

**Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião**

Adna Candido de Paula

**O MAL E AS ENTIDADES FICCIONAIS:
UMA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA NA COMPREENSÃO DA SIMBÓLICA DO
MAL**

**Juiz de Fora
2017**

Adna Candido de Paula

O mal e as entidades ficcionais:

uma perspectiva ontológica na compreensão da simbólica do mal

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora.

Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Dreher

Juiz de Fora

2017

Adna Candido de Paula

**O mal e as entidades ficcionais:
uma perspectiva ontológica na compreensão da simbólica do mal**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião.

Aprovada em 24 de fevereiro de 2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luís Henrique Dreher (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Eduardo Gross
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof^a. Dr^a. Suzi Frankl Sperber
Universidade Estadual de Campinas

Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira
Universidade Federal do Espírito Santo

*Ao Lucas, à Gabriela, à Manuella e ao Nino,
que não nasceram de mim, mas,
certamente, nasceram para mim.*

Agradecimentos

A Deus, ontem, hoje e sempre!

Ao meu orientador, Luís Henrique Dreher, que me instruiu ainda na graduação, na Iniciação Científica, a pensar com método, a me orientar em sistema, o que me tem norteado como pesquisadora e como professora. Agradeço a generosidade, a paciência e a compreensão que teve comigo nesses cinco anos de doutorado, realizado sem afastamento.

À Suzi Sperber, que foi minha orientadora de mestrado, de doutorado e de pós-doutorado, que me impulsionou sempre a ir além, a arriscar, a construir caminhos próprios. Agradeço a ela, também, pela contribuição inestimável de sua pesquisa, publicada em *Ficção e razão*, que me ajudou consideravelmente nesta tese.

Ao método filosófico de Paul Ricoeur, que se faz presente nas aproximações, mais que nas proposições, que, ao propor o *conflito das interpretações*, lança o desafio para que o pensador se arrisque a aproximar pensamentos afastados na tradição, pelas linhas de pesquisa, e nos convida a pensar junto e além. Afirmações categóricas são, regra geral, pouco produtivas e exigem cada vez mais suportes referenciais para simples afirmações. Ao contrário, as aproximações são mais imprecisas, mas lançam perspectivas, não relativistas, mas possíveis.

Aos professores Marcelo Martins, Eduardo Gross e Humberto Schubert por aceitarem participar desta banca e pelas contribuições valiosas de suas análises sobre esta pesquisa. Aos professores Denise Nascimento, Atanásio Mykonios e Júlio César Souza por aceitarem o convite para compor esta banca como suplentes e pelas contribuições que farão com a leitura deste trabalho.

Aos meus colegas de pós-graduação da UFVJM, em especial, aos professores da linha de pesquisa “Linguagem, Filosofia e Cultura” por revezarem nas ofertas de disciplinas nestes dois últimos semestres, a fim de que eu tivesse um pouco mais de tempo livre para me dedicar à tese. Em especial, ainda, ao Prof. Ricardo Sobreira, que assumiu comigo uma das disciplinas da graduação, no momento em que minha carga horária de atividades estava insuportável.

Aos amigos queridos, de Diamantina e de outras regiões, que foram compreensivos comigo em minhas ausências seguidas.

Em especial, às amigas Alessandra Vasconcelos e Cristine Gorski, que me incentivaram, me impulsionaram e me fizeram acreditar que eu era capaz de concluir este trabalho, em meio a tanta adversidade.

Ao meu amigo e companheiro de doutorado Vitor Gomes, por dividir angústias e por me apoiar nesta jornada.

À minha família, mãe, irmãos(ã), cunhado(as), sobrinhos(as), que são meus amores, alimentam meu dia a dia e justificam minha existência.

“Que o mundo está no mal é uma queixa tão antiga como a história, e até como a arte poética, ainda mais antiga, sim, igualmente vetusta como a mais antiga de todas as poesias, a religião sacerdotal”.

A religião nos limites da simples razão
Immanuel Kant

“O que desejava indicar é que o mesmo horror inexprimível, essa recusa a pensar o impensado, talvez tenha impedido uma reavaliação mais do que necessária das categorias legais, assim como nos fez esquecer as lições estritamente morais e, espera-se, mais acessíveis, que estão intimamente ligadas com toda a história, mas que parecem questões laterais inofensivas se comparadas ao horror”.

Responsabilidade e julgamento
Hannah Arendt

“O mal, ainda uma vez mais, é aquilo contra o qual nós lutamos; nesse sentido, não temos outra relação com o mal a não ser esta relação de *contra*. O mal é o que não deveria ser, mas do qual não podemos dizer porque é que é. É o não dever-ser”.

O mal - um desafio à filosofia e à teologia
Paul Ricoeur

SUMÁRIO

Introdução	08
O universo das teodiceias tradicionais	14
A configuração do <i>problema do mal</i> e as primeiras interpretações	15
O melhor dos mundos possíveis e a vontade	27
Agir segundo a representação da lei moral	36
As teodiceias modernas e contemporâneas	44
A eudaimonia e a banalidade do mal	45
A dimensão histórica e o <i>problema do mal</i>	54
As teodiceias contemporâneas	66
Entidades Ficcionalis	78
O compromisso ontológico	79
A categoria ontológica das entidades ficcionais	92
Efabulação e jogo livre	100
Simbólica do mal	109
O enigma do mal e o mal como símbolo	110
O mal como uma provocação para o pensamento	118
Poética das reinterpretações sucessivas	127
Considerações finais	139
Referências	145

INTRODUÇÃO

O tema do mal é tão antigo quanto o mistério da vida, está nos primórdios da reflexão filosófica e, em diferentes momentos da história ocidental da filosofia e da teologia, algumas perguntas sobre o enigma que ele representa voltam a surgir com mais ou menos força. O mal foi tema de reflexão para muitos pensadores de diferentes áreas do conhecimento, tais como, teólogos, filósofos, psicólogos, sociólogos, cientistas da religião, e foi abordado, também, tanto como enredo em obras ficcionais, quanto como tema que fomentou discussões teóricas sobre ficção ou sobre arte, de uma maneira geral. A fortuna crítica sobre o mal é substancial e, como se observará, é norteadas por rivalidades e conflitos de interpretações. O tema do mal permite uma dupla abordagem, que, por um lado, trata do objeto em si e, por outro, observa as diferentes hermenêuticas que suscita. Será possível, portanto, ao permitir e promover o conflito das interpretações, observar o nível estratégico das reflexões, como sublinhou Paul Ricoeur: “Ora, a possibilidade mesmo das hermenêuticas divergentes e rivais – no plano da técnica e do projeto – depende de uma condição fundamental que, na minha opinião, caracteriza em bloco o nível estratégico das hermenêuticas¹” (RICOEUR, 1969, p. 67)². Esta pesquisa não tem por único objeto abordar as considerações realizadas por Ricoeur sobre o mal, mesmo que haja um momento em que a pesquisa convirja para a noção da *simbólica do mal*, como já sinaliza o próprio título, mas se trata de assumir a postura filosófica preconizada pelo conflito das interpretações. Essa perspectiva foi adotada porque ela permite reler certa tradição das reflexões sobre o mal e observar pontos de contato e de distanciamento com outras reflexões realizadas ao longo de séculos até o período contemporâneo. Contudo, não foi feito o trabalho hercúleo de ler toda a tradição, que envolve obras de diferentes áreas do conhecimento, o que caracterizaria não uma tese de doutorado, mas, provavelmente, uma tese de Livre Docência, realizada em décadas. Mas, é possível identificar uma filiação nesta proposição, que se insere, tenuemente, numa certa tradição que compreende reflexões, em linhas gerais, como as de Aristóteles, Immanuel Kant e Paul Ricoeur. Dentre as muitas aproximações possíveis que se poderia fazer entre o pensamento desses três filósofos, há algo que se destaca, uma proposição fundamental para a compreensão desta pesquisa, o fato de os três terem se dedicado tanto ao tema da ética quanto ao da estética.

¹ Informa-se que todas as traduções realizadas nesta pesquisa são de inteira responsabilidade da autora da tese. Informa-se, também, que o trecho citado estará em língua original em nota de rodapé.

² “Or la possibilité même d’herméneutiques divergentes et rivales – au plan de la technique et du projet – tient à une condition fondamentale qui, à mon sens, caractérise en bloc le niveau stratégique des herméneutiques”.

Em uma análise filosófica é imprescindível que não se incorra em *autoproteção* ou em *proteção* de pensamentos na aproximação de hermenêuticas divergentes, porque posturas como essas impediriam o surgimento de novas perspectivas epistemológicas sobre as obras envolvidas e/ou sobre o objeto analisado. Esse movimento de ler e reler a tradição, em diferentes momentos históricos, é o que mantém vivo o discurso filosófico, que não pode jamais seguir os efeitos de moda dos pensamentos contemporâneos. Ler e reler são práticas necessárias ao processo de ressignificação, pois é dessa forma que se lança novo olhar sobre problemas que resistem a interpretações conclusivas, totalizantes, como é o caso do *mal*. Como reforça Ricoeur, “Além disso, é somente em um conflito de hermenêuticas rivais que percebemos alguma coisa a ser interpretada” (RICOEUR, 1969, p. 23)³. Importa salientar que, igualmente, foi adotado o mesmo princípio de respeito às aproximações entre hermenêuticas rivais que foram abordadas pelos pensadores cujas pesquisas contribuíram, direta ou indiretamente, para este trabalho. Como sinaliza Ricoeur, a defesa do direito equivalente de interpretações opostas faz parte de uma verdadeira deontologia da reflexão e da especulação filosófica. Além disso, ao se apostar na pluralidade das interpretações revela-se como toda interpretação é limitada e coerente no interior de sua própria perspectiva, e, portanto, exige que se reflita sobre a ambiguidade da própria estrutura significativa da linguagem que funciona como símbolo. De acordo com Ricoeur, todo pensar deveria estar preparado para esse confronto, “não certamente para aprender a limitar exteriormente sua própria disciplina, mas para encontrar nela razões para levar sempre mais longe os limites já atingidos” (RICOEUR, 1969, p. 175-176)⁴.

