio também se faz ver no plano da exegese. Este demonstra a pertinência da exegese bíblica como lugar de reflexão filosófica, isto é, apesar da desvalorização que faz de toda a religião em sentido transcendental, a Bíblia surge como um texto capaz de o intrigar e motivar.

Basílio coloca bem as questões, no entanto, não as resolve bem. Ou seja, Basílio não foi capaz de fugir à sua mentalidade positivista, que apenas concebe como verdade aquilo que é passível de ser racionalizável. O ponto de partida do seu filosofar é absolutamente pertinente, o mal é desconcertante, é absurdo, é sem-sentido. Porém, é um mistério, no sentido que tem excesso de significado, não o conseguimos concentrá-lo em apenas palavras. Quem conseguirá traduzir por palavras o grito de tantos inocentes que foram vitimados ao longo da história? Todavia, Basílio entende o mal numa lógica positivista,

portanto, a sua pergunta do porquê do mal tem de ser acompanhado por uma explicação puramente racional.

O mal, tal como Basílio o disse, é mal sofrido, mas, também é mal cometido. Sendo que, entre estes dois pode existir uma relação de justaposição, para além de uma relação de consequência. Ou seja, o mal cometido origina noutrem o mal sofrido, porém o mal cometido também pode originar no próprio o mal sofrido (pense-se por exemplo no uso de drogas, eu cometo um mal e sofro em mim as consequências desse mal). Contudo, as causas do mal sofrido não se restringem ao mal cometido, antes existem muitas outras causas, tais como, fenómenos naturais ou doenças. Assim, Basílio poderia tentar compreender que, a causa da acção daquele pai que bate injustamente na filha, se deve a uma escolha em cometer o mal. Ou seja, o porquê dessa menina ter sofrido é porque o seu pai agiu incorrectamente. A causalidade dessa acção reside na escolha que o pai fez e não em algo exterior à própria acção.

Se o mal sofrido por causa de factores externos à possibilidade do homem, tais como chuvas torrenciais, se explicam simplesmente através dos fenómenos naturais. Já relativamente ao mal moral, surge a questão do porquê da possibilidade de fazer o mal. A finitude não é um mal em si mesmo, mas comporta a possibilidade do mal moral. Não se trata de defender uma fatalidade, onde necessariamente cometemos o mal moral, mas a finitude transporta simplesmente a possibilidade do mal moral, enquanto existe possibilidade de escolha, mas isso enquanto tal não determina a acção humana. É na liberdade que o homem toma posse do mal moral.

No entanto, porque é que somos limitados? Torres Queiruga defende que isso é uma não questão. Ou seja, Deus não poderia fazer de outro modo o mundo e o universo, porque simplesmente é impossível. Essa questão tem a mesma validade de que as seguintes perguntas: como é possível dividir uma assembleia em três metades, como é possível fazer um círculo quadrado? Simplesmente não é possível, não por defeito do Criador, mas esse projecto é *per si* irrealizável. Ora, segundo o autor espanhol, a questão a ser colocada é a seguinte: sabendo que Deus não poderia fazer um mundo sem mal, porque é que mesmo assim o fez? A isto, Torres Queiruga responde numa lógica do Amor.

A revelação vai no sentido de comprovar a finitude da criação, assim como o livre arbítrio. Frente ao mal, a revelação vai no sentido de considerar o Nazareno como ícone do

anti-mal. Ou seja, apesar de Jesus ser alvo de mal, de ter sofrido, Ele morre sem culpa alguma. Com a ressurreição declara que o mal não tem a última palavra, mas antes é Deus. Propriamente não existe na revelação uma resposta perante o mal, apenas sabemos que Jesus sofreu e que a sua ressurreição é símbolo da esperança. Seria possível um mundo sem ser limitado, onde o mal moral não surja como possibilidade? No sentido de limitado enquanto existe possibilidade do mal moral, não existe um mundo desse género, pois, nem na dimensão escatológica, nos Novos Céus e na Nova Terra, a liberdade é eliminada e por isso a possibilidade de cometer o mal sempre existe. Contudo, na Criação Escatológica, contemplando Deus, imersos na Vida de Cristo, certamente que o bem será a escolha primordial. Talvez a intuição de Torres Queiruga tenha validade, porque é que Deus sabendo que não poderia criar um mundo que não fosse limitado, mesmo assim o criou? Porque Deus nos ama. Somente no mistério do Amor divino é que conseguiremos compreender esta dimensão.