A tradição de estudos sobre o tema do mal combinou ideias filosóficas judaicas, cristãs e gregas, e, regra geral, se voltou para questões, tais como, *de onde vem o mal? qual a origem do mal? ou qual a causa do mal?* O mal foi abordado, frequentemente, em oposição ao bem, quer este fosse concebido filosoficamente como austeridade ou excelência, quer religiosamente como virtude ou temor a Deus, e essa definição determinou, em grande medida, a percepção do mal. Se o bem é a ideia, o mal é a matéria; se for apreendido como ideia, se investiga a natureza dessa ideia. Se o bem é a lei moral, o mal é privação do bem, ou ele possui uma essência diferente da que possui o bem. Se o bem é um princípio, o mal ou é um princípio oposto ou não é princípio. Se o bem tem origem em Deus, o mal tem origem em um inimigo de Deus, ou Deus criou o bem e o mal. Se Deus é o sumo bem e se o mal existe,

³ “De plus, c’est seulement dans un conflit des herméneutiques rivales que nous apercevons quelque chose de l’être interprété”.

⁴ “[...] non point certes pour apprendre à borner extérieurement sa propre discipline, mais bien pour retrouver en elle les raisons de repórtter toujours plus loin les bornes déjà atteintes”.

então, Deus não existe. As primeiras reflexões filosóficas, feitas na Antiguidade Clássica, retornam na Idade Média, em considerações teológicas, com um caráter mais ou menos filosófico, como em Tomás de Aquino e em Agostinho. A partir da segunda metade do século XVIII, período que se considera como o berço da Modernidade, até os dias atuais, a perspectiva histórica passa a ser fundamental para as análises sobre o mal e, por extensão, implicam considerações sociológicas e políticas. A reflexão sobre o mal se complica quando se tem que determinar o foco de atenção das discussões: (i) a partir de um ponto de vista sobrenatural; (ii) a partir da teologia; (iii) a partir do mal natural; (iv) a partir dos acontecimentos hediondos no mundo sensível; (v) a partir dos distúrbios psicológicos; (vi) a partir das disposições dos agentes morais, (vii) a partir da retribuição, entre outros. Por outro lado, também são plurais as respostas apresentadas aos problemas suscitados pela resistência do mal a interpretações totalizantes: (i) postulam um estado futuro no qual o sofrimento terreno será compensado; (ii) interpretam o mal como justa retribuição pelos pecados individuais e, mais geralmente, como o efeito da Queda do homem; (iii) consideram a existência do sofrimento como um instrumento necessário para o desenvolvimento moral e intelectual da humanidade; (iv) atribuem a percepção do mal à incapacidade do ser humano em ver o quadro geral e a complexa rede de relações que articula todos os eventos no mundo, entre outras. O que se observou nesta pesquisa é que um tipo de abordagem sobre o mal implica, por extensão, o outro. Entretanto, uma constatação se impõe neste âmbito: o mal é um tema para o ser humano. O *problema do mal*, discutido desde David Hume, e, em profusão, pela filosofia analítica, é um problema para o ser humano, afinal, é o ser humano que questiona a existência de Deus. Nesse sentido, mesmo que se aborde e discuta o mal natural, como os tsunamis, os terremotos, as erupções dos vulcões, ainda assim, o mal representa uma dificuldade interpretativa para o ser humano. O que justifica uma atenção maior no que diz respeito ao problema hermenêutico que o mal representa e, igualmente, ao problema da ação moral que o mal implica.

De acordo com Peter van Inwagen, o termo *problema* é uma falácia, visto que, para os teístas, o mal não é um problema, não é uma afirmação lógica e comprobatória da inexistência de Deus. Por outro lado, para um ateu, “a pergunta ‘por que as coisas ruins acontecem?’ É tão fácil de responder que não merece ser chamado de problema” (INWAGEN, 2006, p. 13)⁵. Se o mal fosse, efetivamente, um *problema* para o teísmo, a expansão do universo seria um *problema* para os ateístas, como ironiza Inwagen. Aqueles que

⁵ “the question ‘Why do bad things happen?’ is so easy to answer that it does not deserve to be called a problem”.

defendem que o mal é um *problema* criaram dois tipos de argumento sobre o mal: o lógico, que objetiva mostrar que a existência do mal é logicamente incompatível com a existência de Deus, e o probatório, ou indutivo, ou epistêmico, ou evidencial, ou probabilístico, do mal, que tenta mostrar que a existência do mal é evidência forte e convincente da não-existência de Deus. O argumento probabilístico, em especial, afirma que quem tem a ciência da existência do mal deve atribuir uma probabilidade muito baixa para a existência de Deus. Inwagen, que considera essa distinção inútil, afirma que “uma distinção muito mais importante, na minha opinião, é a distinção entre o que eu chamarei de argumento *global* do mal e vários argumentos *locais* do mal (INWAGEN, 2006, p. 8)⁶.

Na perspectiva empirista de que *contra fatos não há argumentos*, o grupo de ateístas contemporâneos tem afirmado que há um excesso de mal em relação ao bem e um aumento significativo, ao longo dos séculos, da quantidade de mal no mundo. Este argumento é passível de questionamento pelo mesmo princípio usado em sua formulação, o da análise da experiência. Certo, o mal existe incontestavelmente, mas seria provável que exista mais males que bens no mundo, quem fez ou faz essa quantificação? Historicamente, ao se observar que a experiência, desde o século XIX, ganhou o *status* de objetividade e validade, é preciso, também, considerar todo o avanço científico e tecnológico que acompanhou o fortalecimento do ponto de vista empirista. Assim sendo, a capacidade humana de se *proteger* contra o mal deveria também acompanhar essa evolução. Para tornar o argumento contemporâneo do mal global inquestionável é necessário mais que articulação discursiva, é necessário se valer da mesma lógica *contra fatos não há argumento*. Quantos males horrendos, hediondos, efetivamente ocorrem no decorrer de um dia, em comparação ao bem? Quantas más ações ocorrem na medida em que ocorrem as boas ações? Se forem desconsideradas todas as ações humanas que produzem indiretamente o mal natural, quanto desse tipo de mal efetivamente ocorre em decorrência das intempéries? No debate clássico entre teístas e ateístas, presente em toda argumentação sobre o *problema do mal*, cada qual tenta provar que as afirmações da contraparte são falsas. Independentemente, cada perspectiva se quer verdadeira, mas, como são contraditórias, uma tem que ser falsa para que a outra seja verdadeira. William L. Rowe (2011) atribui novas categorias a fim de designar os agentes desse debate:

Um *ateu amigável* pensa que uma pessoa pode ter justificação racional para acreditar que o Deus teísta existe. Um *ateu hostil* pensa que ninguém tem justificação racional para acreditar que o Deus teísta existe. Há que fazer

⁶ “much more important distinction, to my mind, is the distinction between what I shall call the *global* argument from evil and various *local* arguments from evil”.

distinções semelhantes a respeito do teísmo e do agnosticismo. Um *agnóstico hostil*, por exemplo, é um agnóstico que pensa que ninguém tem justificação racional para acreditar que o Deus teísta existe e que ninguém tem justificação racional para acreditar que o Deus teísta não existe. Mais uma vez, temos de observar que o ateu (ou teísta) amigável não acredita que o teísta (ou ateu) tem uma crença *verdadeira*, apenas que pode perfeitamente ter justificação racional para adoptar essa crença. Talvez a lição final a retirar do nosso estudo do problema do mal seja que as versões *amigáveis* do teísmo, do agnosticismo e do ateísmo são todas preferíveis às respectivas versões *hostis* (ROWE, 2011, p. 135).

A diferença básica está no fato de que os *amigáveis* reconhecem uma boa justificativa racional, enquanto os *hostis* não reconhecem a legitimidade do argumento, portanto, todos os seus inimigos são falsos, não possuem legitimidade argumentativa. Essa percepção reforça a hipótese de que o foco nos debates sobre o *problema do mal* recai sobre as forças argumentativas e não sobre o objeto em si. Trata-se de legitimar ou deslegitimar o discurso de uma dada reflexão. Os qualificativos *amigável* e *hostil* são atribuídos aos pensadores, em regra geral, acadêmicos, visto que os teístas e ateístas da vida comum não argumentam em termos de racionalidade ou de lógica, mas em termos subjetivos, sentimentais, pautados na experiência religiosa ou na falta dela. Entre os adversários *amigáveis* há respeito pela força argumentativa de cada um e, ao final da disputa, é o objeto que se fortalece, visto que foi ele, o *mal*, que motivou e promoveu todos os debates.