## Bibliografia

### Fontes

TELLES, Bazilio – *A questão religiosa*. Porto: Livraria Moreira, 1913.

TELLES, Bazilio – *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro: Esboço d'Historia Politica*. Porto: Lello & Irmão, 1905.

TELLES, Bazilio – *O livro de Job: tradução em verso (com um estudo sobre o poema)*. Porto: Lello & Irmão, 1912.

TELLES, Bazilio – *Prometheu agrilhado: Tradução (com um estudo a propósito da tragédia)*. Porto: Lello & Irmão, 1914.

### Estudos

AFONSO, Filipa – *Através de Job, uma leitura dos posfácios de Basílio Teles*. In XAVIER, Maria Leonor L. O. – *A Questão de Deus na História da Filosofia: Vol. III*. Sintra: Zéfiro, p. 639-647.

AGOSTINHO – *De Natura Boni Liber*. Tradução por Mário A. Santiago de Carvalho. *Mediævalia: Texto e Estudos*. Porto. 1 (1992) 15-115.

AGOSTINHO, Santo – *Confissões*. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Edição bilingue. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

AGOSTINHO, Santo – *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Tradução e introdução de Paula Oliveira e Silva. Edição bilingue. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa\Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

AQUINAS, Thomas – *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Traduzido por C. I. Litzinger. Chicago: Henry Regnery Company, 1964, IV, lec. 13, 808.

AQUINO, Santo Tomás de – *Suma Contra los Gentiles: II: Libros 3º y 4º*. Tradução coordenada e revisada por Jesus M. Pla Castellano, introdução e notas por Jose M. Martinez e Jesus M. Pla Castellano. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.

AQUINO, S. Tomás de – *Suma Teológica: 1.ª parte: questões 1-13*. Tradução por Alexandre Correia. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1962.

AQUINO, S. Tomás de – *Suma Teológica: 1.ª parte – questões 44-49*. Tradução por Alexandre Correia. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1962.

AQUINO, Santo Tomas de – *Suma de Teología: I: Parte I*. 4ªed (reimpressão). Edição dirigida pelos Regentes de estudos das Províncias Dominicanas em Espanha. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

BOAVENTURA – *Itinerário da Mente para Deus*. Tradução António Soares Pinheiro. Porto: Centro de Estudos Franciscanos, 2009.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne – *História da Filosofia Cristã: Desde as origens até Nicolau de Cusa*. 8ªed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

BRUNO – *A Idéia de Deus*. Porto: Livraria Chardron - Lello & Irmão, 1902.

BUESCU, Maria Leonor Carvalhão – Conferências do Casino. In *Enciclopédia Verbo: Luso-Brasileira de Cultura*. Dir. João Bigotte Chorão. Lisboa\São Paulo: Editorial Verbo, 1997, Vol. 7, col. 854-856.

CARVALHO, José Carlos – A problemática do mal no comentário de Basílio Teles ao Livro de Job. In *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos 1850-1950*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa Centro Regional do Porto\Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, vol. 2, p. 77-101.

CARVALHO, José Carlos – O mal no livro de Job. *Humanística e Teologia*. Porto. 33:1 (2012) 125-140.

CATROGA, Fernando – Os caminhos polémicos da «geração nova». In MATTOSO, José, dir. - *História de Portugal: Quinto Volume: O Liberalismo (1807-1890)*. Círculo de Leitores, 1993, p. 569-570.

COELHO, Eduardo – O sentido filosófico do pensamento de Basílio Teles. *Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho*. 9 (1963) 916-920.

CORREIA, Carlos João – Ricoeur e a experiência do mal para lá da teodiceia. In XAVIER, Maria Leonor L. O., coord. – *A questão de Deus na história da filosofia*. Sintra: Zéfiro, 2008, vol 2, p. 351-356.

COUTO, António – *Pentateuco: Caminho da Vida Agraciada*. 2ªed revista. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2005, p. 211.

CRENSHAW, James L. – *Old Testament Wisdom: An Introduction*. 3ª ed. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2010.

DRIVER, Samuel Rolles; GRAY, George Buchanam – *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*. Edinburgh: T. & T. Clark, [s.d.].

DUQUE, João Manuel – *Fronteiras: Leituras Filosófico-Teológicas*. Porto: Universidade Católica Editora, 2011.

Enigma. In *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora, 201, p. 604.

FERREIRA, Alberto – *Antologia de Textos da Questão Coimbrã*. Selecção de Textos e Notas de Maria José Marinho. 2ª ed. Lisboa-Porto: Litexa Editora, 1999.

FERREIRA, Alberto; MARINHO, Maria José – *Bom Senso e Bom Gosto (A Questão Coimbrã)*. Vila da Maia: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1985. Vol. 1-2.

FORMOSINHO, Sebastião J.; BRANCO, João Oliveira - *A Pergunta de Job: O Homem e o Mistério do Mal*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003.

GAMA, José – Basílio Teles e o mal incompreensível. In *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos 1850-1950*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa Centro Regional do Porto\Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, vol. 2, p. 67-76.

GAMA, Manuel – Sampaio Bruno: um percurso de heterodoxia. In CALAFATE, Pedro, dir. – *História do Pensamento Filosófico Português: Volume IV – O século XIX, tomo 1*. Lisboa: Editorial Caminho, 2004, p. 211-236.

GESCHÉ, Adolphe – *Dios para pensar: I: El mal. El hombre*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1995, p.15-182.

GOMES, Pinharanda – *Escola Portuense: Uma Introdução Histórico-Filosófica*. In *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos 1850-1950*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa Centro Regional do Porto/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, vol. 1, p. 37-111.

GUTIÉRREZ, Gustavo – *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*. 6ª ed. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2006.

HARTLEY, John E. – *The Book of Job*. Michigan: Eerdmans Publishing, 1998. (The New International Commentary on the Old Testament, v. 18).

HENRIQUES, Fernanda – O mal como escândalo: Paul Ricoeur e a dimensão trágica da existência. In HENRIQUES, Fernanda, org. – *Paul Ricoeur e a Simbólica do mal*. Porto: Edições Afrontamento, 2005, p. 65-71.

IGREJA CATÓLICA - *Catecismo da Igreja Católica*. 2ª ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1999.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Salvifici Doloris*: [Carta Apostólica de 1 de Março de 1984]. AAS. 76 (1984) 201-250.

JOÃO PAULO II – *Sentido Cristão do Sofrimento Humano: Carta apostólica Salvifici Doloris*. 5ª ed. Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 2010

JÚNIOR, António Salgado – *História das Conferências do Casino*. Lisboa, 1930.

KERN, Walter – El acontecimiento Cristo y el problema de la Teodicea. In FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus, dir. - *Mysterium Salutis: Manual de Teologia como Historia de la Salvacion*. 2ª ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, vol. 3, p. 986-1013.

LÉVÊQUE, Jean – La datation du livre de Job. IN LÉVÊQUE, Jean - *Job ou le drame de la foi*. Paris: Les Éditiones du Cerf, 2007, 67-81.

LOPES, Óscar – Conferências Democráticas. In *Dicionário de História de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1979, vol. II, p.152-153.

LOPES, Óscar – Questão Coimbrã. In *Dicionário de História de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Porto: Figueirinhas, 1979, vol. V, p.220-221.