As predicções adicionais associadas ao *problema do mal* mudam, consideravelmente, os métodos de abordagem o que, certamente, interfere nos resultados obtidos nas análises. Se os teólogos adicionam ao *problema do mal*, além do tema da liberdade e da origem, o tema do pecado original, da graça e da predestinação, os resultados obtidos não podem ser os mesmos que aqueles obtidos nas análises filosóficas. Se fossem os mesmos, então o pecado original, a graça e a predestinação teriam peso zero numa equação de comparação entre as duas abordagens. Não se trata de considerar que a abordagem filosófica é superior ou inferior à abordagem teológica, mas de perceber que uma pode estar contida na outra, ou ser uma parte significativa, ou suscitar um novo problema para a interpretação do mal.

O que se fez notar, no decorrer da realização dessa pesquisa, é que o mal é um tema sobre o qual todas as pessoas se sentem provocadas a comentar. Em cada comunicação ou palestra realizada ao longo desses cinco anos de pesquisa, sempre havia alguém na assistência que se pronunciava sobre o tema, profundamente tocado pelo assunto. Contudo, a cada nova etapa de leituras, percebia-se que muito já havia sido dito sobre o mal, e que era necessário reconhecer e respeitar essa trajetória de reflexões. Nesse sentido, os dois primeiros capítulos

desta têm por objetivo inserir o leitor nesse turbilhão de pensamentos, de afirmações de problemas e temas que voltam, de respostas suficientes e insuficientes que são dadas, de desdobramentos em diferentes áreas de conhecimento. O que difere, em linhas gerais, o primeiro do segundo capítulo são os tipos de abordagens e a perspectiva, não muito rígida, de evolução histórica. Os outros dois capítulos têm um caráter mais colaborativo. Não se trata de uma proposição para resolver o *problema do mal*, mas de uma indicação operacional para a sua abordagem. Nestes, recupera-se a noção da *simbólica do mal*, proposta por Ricoeur, e amplia sua compreensão ao estabelecer a relação desta com a noção de *efabulação*, proposta por Suzi Frankl Sperber, e com a defesa da categoria ontológica das *entidades ficcionais*, presentes nas reflexões filosóficas de Peter van Inwagen e Amie L. Thomasson.

Dentre uma gama significativa e extensa de pesquisas realizadas sobre o mal, desde o berço da civilização ocidental, foi necessário realizar um recorte e dar a essa seleção um mínimo de coerência a fim de justificar a escolha deste ou daquele autor e não de outros tantos. Optou-se por não realizar um trabalho de aproximações imediatas, categóricas, mas, sim, de estruturar esteticamente os argumentos de tal modo a permitir que o leitor desta pudesse, também, ler e reler a tradição. Nesse sentido, as articulações são mais sugeridas que afirmadas, elas surgem através do encadeamento dos argumentos e da sequência de abordagens. Espera-se, se for bem-sucedido o feito, que o leitor perceba e compreenda as interconexões propostas de maneira sutil.

O UNIVERSO DAS TEODICEIAS TRADICIONAIS

As reflexões sobre o mal são sempre desafiadoras e inevitáveis e seguem o ritmo das urgências dos tempos históricos, em virtude da natureza do mundo e do caráter essencial da compreensão cristã de Deus. A pergunta pela natureza e origem do mal exige uma investigação profunda que siga eixos de raciocínio e que desenvolva uma capacidade de síntese muito ampla do pensamento. Os pontos a serem sublinhados nas reflexões desenvolvidas por séculos sobre o mal devem concorrer para uma proposição objetiva, que não deve ser confundida com utilidade. É, nesse sentido, que a proposição deste primeiro capítulo é a de apresentar como foi formulado o que passou a ser conhecido como o *problema do mal*.

O foco em si, neste primeiro momento, são as questões que circundam o *problema do mal* e, por conseguinte, as primeiras respostas ou justificativas oferecidas, tanto pela filosofia quanto pela teologia, para a coexistência de Deus, entendido como o Incrindo, o Princípio e o Fim, o *Summum bonum*, e do mal. Algumas das reflexões que serão abordadas neste capítulo não podem ser consideradas como *teodiceias*, no sentido tradicional do termo, como se verá adiante, mas, optou-se por agrupá-las no conjunto porque se configuram como *respostas ao problema do mal*. Será possível observar, neste capítulo, considerações que articulam a filosofia com a teologia de uma maneira mais direta, sem a necessidade de que os pensadores justifiquem essa aproximação, como a secularização, ao que tudo indica, passou a exigir. Será possível, igualmente, observar as primeiras distinções que especificam os argumentos sobre o mal, sobretudo, no que diz respeito à diferença entre o mal moral e o mal natural. Não se trata de um capítulo ilustrativo da discussão a propósito do *problema do mal*, trata-se da inserção do leitor no universo das discussões feitas na tradição das reflexões sobre o tema do mal. O objetivo dessa inserção é, antes, o de mostrar, aos poucos, a potencialidade do mal como propulsor do pensamento e, por outro lado, indicar algumas preferências em relação a outras no conjunto das reflexões sobre o mal, aqui, apresentadas. Será possível perceber, por exemplo, pelo tratamento dado às considerações, pela forma como são problematizadas, que esta análise tem mais afinidade com as respostas, ao *problema do mal*, oferecidas por Tomás de Aquino do que com aquelas indicadas por Agostinho; que foi necessário dispensar mais atenção à herança aristotélica daquele que abordar a herança platônica deste; que se interessa, sobremaneira, pela noção do *melhor dos mundos possíveis*, de Gottfried Wilhelm Leibniz, e que se teve a preocupação em apresentar, em detalhes, o sistema que sustenta a proposição do *mal radical*, de Immanuel Kant.

A configuração do *problema do mal* e as primeiras interpretações

De acordo com a história da filosofia da religião, o primeiro filósofo a pensar a presença do mal em relação ao bem foi Aristóteles, na *Metafísica*, na qual defende o bem como o princípio absoluto: “Além disso, todas as coisas haveriam de participar do vil, exceto o Um, pois o outro elemento é o próprio mal. Alguns nem sequer concebem como princípios o bem e o mal. No entanto, em todos os domínios, é, sobretudo, o bem que é princípio” (ARISTÓTELES, 2005, p. 219). Entretanto, em Sócrates, já há uma reflexão interessante sobre o mal, na perspectiva da ética. Para Sócrates, a virtude (*areté*) está para o conhecimento, assim como o vício está para a ignorância, assim sendo, quem faz o mal, o faz por desconhecer o bem. Sócrates percebeu que o ser, por sua natureza, busca sempre o seu próprio bem e, nesse sentido, quando faz o mal, o faz porque espera obter desse feito um bem, mesmo que seja um bem unicamente para si. Mas ao afirmar que o mal é involuntário, entende-se que se trata de um erro de cálculo e, nesse sentido, não há um culpado, mas, sim, uma vítima da ignorância. Somente a perspectiva cristã, como se verá, desenvolverá a noção do livre arbítrio ligada à dialética do voluntário e do involuntário.

De acordo com Aristóteles, as individualidades materiais são seres em movimento, corrompíveis, portanto, não podem ser o único ponto de partida para a busca pela verdade, afinal, nos seres sensíveis existe, em grande medida, o indeterminado.

Ademais, vendo que toda a realidade sensível está em movimento e que do que muda não se pode dizer nada de verdadeiro, eles concluíram que não é possível dizer a verdade sobre o que muda, pelo menos que não é possível dizer a verdade sobre o que muda em todos os sentidos e de todas as maneiras (ARISTÓTELES, 2002, p. 169)⁷.

Por outro lado, a realidade sensível, mutável e passível de corrupção, se transforma seguindo um ritmo determinado por um princípio inteligente. Como disse Aristóteles, se não existisse nada além das coisas individuais, não haveria nada de eterno e de imóvel, e, conseqüentemente, não haveria um devir. O princípio inteligente não pode ter sido gerado, e, dado que há no sensível geração e movimento, é necessário que haja um limite, afinal, nenhum movimento é infinito. Aqui se insere a diferença entre ato e potência. Assim como a natureza possui o princípio do movimento em si mesma, ela também possui potência em si mesma, uma vez que potência representa o princípio de movimento ou de mudança. Para Aristóteles, a matéria só é chamada de natureza porque é capaz de receber esse princípio, e a

⁷ *Metafísica*, Γ5, 1010a 7-9

geração e o crescimento são os movimentos que derivam desse princípio: “De fato, mesmo que ainda não é em potência para ser. O que não é pode vir a ser, mas nada do que não tem potência para ser pode vir a ser” (ARISTÓTELES, 2002, p. 125)⁸. Toda a natureza, todas as coisas geradas, tem matéria e, portanto, tem potência de ser e de não ser. Quem confere essa potencialidade é a matéria. Aristóteles entende que nada que é em potência é eterno, mas o que tem potência tem a possibilidade de ser e de não ser. Por outro lado, o que é absolutamente incorruptível não é em potência e o que é incorruptível é necessário, sem ele nada existiria. Enquanto princípio, seu movimento eterno não é tampouco em potência: “Portanto, é evidente que o ato é anterior à potência e a todo princípio de mudança” (ARISTÓTELES, 2002, p. 423)⁹. Tudo o que é em potência, para Aristóteles, é potencialmente ambos os contrários, que não podem existir juntos, mas em potência podem. É neste sentido que, para Aristóteles, o mal não existe fora das coisas, ele existe em potência com o seu contraditório, o bem. No entanto, nos seres primordiais, necessários e eternos não pode haver mal, nem falta e nem corrupção: “a corrupção se conta entre os males” (ARISTÓTELES, 2002, p. 427)¹⁰. Não há, ainda, em Aristóteles uma incompatibilidade entre a existência de Deus e a presença do mal no mundo.

O problema da incompatibilidade surge com Epicuro, que instaurou o que passou a ser conhecido, até os dias atuais, como o *problema do mal*:

Deus, ou quer impedir os males e não pode, ou não quer, ou quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente: portanto, nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão é que não os impede? (EPICURO, 1985, p. 63).

O pensamento filosófico grego, anterior ao advento do cristianismo, oferece a base dos argumentos com os quais os pensadores dos séculos posteriores irão questionar ou justificar o teísmo. Dentre as teodiceias que inauguraram a nova era da humanidade, depois de Cristo, tem destaque a de Irineu, também conhecido como Santo Irineu, bispo de Lyon, cuja teodiceia tem sido alvo de atenção, atualmente, pela revalorização desta feita pelo filósofo da religião e teólogo britânico John Hick. Irineu, considerado um dos pais da Igreja, é o autor de *Against heresies*, que representa a primeira obra de teologia sistemática. De acordo com a teodiceia irineana, os seres humanos não foram criados em um estado perfeito, em um

⁸ *Metafísica*, B6, 1003a 1-6

⁹ *Metafísica*, Θ8, 1051a 3

¹⁰ *Metafísica*, Θ9, 1051a 16-20

ambiente idílico, mas, ao contrário, foram criados como crianças morais, imaturas, em processo de aperfeiçoamento. Irineu faz a diferença entre a imagem de Deus e a semelhança de Deus no ser humano. A imagem tem relação com a forma da criatura, sua natureza de animal racional, inteligente, capaz de estabelecer a comunhão com seu Criador. Já a semelhança representa o aperfeiçoamento final do homem pelo Espírito Santo, o que implica em um processo de evolução (mudança) e progressão (tornar superior) do ser:

O homem é tornado espiritual e perfeito por causa do derramamento do Espírito, isto é, ele foi feito à imagem e semelhança de Deus. Mas se o Espírito desprezar a alma, quem é tal é de fato de natureza animal, e sendo deixado carnal, será um ser imperfeito, processando de fato a imagem [Deus] em sua formação, mas não recebendo a semelhança através da Espírito (IRINEU *apud* HICK, 2010, p. 211)¹¹.

Neste ponto, compreende-se a finalidade (*télos*) do mal para Irineu. Deus criou o mundo com o mal, pois este tem o papel de contribuir para o esforço do ser na formação da alma (*soul-making*). Irineu responde aos que poderiam indagar se Deus não poderia ter criado o ser perfeito desde o início, pois, sendo Ele o criador, Deus poderia ter escolhido esta opção. Irineu explica que, sendo Deus perfeito suas criaturas deveriam ser criadas inferiores a Ele. Como são posteriores ao Incruido, os seres humanos são criados na fase infantil e aprendem aos poucos, à medida que a experiência os prepara para o aprendizado. Como afirma Irineu:

"Não apenas nas obras", diz Irineu, "mas também na fé, Deus preservou a vontade do homem livre e sob seu próprio controle". E no próximo capítulo: "Foi por esta razão que o Filho de Deus, embora Ele fosse perfeito, passou pelo estado da infância em comum com o resto da humanidade, participando assim disso não para Seu próprio benefício, mas, por isso, do estágio infantil da existência do homem, para que o homem possa recebê-Lo" (IRINEU *apud* HICK, 2010, p. 213)¹².

Em uma perspectiva diferente desta de Irineu, no século IV d. C., Eusébio de Cesareia, conhecido como o historiador do cristianismo primitivo, escreve a *História eclesiástica* na qual narra a cronologia dos seres caídos. Segundo a narrativa, depois do primeiro tempo de vida feliz, o primeiro homem se afastou dos mandamentos divinos e enfrentou a vida mortal em uma terra maldita. Assim sendo, para Eusébio de Cesareia, o ser

¹¹ "(...) the man is rendered spiritual and perfect because of the outpouring of the Spirit, and this is he who was made in the image and likeness of God. But if the Spirit be wanting to the soul, he who is such is indeed of an animal nature, and being left carnal, shall be an imperfect being, possessing indeed the image [God] in his formation, but not receiving the likeness through the Spirit".

¹² "Not merely in works", Irenaeus says, "but also in faith, has God preserved the will of man free and under his own control". And in the next chapter: "It was for this reason that the Son of God, although He was perfect, passed through the state of infancy in common with the rest of mankind, partaking of it thus not for His own benefit, but for that of the infantile stage of man's existence, in order that man might be able to receive Him".

humano foi criado perfeito e, pelo livre ato da vontade, se afastou do Criador e, por isso, foi banido do mundo, igualmente, perfeito. Dos descendentes desse primeiro homem, alguns evoluíram de uma forma outros de outra, sendo que a maioria se degenerou se aproximando do nível da irracionalidade animal, em uma vida desregrada. Os primeiros humanos eram limitados, selvagens e “com a excessiva maldade a que livremente se entregaram, corrompiam o raciocínio natural e toda semente de inteligência e a suavidade próprias da alma humana” (EUSÉBIO, 2002, p. 16). A decadência da espécie chegou ao limite da prática antropofágica, rebelando-se contra Deus e suas criaturas. Aos malvados, que eram a maioria, Deus puniu com inundações e incêndios devastadores. A narrativa de Eusébio de Cesareia segue até o ponto em que justifica a existência da religião como a oportunidade de salvação terrena do homem:

21. Então pois, quando estavam realmente a ponto de chegar ao estupor da maldade, como o de uma tremenda embriaguez que obscurecesse e afundasse em trevas as almas de quase todos os homens, a Sabedoria de Deus, sua primeira e primogênita criatura, o próprio Verbo preexistente, por um excesso de amor aos homens, se manifestou aos seres inferiores, algumas vezes por meio de visões de anjos e outras por si mesmo, como poder salvador de Deus, a alguns poucos dos antigos varões amigos de Deus, e não de outra maneira que em forma de homem, a única em que poderia aparecer para eles. **22.** Mas uma vez que, por meio destes, a semente da religião se estendeu a uma multidão de homens, e surgiu dos primeiros hebreus da terra uma nação inteira que se apegou à religião, Deus, por meio do profeta Moisés, entregou a estes, como a homens que continuavam em seu antigo estilo de vida, imagens e símbolos de certo misterioso sábado e da circuncisão, e iniciou-os em outros preceitos espirituais, mas não lhes revelou o próprio mistério. **23.** Mas a sua lei ficou famosa, e como uma brisa perfumada difundiu-se entre os homens. Então, a partir deles, as mentes da maioria dos povos se foi suavizando por influência de legisladores e filósofos daqui e d'acolá, e a própria condição de animais rudes e selvagens foi-se transformando em suavidade, ao ponto de chegarem a uma paz profunda, amizade e trato de uns com os outros (EUSÉBIO, 2002, p. 15-16).

A obra de Eusébio de Cesareia tem duas proposições significativas. Primeiro, assim como faria Kant, no século XVIII, Eusébio figura a religião com um poder deontológico, corretor e condutor da ação humana; a religião permite, nessa perspectiva, o efetivo *religare* com o bem, que, conforme a narrativa, era o princípio. Segundo, apesar de Eusébio não ter tratado da origem do mal nem ter justificado a existência de Deus diante do argumento ateuista sobre o *problema do mal*, ele apresentou uma narrativa com todos os elementos estruturais de um enredo ficcional, principalmente o *agon*, necessário para o desenvolvimento da ação, como Aristóteles já havia indicado, na *Poética*. Sinaliza-se, por ora, o papel que a ficcionalidade oferece à atribuição de sentido ao *problema do mal*, ao propor um mundo

habitável, ficcional, onde há coerência entre a existência de Deus como criador e sumo bem, e a presença do mal.

Agostinho de Hipona, de uma maneira didática e catequética, relata, em *Confissões*, sua vida de mácula antes da conversão. Em um discurso simples, direto, abre o caminho para a reflexão sobre o mal e, respeitando as características do gênero discursivo confessional, a reflexão é encerrada com uma mensagem edificante. A cada questionamento sobre o mal, os atributos divinos são ressaltados:

Quem me criou? Não foi o meu Deus, que é bom, e é também a mesma bondade? Donde me veio, então, o querer eu o mal e não querer o bem? Seria para que houvesse motivo de eu justamente ser castigado? Quem colocou em mim e quem semeou em mim este viveiro de amarguras, sendo eu inteira criação do meu Deus tão amoroso? Se foi o demônio quem me criou, donde é que veio ele? E se, por uma decisão de sua vontade perversa, se transformou de anjo bom em demônio, qual é a origem daquela vontade má com que se mudou em diabo, tendo sido criado anjo perfeito por um Criador tão bom? (AGOSTINHO, 1987, p. 142-143).