LUZ, José Luís Brandão – Os Ideias da Positividade. In CALAFATE, Pedro, dir. – *História do Pensamento Filosófico Português: Volume IV – O século XIX, tomo 1*. Lisboa: Editorial Caminho, 2004, p. 239-432.

MARTIN, Olivier – O pensamento do mal em Paul Ricoeur, um percurso aporético. In HENRIQUES, Fernanda, org. – *Paul Ricoeur e a Simbólica do mal*. Porto: Edições Afrontamento, 2005, p. 43-64

MARTINS, Maria Manuela Brito – A questão do Mal em Paul Ricoeur. In *Dor e Sofrimento: uma perspectiva interdisciplinar*. Porto: Campo das Letras, 2001, p. 95-123.

MARTINS, Maria Manuela Brito – A questão metafísica n'A ideia de Deus de Sampaio Bruno: a via da contingência. *Humanística e Teologia*. Porto. 33:2 (2012) 559-581.

MARTINS, Maria Manuela Brito – *Unde Malum: O mal em Santo Agostinho*. *Theologica*. 2ª série. Porto. 47:2 (2012) 541-560.

MARTINS, Pedro Miguel de Páscoa Santos - *Basílio Teles (1856-1923): As faces de Jano na modernidade*. Dissertação de Doutoramento em Filosofia orientada pelo Professor Doutor Fernando José de Almeida Catroga e apresentada na Universidade do Minho em 2007. Texto policopiado.

MATTOSO, José, dir. - *História de Portugal: Quinto Volume: O Liberalismo (1807-1890)*. Círculo de Leitores, 1993.

MATTOSO, José, dir. - *História de Portugal: Sexto Volume: A segunda Fundação (1890-1926)*. Círculo de Leitores, 1994.

Mistério. In *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto: Porto Editora, 201, p. 1070.

NATÁRIO, Celeste – Basílio Teles: da crença num Deus onipotente à crença na onipotência da ciência. In NATÁRIO, Maria Celeste, coor. – *Os 150 anos do nascimento de Basílio Teles*. Porto: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007, p.35-38.

OHLIG, Karl-Heinz – *Religião: tudo o que é preciso saber: a evolução da consciência religiosa*. Cruz Quebrada: Casa das Letras, 2007.

ORNELAS, José – O Sábio: Conformista ou inconformista? – o Livro de Job. In *Livros Sapienciais*. Lisboa: Difusora Bíblica, 1991, p.91-135.

PIMENTEL, Manuel Cândido – O Racionalismo crítico de Amorim Viana. In CALAFATE, Pedro, dir. – *História do Pensamento Filosófico Português: Volume IV – O século XIX, tomo 1*. Lisboa: Editorial Caminho, 2004, p. 72-92.

PIMPÃO, A. J. Costa – Questão Coimbrã. In *Enciclopédia Verbo: Luso-Brasileira de Cultura*. Dir. João Bigotte Chorão. Lisboa\São Paulo: Editorial Verbo, 2002, Vol. 24, col. 559-560.

PINHO, Arnaldo de – Entrevista «Sou um personagem do Velho Testamento». José Rodrigues e a Arte Sacra. *Humanística e Teologia*. Porto. 33:1 (2012) 13-21.

PINHO, Arnaldo de – O Pecado Original Reflexão Hermenêutica. In PINHO, Arnaldo de – *Obras Escolhidas de Arnaldo de Pinho: Volume 1: Teologia e Interpretação*. 1ªed. Santa Maria da Feira: Letras e Coisas, 2012, p.339-350.

PINHO, Arnaldo de – Revelação e razão no pensamento do “Porto Culto” dos séculos XIX e XX: Amorim Viana, Pascoaes, Sampaio Bruno, Basílio Teles. *Humanística e Teologia*. Porto 24:3 (2003) 371-379.

PINHO, Arnaldo de – Uma Formulação Racionalista das Relações Fé-Razão: *A Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* de Amorim Viana. In *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos 1850-1950*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa Centro Regional do Porto/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, vol. 2, p. 11-20.