Para Agostinho, o mal não tem substância e ele existe quando há a ausência, ou privação, do bem. Apesar de recusar a herança de sua formação maniqueísta, o conflito entre Deus e o Diabo é frequentemente citado em *Confissões*. A ideia de bem, em Agostinho, implica a ideia de ser, por isso, o mal não pode ter sido causado ou criado por Deus, porque este é perfeitamente bom. Assim sendo, o bem é um ser e o mal é um não-ser. Destituído de toda substancialidade, o mal não é um opositor para Deus, portanto, não pode ser considerado um argumento de negação do teísmo. Há, em *Confissões*, uma antecipação do que viria a ser, séculos depois, amplamente discutido e, segundo ele, racionalmente demonstrado, a tese de Gottfried W. Leibniz de que o mal tinha uma funcionalidade dentro do plano divino. Agostinho questiona:

Se não convinha que Aquele que é bom permanecesse estéril de obras boas, não poderia Ele fazer desaparecer e aniquilar a matéria que era má, estabelecendo outra que fosse boa, donde criasse tudo? Não seria, pois, todo-poderoso, se nada de bom pudesse criar sem a ajuda daquela matéria a que Ele mesmo não tinha dado a existência (AGOSTINHO, 1987, p. 145).

É com Agostinho que surge a definição do mal moral, que é a consequência penal do pecado, mal que deriva do livre-arbítrio. Deus não interfere na ocorrência do mal porque ele é justo e bom. Além dessa constatação, para Agostinho, os seres caídos, quando na ausência do bem, são dignos de punição, papel que cabe à matéria que Deus não criou. Essa justificativa agostiniana para a existência do mal, sem que este anule a justiça de Deus, representa o

esboço de uma primeira teodiceia, nomenclatura que surgiria com Leibniz, em 1710. Os argumentos da justificativa agostiniana representam a teologia natural, que, diferente da teologia da revelação inspirada nos relatos bíblicos, que busca explicar a existência de Deus através de argumentos. A justificativa agostiniana recebeu críticas de pensadores que consideraram ilógico o argumento de que não foi Deus quem criou o mal, pois, se assim fosse, o mal teria se criado *ex nihilo* e Deus não seria perfeito, nem seria a causa primeira de todas as coisas. Contudo, para Agostinho, o mal surge da liberdade, da vontade e do conhecimento, que somente os seres humanos possuem. Ao escolher uma vontade má, o indivíduo permite a manifestação do mal: “Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma *perversão da vontade desviada da substância suprema* — de Vós, ó Deus — e tendendo para as coisas baixas: vontade que derrama as suas entranhas e se levanta com intumescência” (AGOSTINHO, p. 1987, 156). A justificativa agostiniana para a coexistência de Deus e do mal estabelece, por outro lado, a especificidade dos argumentos dedutivo e indutivo. Em um argumento dedutivo, se as premissas são consideradas verdadeiras (e podem não ser), então a conclusão tem que ser verdadeira, porque é irracional aceitar “como” verdadeiras e negar a conclusão. Já no argumento indutivo, se as premissas são verdadeiras, então a conclusão é “provavelmente” verdadeira, pois é logicamente consistente afirmar as premissas e negar a conclusão. Em um argumento dedutivo forte, a verdade das premissas garante a verdade da conclusão. Em um argumento indutivo forte, a verdade das premissas torna provável a verdade da conclusão.

Richard Swinburne (2008) afirma que Agostinho tentou atestar o teísmo a partir de um argumento dedutivo. A premissa de Agostinho seria *existe um universo físico* e a conclusão seria *Deus existe*. Contudo, esta relação da premissa com a conclusão não tem lógica. Por isso, como indica Swinburne, o melhor argumento para o teísmo seria o indutivo, “um argumento no qual as premissas fazem a conclusão provável até certa medida (*extent*), talvez bastante provável, mas não certa. Todos os argumentos na ciência e na história desde a evidência até a teoria são indutivos” (SWINBURNE, 2008, p. 277). Para Swinburne, o fenômeno geral, que “fornece a evidencia a favor da existência de Deus, é a existência do universo físico pelo tempo que ele tem existido seja num tempo finito ou, se ele não tem começo, um tempo infinito)” (2008, p. 282). Essa premissa é inexplicável pela ciência, ou explica até certo ponto. De qualquer forma, os dois argumentos são pouco, ou nada, produtores na comprovação da existência de Deus, pois o foco recai sobre o ser, no que conduz seu próprio raciocínio ou no que é conduzido. No argumento dedutível, é o próprio ser que chega à conclusão, é ele quem infere, deduz (*deducere*). Já no argumento indutível, a

força do argumento depende, além da formulação da premissa, da força de persuasão de quem induz (*inducere*). Por volta do ano de 524, Boécio chama a atenção para a limitação do entendimento humano, na obra *La concolación de la filosofía*:

55. – Um ser humano não tem nem inteligência para compreender nem palavra para explicar a ordenação total da obra divina. 56. – Basta-nos por agora ter vislumbrado que Deus, criador de todos os seres, os ordena e dirige até o bem; e, a fim de que as criaturas conservem a semelhança com seu autor, afasta de seus domínios toda sorte de males mediante o rigoroso encadeamento dos eventos sujeitos ao destino. 57. – De onde resulta que mesmo quando, à primeira vista, o mal parece ter invadido a terra, no entanto, se olharmos para a ordem da Providência, o mal não existe em parte alguma (BOECIO, 1964, p. 190-191)¹³.

Para Boécio, assim como para Aristóteles e para Agostinho, Deus dirige os seres humanos ao bem. A afirmação de Boécio aponta para os limites dos argumentos dedutivos e indutivos, visto que a inteligência humana é insuficiente para entender e incapaz de explicar. Em complemento aos dois argumentos, assumindo a limitação do conhecimento humano, o Princípio da Credulidade, baseado na experiência religiosa, fortaleceu o argumento teísta (SWINBURNE, 2008). É importante notar que, até o momento, algumas respostas ao *problema do mal* apontam a limitação do conhecimento humano como uma causa do mal moral, como fez Sócrates, ou, como na teodiceia irineana, como uma falta de progressão humana.

Se Agostinho tem influência reconhecida da filosofia platônica, a teodiceia de Tomás de Aquino, no século XIII, por sua vez, é praticamente uma resenha da *Metafísica*, de Aristóteles. Não há, para Aquino, incompatibilidade entre a existência de Deus e a existência do mal, e ele indica duas acepções para o mal: como *simpliciter* (em termos absolutos) e como *secundum quid* (que depende de outro para ser), isto é, o mal em si e o mal que pode ser considerado como privação. Aquino, assim como fez Agostinho, nega a substancialidade do mal e o inscreve na categoria de mal moral, isto é, que ocorre como privação por causa da imperfeição do ser humano. A teodiceia tomista é bem elaborada, no sentido filosófico, estabelecendo conexões entre as respostas anteriores ao *problema do mal* com os argumentos filosóficos não-cristãos: “Vê-se na primeira razão exposta por Tomás o fundamento

¹³ “55. – Un ser humano no tiene ni inteligencia para comprender ni palabra para explicar la ordenación total de la obra divina. 56. – Bástenos por ahora haber vislumbrado que Dios, creador de todos los seres, los ordena y dirige hacia el bien; y con el fin de que las criaturas conserven la semejanza con su autor, aparta de sus dominios toda suerte de males mediante el riguroso encadenamiento de los hechos sujetos al destino. 57. – De donde resulta que aun cuando a primera vista el mal parece haber invadido la tierra, no obstante, si se atiende al orden de la Providencia, el mal no existe em parte alguna”.

metafísico aristotélico referido na ideia de causalidade e de motor imóvel, além da doutrina da participação, de cunho platônico” (QUELHAS, 2013, p. 45).

Em *Contra os gentios*, Tomás de Aquino afirma, no Livro I, que Deus conhece os males, enquanto, conhecendo-se a si mesmo, conhece todos os seres e todas as suas privações, mas sendo Ele o Sumo Bem, não pode querer mal nenhum. Como Aristóteles e Agostinho, Aquino entende que o mal não é uma realidade em si, que é algo de negativo, uma privação de bem. Ele também tenta separar o mal natural, também chamado de mal físico, do mal moral. Apesar de reconhecer que o acaso provoca eventualidades na natureza, Aquino entende o mal natural como uma disfunção do sistema, que é responsável pelas falhas, como os terremotos, tsunamis, vendavais, entre outros desastres que provocam a desolação e o sofrimento humano e de animais. Mas também reconhece que alguns males tidos como mal natural decorrem da ação humana, o que efetivamente se caracteriza como um mal moral. No que tange à compatibilidade entre a existência de Deus e a existência do mal, Aquino defende que Deus permite que o mal ocorra tendo em vista a equação de um bem maior que deriva de um mal menor. Para Aquino, Deus poderia impedir o mal ou interferir na sua duração, se assim o desejasse. Contudo, a permissão da ocorrência do mal representa um dos cinco sinais da Vontade divina, a saber, a proibição, o preceito, o conselho, a operação e a permissão. A proibição e o conselho representam ordens ou orientações transmitidas a alguém, já a operação e a permissão, que são atitudes próprias do sujeito, representam a realização do bem ou a permissão do mal. O preceito, o conselho e a proibição se chamam vontade de Deus, como consta na Escritura (Mt 6, 10): *Seja feita a vossa vontade, assim na terra como no céu. Que a permissão ou a operação se chamem vontade de Deus, está claro em Agostinho: Nada disso aconteceu sem que o Onipotente o queira, permitindo que aconteça, ou fazendo. — Ou também se pode dizer, que a permissão e a operação referem-se ao presente: a permissão, ao mal, e a operação, ao bem. Quanto ao futuro, a proibição é relativa ao mal; o preceito, ao bem necessário; o conselho, ao bem superabundante (AQUINO, 2003, p. 418)¹⁴.*

Ao considerar esse dinamismo entre a liberdade humana e a vontade divina, no que tange a permissão do mal, entende-se que Deus permite o mal, tanto natural como moral, não representando este fato uma fraqueza de Deus, uma negatividade de sua potência, mas uma configuração de sua bondade infinita, que respeita a liberdade finita: “Deus não quer nem que as coisas más sejam feitas, nem que não sejam feitas; porém, quer permitir que sejam feitas. E isto é um bem” (AQUINO, 2003, p. 414-415)¹⁵. Outra contribuição significativa presente

¹⁴ Questão 19, Art. 12

¹⁵ Questão 19, Art. 9

nessa defesa de Aquino, inspirado no pensamento aristotélico, é o entendimento de que Deus não é matéria, o que torna a reflexão lógica do *problema do mal* uma falácia. Como se observará adiante, os ateístas contemporâneos insistem no fato de que a quantidade de mal sensível, que é a soma do mal natural com o mal moral, é superior, em comparação, a qualquer quantidade de bem, o que coloca em questão a defesa feita acima por Aquino de que o mal permitido por Deus é sempre inferior ao bem. Mas, ao se considerar que Deus não é matéria, nenhum mal sensível, ou seja, material pode ser razão para negar a existência de Deus, pois são grandezas incomparáveis.