PINHO, Arnaldo de; NATÁRIO, Celeste, org. – *A Águia e a Renascença Portuguesa no Contexto da Primeira República*. Porto: Universidade do Porto – Faculdade de Letras; Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional do Porto, 2011.

RAHNER, Karl – *Por que razão nos deixa Deus sofrer?* Prólogo e Epílogo de Karl Lehmann. Braga: Editorial Francisca, 2011

REAL, Miguel – *O Pensamento Português Contemporâneo 1890-2010: O labirinto da Razão e a Fome de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011, p.238-246.

RICOEUR, Paul – *A Simbólica do Mal*. Lisboa: Edições 70, 2013.

- RICOEUR, Paul – *Finitud y Culpabilidad*. Madrid: Taurus Ediciones, 1982.
- RICOEUR, Paul – O mal. Um desafio para a filosofia e para a teologia. In HENRIQUES, Fernanda, org. – *Paul Ricoeur e a Simbólica do mal*. Porto: Edições Afrontamento, 2005, p 17-34.
- RICOEUR, Paul – Paul Ricoeur, «Autobiografia Intelectual». In RICOEUR, Paul – *Da Metafísica à Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, D.L. 1997, p.45-136.
- ROCHA, Afonso – *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno): Uma Filosofia da Razão e do Mistério*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, vol. 1 e 2.
- ROCHA, Afonso Moreira da – *A «questão religiosa» em Basílio Teles: afinidade ou divergência com Sampaio (Bruno)?* In NATÁRIO, Maria Celeste, coor. – *Os 150 anos do nascimento de Basílio Teles*. Porto: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007, p.21-34.
- ROCHA, Afonso Moreira da – *Natureza, Razão e Mistério: para uma leitura comparada de Sampaio Bruno*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2009, p. 119-182.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. – *La pascua de la creación: Escatología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- SAHAGUN LUCAS, Juan de – *Dios, Horizonte del Hombre*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1994.
- SCHÖKEL, L. Alonso; SICRE DÍAZ, J. L. – *Job: Comentario Teológico y Literario*. 2ª ed. Madrid: Cristiandad.
- SOUSA, Eudoro de – Mistério e Enigma. IN DOMINGUES, Joaquim, org. – *Origens da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000, p. 235-237.
- TEIXEIRA, António Braz – O ateísmo ético e cienticista de Basílio Teles. *Teoremas de Filosofia*. Porto. 5 (2002) 17-23.
- TEIXEIRA, António Braz – O Pensamento Filosófico de Basílio Teles. In NATÁRIO, Maria Celeste, coor. – *Os 150 anos do nascimento de Basílio Teles*. Porto: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007, p.11-20.

TEIXEIRA, António Braz – Positivismo em Portugal. In *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia: 4*. Dir. Roque Cabral [et al.]. Lisboa\São Paulo: Verbo, 1992, col. 368-374.

TEIXEIRA, António Braz – Teles (Basílio). In *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia: 5*. Dir. Roque Cabral [et al.]. Lisboa\São Paulo: Verbo, 1992, col. 50-53.

TEIXEIRA, António Braz – Tendências Gerais da Filosofia Portuguesa entre 1850 e 2000. In *O Pensamento Luso-Galaico Brasileiro (1850-2000): Actas do I Congresso Internacional*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2009, vol. I, p. 15-74.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa – Paul Ricoeur e a problemática do mal. *Didaskalia*. Lisboa: 7:1 (1977) 43-130.

TORRES QUEIRUGA, Andrés – *Alguien así es el Dios en quien yo creo*. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

TORRES QUEIRUGA, Andrés – O Mal desde a obra de Sampaio Bruno. In *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos 1850-1950*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa Centro Regional do Porto/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, vol. 1, p. 165-186.

TORRES QUEIRUGA, Andrés – *Repensar el mal: De la ponerología a la teodiceira*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

VIANA, Pedro Amorim – *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*. Prefácio de António Braz Teixeira. 5ªed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.