Com base na filosofia aristotélica, Tomás de Aquino tenta realizar uma interpretação cosmológica de ordem racional. Em *Sobre o mal*, Aquino defende a ideia de que em Deus não há matéria e que Ele é a primeira causa eficiente. Por conseguinte, em Deus não há nenhuma potência, nem acidente. Em suma, Deus é perfeito, logo, Ele é bom. Ainda citando a *Metafísica*, de Aristóteles, Aquino entende que o bem representa o desejo de todas as coisas, afinal, essas desejam estar em ato segundo o seu modo, e estar em ato constitui a essência mesma do bem: “Por isso, também, o que é o oposto do bem, o mal, consiste em estar a potência privada do ato, como evidenciou o Filósofo (IX *Metafísica* 9, 1051a; Cmt 10, 1883ss). Ora, Deus é ente em ato, não em potência, como acima foi demonstrado (c. XV). Logo, Deus é verdadeiramente bom” (AQUINO, 2005, p. 79). Quando o ente é bom, mas não se identifica com sua própria bondade, Aristóteles diz que ele é bom por participação e o que assim o é deixa supor que há algo anterior a si, de onde provém sua bondade. Por isso, Aquino entende que é preciso chegar ao que é o primeiro bem, que não seja por participação, que seja bem por sua própria essência, assim o é Deus. Além disso, para Aquino, Deus é o fim último e, assim sendo, Ele é o bem de todo bem, o bem universal, superior a qualquer bem particular. Aquino chega a essa conclusão a partir da afirmação de Aristóteles de que “*aquilo que é o máximo em algum gênero é causa de tudo que está neste gênero* (II *Metafísica* 1, 993b; Cmt 2, 292s) porque a causa é mais do que o efeito” (AQUINO, 1990, p. 82).

No capítulo LXXI, de *Sobre o mal*, Aquino afirma que Deus conhece o mal, ele conhece não só a forma, mas também a matéria. A matéria, na qualidade de ente em potência, não tem como se autoconhecer plenamente e a potência da matéria se estende tanto à forma como à privação porque o que pode ser também pode não ser. Assim sendo, Deus conhece a potência da matéria plenamente e também conhece a privação. Nesse sentido, Deus também conhece o mal, uma vez que o mal é a privação do bem.

No que tange à reflexão sobre o mal moral, o ponto de partida é, ainda, Aristóteles. Aquino lembra que, para o filósofo, a *malícia é voluntária* e “é irracional não admitir que seja

injusto quem voluntariamente comete injustiças, e pretender que é contingente quem voluntariamente comete estupro” (ARISTÓTELES *apud* AQUINO, p. 387). Aquino tenta refutar este argumento afirmando que, embora o mal seja voluntário, ele não está na intenção e isso porque o mal é, usando a terminologia aristotélica, acidental. No entendimento de que o mal é uma privação do bem, ele defende que as privações não são intencionais em si mesmas pela natureza, mas o são acidentalmente. Já as formas, ao contrário, são intencionadas em si:

Depreende-se das premissas que o que é mal simplesmente está absolutamente fora da intenção nas ações da natureza, como o parto de um monstro. Mas o que não é mal simplesmente, isto é, um mal relativo, não é por ela intencionado em si mesmo, mas só acidentalmente (AQUINO, 1996, p. 389).

Esse entendimento só é possível com a negação de que haja uma essência má. Assim como Aristóteles, Aquino entende que a privação não é essência alguma, mas, sim, uma negação na substância. Além disso, de acordo com Aquino, coisa alguma tende para aquilo que é seu contrário, pois cada coisa deseja o que lhe é semelhante e conveniente. Nesse sentido, “todo ente ao agir tende para o bem. Logo, nenhum ente, enquanto tal, é mau” (AQUINO, 1996, p. 398-390). Retomando o tema da vontade, Aquino entende que esta é movida pelo *juízo da potência apreensiva*, que efetivamente julga o que é bom e o que é mau. Esta potência é movida pela coisa apreendida, que força o exercício do juízo, da vontade, e, na sequência, põe em ação a força motora, que executa a razão.

Para aqueles que defendem uma natureza má, entendendo que há, inclusive, alguns males piores que outros, como os *males horrendos*¹⁶, Aquino tenta refutar essa ideia utilizando o exemplo da cegueira, pois se diz que há cegueira quando um animal é cego, mas a cegueira é uma privação da essência, que é a visão. Interpretando Aristóteles, Aquino lembra que o ente deve ser tomado em duplo sentido: (i) quando significa a essência da coisa e se divide nos dez predicados e, neste sentido, nenhuma privação pode ser chamada de ente; (ii) quando significa a verdade de um juízo de composição. Neste último, pode-se dizer que “o mal e a privação são entes, enquanto uma coisa se diz privada por causa da privação” (AQUINO, 1996, p. 393), nesse sentido, ele é ente como privação de algo, não como essência de algo. Assim sendo, o que não é ente como essência também não pode ser causa de coisa alguma, na perspectiva defendida por Aquino, deve-o, portanto, ser causado por uma essência, por aquilo que é, ou seja, pelo bem. Ainda fazendo uso da terminologia aristotélica, Aquino defende que o bem causa o mal por acidente:

¹⁶ Problema que será abordado no momento da análise dos argumentos ateístas sobre o “mal horrendo”.

Assim, o mal é causado acidentalmente pelo agente, quando este tem deficiências na potência. Por esse motivo diz-se que *o mal não tem causa eficiente, mas deficiente*. Com efeito, o mal não resulta da causa agente, senão enquanto ela está com deficiência na potência. Assim, ela não é causa eficiente (AQUINO, 1996, p. 394).

Por extensão, essa impossibilidade de entendimento do mal como causa agente responde ao problema do mal natural, que é causado, por acidente, pelo bem, que é, de fato, a causa motora. Seguindo, ainda, a reflexão filosófica, Aquino entende que o mal natural, que é a privação da forma, se encontra na matéria. A matéria, que é um ente em potência, só pode ser um bem. Perguntas que os ateístas contemporâneos têm feito, na dimensão do problema do mal, Aquino também as propôs: “Não obstante, como acontece que o mal cresce infinitamente, e como sempre o bem diminui com o crescer do mal, parece que o bem diminuirá infinitamente com o crescimento do mal” (AQUINO, 1996, p. 398-399). A fim de responder a esta desproporção, Aquino propõe a diferença entre bem finito e bem infinito. O mal pode diminuir o primeiro, não o segundo. Contudo, dado que as coisas naturais são limitadas, a diminuição do bem que o mal pode causar jamais será indefinidamente. Neste ponto, ele estabelece um contraponto entre o mal natural e o mal moral, no que diz respeito à duração. De acordo com Aquino, quanto mais a vontade se inclina para o mal, dificilmente, se voltará para os fins próprios e devidos, ou seja, para o bem. Isto se verifica naqueles que pecam por costume e que já contraíram hábitos de vícios. Por isso, o mal moral pode diminuir indefinidamente o bem de uma disposição natural, mas esta jamais será totalmente destruída, porque a natureza que permanece sempre a acompanha¹⁷.

Apesar de, na perspectiva tomasiana, o mal não ter causa própria, *per si*, ele tem causa accidental. A causa primeira, *per si*, é o sumo bem, é Deus, entretanto, a providência divina, segundo Aquino, não exclui totalmente o mal das coisas, uma vez que permite as causas segundas. Isso não equivale a dizer que a falha que surge no efeito provocado pela causa segunda agente representa uma falha no primeiro agente. O fato de a providência divina não impedir totalmente o mal se justifica pela necessidade de distinção entre a bondade perfeita e os níveis de bondade, sendo umas melhores que as outras:

Seria também tirada a máxima beleza das coisas, se delas fosse tirada a ordem da disparidade e da distinção e, sobretudo, desapareceria a desigualdade na bondade. Isto porque é pela diferenciação que existe entre elas que uma é melhor que a outra, como também o ser animado é melhor que o inanimado, e o racional, que o irracional. Eis porque, se houvesse

¹⁷ Este tema voltará adiante na análise da contribuição kantiana sobre o problema do mal, sobretudo, no que diz respeito à vontade e a representação da lei moral.

absoluta igualdade nas coisas, só haveria um bem-criado, o que é evidentemente contrário à perfeição da criatura (AQUINO, 1996, p. 504).

A bondade superior é aquela que não pode perder a bondade, e há aquelas que podem vir a perder a bondade. Para Aquino, a perfeição do universo não pode prescindir de nenhuma delas, por isso, cabe à causa motora, causa primeira, respeitar a perfeição das coisas criadas e, por conseguinte, respeitar a possibilidade de que elas falhem no que diz respeito ao bem. É da possibilidade da falha no bem, que deriva o mal como acidente¹⁸. Por outro lado, para Aquino, há uma operacionalidade no mal, uma finalidade – o mal faz fortalecer em alguns o bem que há. Segundo o filósofo, a paciência dos justos existe por causa da maldade dos perseguidores, o apelo à justiça existe porque ocorrerem delitos e, na perspectiva aristotélica, não haveria geração de uma coisa se não houvesse corrupção de outra: “Se o mal fosse, pela providência divina, totalmente afastado das coisas, um grande número de bens deixaria de existir¹⁹” (AQUINO, 1996, p. 506). Esta equação, ou o tema da desproporção desta equação, será efetivamente mais criticado pelos teodiceístas do século XX.

Aquino retoma o berço da reflexão sobre o problema do mal, lembrando a citação de um filósofo, retomada por Boécio (BOÉCIO *apud* AQUINO, 1996, p. 506) que perguntou: *Se há Deus, donde vem o mal?* Aquino diz que a refutação a este *problema* é clara, uma vez que, se há o mal é porque Deus existe! Deus não existiria se não houvesse a ordenação do bem, mas o mal não poderia jamais ser negação da existência de Deus, uma vez que o mal é a privação do bem, é uma causa acidental e não *per si*. De acordo com Aquino, as ações más ocorrem derivadas das causas segundas, onde o defeito pode ocorrer. Nesse sentido, as ações más, na qualidade de deficientes, não provêm de Deus, que é a causa primeira.

É preciso considerar, ainda, que o movimento da matéria é *continuum*, é por conta desse movimento que os planetas giram, as estações do ano ocorrem, a vida existe, esse mesmo movimento faz ocorrer espontaneamente os terremotos, tsunamis, o mal natural. O bem referente ao movimento natural da vida não se atribui a ninguém, mas o mal natural se atribui a Deus? Na lógica, o mesmo princípio para negar vale para confirmar, se Deus não existe porque o mal existe, então Deus existe exatamente porque o mal existe, visto que o mal é o contrário do bem. Uma vez que Deus conhece a matéria antes de esta ser matéria, seria então possível que, como único ordenador e governador de todas as coisas, Deus tivesse projetado, racionalmente, todo o desdobramento dos possíveis mundos, respeitando o seu

¹⁸ O mal como acidente tem relação, por extensão de sentido, com a propensão para o mal radicado na natureza humana, como se observará na filosofia kantiana.

¹⁹ Sobre a equação entre a quantidade de bem e a quantidade de mal no mundo, voltaremos no próximo subcapítulo ao tratar das teodiceias contemporâneas.

livre curso natural, a fim de prever o *télos* mais adequado à equação que permite uma quantidade de mal em vista de um bem maior, qualitativamente. Esse desdobramento racional é anterior à disposição da matéria, como Aquino observou:

o intelecto conhece os universais, não os singulares, visto que a matéria é o princípio da individuação. Ora, as formas apreendidas pelo intelecto tornam-se, na intelecção, uma só coisa com o intelecto que está em ato. Por isso, se as formas são conhecidas em ato pelo intelecto por estarem despidas da matéria, segue-se que uma coisa é inteligente porque não tem matéria (AQUINO, 1990, p. 91).

Deus, que é imaterial, é inteligente e, na qualidade de primeiro motor, como causa primeira, dispôs a matéria de tal forma a que esta tendesse mais para um fim que para outro e ao conhecer, na abstração da matéria, todas as formas possíveis, poderia, efetivamente, ter conferido existência material à melhor consequência possível.

O melhor dos mundos possíveis e a vontade

Em 1710, foi publicada a primeira teodiceia, cujo título qualifica as anteriores e as posteriores justificativas teístas da existência de Deus, a despeito do argumento ateu do problema do mal, a *Teodiceia*, de Gottfried Wilhelm Leibniz. Os argumentos de Agostinho e Tomás de Aquino representam, com suas respectivas heranças filosóficas, uma tentativa de explicar por que Deus permite que o mal exista, e o mesmo fez Leibniz cunhando o termo teodiceia, que vem do grego *θεός* (*theós*), “Deus”, e *δίκη* (*díkē*), “justiça”, que significa, literalmente, “justiça de Deus”. A justificativa de Leibniz se baseia na demonstração de que não há contradição lógica na existência de Deus e coexistência do mal. Esta obra exemplifica os desafios que o *problema do mal* suscita tanto para a teologia como para a filosofia. Para entender o que é o *problema do mal* basta entender o conflito entre as proposições teístas e ateístas que fundamentam esses argumentos:

1. Deus existe e Ele é onipotente, onisciente e moralmente perfeito.
2. O mal existe.
3. Se o mal existe e Deus existe, então, ou Deus não tem poder para eliminar todo o mal, ou não sabe quando o mal existe, ou não tem o desejo de eliminar todo o mal.
4. Portanto, Deus não existe.

A teodiceia de Leibniz é um terreno de disputa entre a filosofia e a teologia, representada pelo debate entre Leibniz e Pierre Bayle. O que é interessante observar neste

debate, e em todos os outros que voltam a tematizar o “problema do mal” ao longo dos anos, são as aproximações e os distanciamentos entre essas duas áreas do conhecimento – teologia e filosofia. Leibniz observa que o uso da filosofia na teologia foi sempre muito questionado pelos cristãos pela dificuldade em se estabelecer os limites:

Parece, a partir do que acabei de dizer, que geralmente há um pouco de confusão nas expressões daqueles que supõem a filosofia associada à teologia, ou a fé à razão; eles confundem *explicar, compreender, provar, sustentar*. (...) Os mistérios podem ser *explicados* tanto quanto é preciso para que se acredite neles; mas não saberíamos *compreendê-los* nem fazer entender como eles acontecem; é dessa forma que mesmo em física nós explicamos até certo ponto muitas qualidades sensíveis, mas de uma maneira imperfeita, pois não as compreendemos. Tampouco nos é possível provar os mistérios pela razão; pois tudo que pode ser provado *a priori*, ou pela razão pura, pode ser compreendido (LEIBNIZ, 2013, p. 76).

O epicentro do conflito é a dicotomia de certa hermenêutica que estabelece a diferença básica entre os procedimentos explicativos e os compreensivos. Mas, diferentemente da hermenêutica diltheyana, a compreensão, neste caso, pertence ao domínio da razão, daquilo que se pode conhecer. A explicação, que é limitada, dá conta dos mistérios, de objetos que não são passíveis de conhecimento total, como a trindade, a encarnação, a santa ceia, entre outros. Há objetos cuja dimensão semântica é plenamente acessível, mas há aqueles, como os símbolos, os mitos e os mistérios, que possuem duas dimensões semânticas, uma apreensível, que é a da materialidade do objeto – linguagem, imagem, texturas, sons, cores, etc. – e outra não apreensível, que escapa a todo tipo de definição limitada. Percebe-se que alguns dos parâmetros de análise do problema do mal são erigidos ou desconstruídos a partir dos argumentos, racionais ou não-racionais, dos membros envolvidos no debate. No que concerne ao debate entre filosofia e teologia, que já é tradicional nas reflexões sobre o problema do mal, é interessante perceber que o próprio Leibniz sinaliza para uma diferença significativa no método de análise do *problema do mal*:

Os filósofos consideraram as questões da necessidade, da liberdade e da origem do mal, os teólogos juntaram a elas as do pecado original, da graça e da predestinação. A corrupção original do gênero humano, advinda do pecado original, nos parece ter imposto uma necessidade incompatível com a punição, inferiríamos disso que uma graça suficiente deveria ter sido dada a todos os homens; o que não parece muito conforme a experiência (LEIBNIZ, 2013, p. 56).

Leibniz relata, na *Teodiceia*, em um discurso indireto entre Bayle e ele, a função e a relevância dessa disputa, que é reproduzido aqui na estrutura de diálogo direto:

Bayle: Toda disputa filosófica supõe que as partes que disputam concordam a respeito de certas definições. (...) A meta dessa espécie de disputas é esclarecer as obscuridades e alcançar a evidência.

Leibniz: É a meta do opositor, pois ele quer tornar evidente que o mistério é falso; mas esta não poderia ser aqui a meta do defensor, pois, admitindo o mistério, assume que não poderia torná-lo evidente.

Bayle: Enfim, julga-se que a vitória se declara contra aquele cujas respostas são tais que nada se compreende.

Leibniz: é uma marca bem equivocada da vitória; seria, portanto, preciso perguntar aos ouvintes se eles compreenderam algo daquilo que foi dito e com frequência suas opiniões estariam divididas. A ordem das disputas formais é de proceder por argumentos em forma adequada e responder isso negando ou fazendo especificações.

Bayle: reconhece que elas são incompreensíveis

Leibniz: É permitido àquele que sustenta a verdade de um mistério reconhecer que ele é incompreensível; e se esse reconhecimento bastasse para o declarar vencido, não se teria necessidade de objeção. Uma verdade poderá ser incompreensível, mas jamais ela será o suficiente para se dizer que não se compreende absolutamente nada. Ela seria, nesse caso, aquilo que as antigas escolas chamavam de *scindapsus* ou *blityri*, isto é, palavras vazias de sentido (LEIBNIZ, 2013, p. 123-125).

A disputa entre Bayle e Leibniz é a coluna vertebral desta teodiceia, é o terreno do conflito entre a razão, em uma dada concepção de razão, a do Iluminismo, e a fé. Trata-se do eixo central de toda argumentação sobre o *problema do mal*. Contudo, as concepções de fé e de razão também sofreram transformações ao longo dos séculos, por isso, é preciso ler *com e ainda* a tradição. É preciso, igualmente, se reler após as disputas a fim de tornar mais claras algumas afirmações e a fim de refutar ou confirmar outras. Leibniz afirma que depois de ter publicado, em 1673, pela primeira vez um texto falando sobre a escolha de Deus do melhor dos mundos perfeitos, ele leu toda crítica à sua ideia a fim de enriquecer sua própria proposição.

Desde então, eu já li toda sorte de bons autores sobre essas matérias, e me empenhei em avançar nos conhecimentos que me parecem adequados para eliminar tudo aquilo que pudesse obscurecer a ideia da soberana perfeição que é preciso reconhecer em Deus. Eu não negligenciei examinar os autores mais rígidos e que levaram mais longe a necessidade das coisas, tais como Hobbes e Espinosa, dos quais, o primeiro sustentou a necessidade absoluta, não somente nos seus *Elementos físicos* e em outros lugares, mas ainda precisamente em um livro contra o bispo Bramhall. E Espinosa (como um antigo peripatético chamado Estratão) quer praticamente que tudo surja da causa primeira ou da natureza primitiva por meio de uma necessidade cega e totalmente geométrica, sem que esse princípio das coisas seja capaz de escolha, de bondade e de entendimento (LEIBNIZ, 2013, p. 65-66).

Leibniz tentou estabelecer os direitos da fé e da razão de forma que a razão servisse à fé, eliminando assim a contradição entre elas. O programa da justificativa elaborada por

Leibniz é claro, ele faz uma apologia das perfeições de Deus, que atestam sua santidade, sua justiça e sua bondade. Essa é a primeira etapa da dissertação cujo subtítulo – sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal – já indica os demais temas a serem abordados: a liberdade e a origem do mal. Deus não é o autor do pecado, para Leibniz, o mal tem outra fonte que não a vontade de Deus:

Onde também mostramos como se deve conceber a natureza privativa do mal. Fazemos muito mais; mostramos como o mal tem outra fonte que não a vontade de Deus e que, por isso, tem-se razão de dizer, no que se refere ao mal da culpa, que Deus não o quer e que ele apenas o permite. Mas o que é mais importante, mostramos que Deus podia permitir o pecado e a miséria, e mesmo concorrer e contribuir para isso, sem prejuízo de sua santidade e de sua bondade suprema; ainda que, absolutamente falando, ele pudesse ter evitado todos esses males (LEIBNIZ, 2013, p. 58).

De acordo com a teodiceia leibniziana, antes da criação, na abstração da matéria, existiam várias séries de sequências e coleções de todas as coisas possíveis de serem criadas; cada série representava um mundo. Cada série quando preenchida, no plano ideal, da dimensão temporal e espacial, formaria um mundo possível, e os preenchimentos poderiam sempre ser de diferentes formas, formando uma infinidade de mundos possíveis. Estes mundos, ainda na região dos possíveis, são contingentes livres e Deus os conhece plenamente, ele os conhece na sequência das ocorrências possíveis e, seguindo o princípio da razão determinante, Deus escolheu o melhor dos mundos. A razão determinante, segundo Leibniz, é “alguma coisa que possa servir para dar razão *a priori*, porque de preferência isso existe ao invés de não existir, e porque de preferência isso é assim ao invés de qualquer outro modo” (LEIBNIZ, 2013, p. 161). Contudo, a razão determinante, que levou Deus a escolher o melhor dos mundos possíveis, não limitou sua liberdade, ela inclina sem determinar. De acordo com Leibniz, esta também é a “opinião de todos os antigos, de Platão, de Aristóteles, de Santo Agostinho. Nunca a vontade é levada a agir senão pela representação do bem, que predomina sobre as representações contrárias” (LEIBNIZ, 2013, p. 161). Deus, que é a suprema sabedoria e bondade infinitas, por um ato de vontade, não pode deixar de escolher o melhor dos mundos possíveis. Assim como Aristóteles, Agostinho, Eusébio de Cesareia, Irineu, Tomás de Aquino, Leibniz defende que a escolha de Deus é sempre pautada no desejo da felicidade e do bem:

(...) não pode ser outra coisa senão o ato da *vontade* que escolhe. E é o *poder* dessa *sabedoria* ou o entendimento ao *verdadeiro*, e a vontade ao *bem*. E essa causa inteligente deve ser, de todas as maneiras, infinita e absolutamente perfeita em *poder*; em *sabedoria* e em *bondade*, visto que ela

alcança tudo aquilo que é possível. E como tudo está ligado, não há lugar para admitir mais de uma. Seu entendimento é a fonte das *essências*, e sua vontade é a origem das *existências*. Eis em poucas palavras a prova de um Deus único com suas perfeições, e a partir dele a origem das coisas (LEIBNIZ, 2013, p. 138).

No instante em que Deus decide tornar existente uma série de sequências, ou seja, um mundo possível, todas as sequências, no plano ideal, disputam entre si e as sequências, que unidas a outras, produzem mais inteligibilidade, mais perfeição, melhor resultado final, vencem: “É verdade que toda essa luta é somente ideal, quer dizer, só pode ser um conflito de razões no mais perfeito entendimento, que não pode deixar de agir de maneira mais perfeita e, por conseguinte, de escolher o melhor (LEIBNIZ, 2013, p. 280).

Não parece direta, mas se pode estabelecer uma relação entre a teologia de Aquino e a proposição do melhor dos mundos possíveis de Leibniz. Essa aproximação se dará pela noção dos singulares, que são os efeitos da ação divina. De acordo com Aquino, Deus conhece não só os universais, mas, também, os singulares: “Ora, o conhecimento de Deus atinge a matérias, os acidentes que a individualizam e as formas. Sendo, pois, a sua inteligência identificada com a sua essência, é necessário que Deus tenha inteligência de tudo que, de algum modo, está na sua essência” (AQUINO, 1990, p. 115). A matéria é ente em potência e o acidente é ente de outro ente, e o universal e o singular são as propriedades do ente. Deus conhece todas essas dimensões, universal e singular, e, ainda, as coisas que não são. Para o teólogo, o intelecto divino está para as coisas como o conhecimento do artífice está para os artefatos, pois o artista conhece os artefatos que ainda não produziu, são formas que ainda não se exteriorizaram: “Assim também nada impede que Deus conheça as coisas que não são” (AQUINO, 1990, p. 117-118). Deus as conhece e conhece, como defende Leibniz, todo seu possível desenvolvimento. A mesma lógica segue Aquino:

Além disso, um efeito pode ser previsto em sua causa mesmo antes de ser, como, por exemplo, o astrônomo prevê um futuro eclipse ao conhecer o curso dos movimentos celestes. Ora, o conhecimento que Deus tem de todas as coisas é pelas causas, enquanto conhecemos a si mesmo, que é causa de tudo, conhece as outras coisas como efeitos seus, como acima foi demonstrado. Logo, nada impede que Deus também conheça as coisas que ainda não são (AQUINO, 1990, p. 118).

O ponto de contato entre esses dois pensamentos é claro: Aquino afirma que “as coisas que ainda não estão no decurso do tempo, delas Deus tem conhecimento” (AQUINO, 1990, p. 119). Essas coisas, que não são, existem na potência divina, enquanto possíveis. Aquino lembra que a informação de que Deus conhece as coisas que não são, ou que ainda

não são, também está presente na Sagrada Escritura: “Todas as coisas, antes de serem criadas, são conhecidas do Senhor, nosso Deus” (Eclo 23, 29); “Conheci-te antes de te formar nas entranhas” (Jr 1, 5). Assim sendo, a perfeição da ciência de Deus não se justificaria se as coisas não se realizassem da maneira como Deus previu que se realizariam: “Ora, Deus, sendo conhecedor de todo ser, do qual é também princípio, conhece cada efeito não só em si mesmo, mas também enquanto ordenador a cada uma das suas causas” (AQUINO, 1990, p. 121).

Deus conhece, então, os futuros contingentes, como também afirma a Sagrada Escritura: “Ele conhece os sinais, os prodígios e a sucessão das estações e dos tempos, antes de acontecerem” (Sb 8, 8); “Nada se oculta aos seus olhos que atingem de um ao outro século” (Eclo 39, 24); “Desde então eu te predisse tais coisas, antes que acontecessem e as te dei a conhecer” (Is 48, 5).

Mas se Deus conhece todas as coisas que são e as que não são, o que determina a escolha de Deus pelo melhor dos mundos possíveis, e por que este é o melhor mundo possível e não outro? Por uma necessidade moral, Deus é obrigado a escolher a sequência cuja equação é perfeita e a melhor, a fim de atingir a finalidade (*télos*) desejada: o bem, a felicidade. Por isso, Leibniz afirma que Deus seguiu a *vontade final*, que

resulta da consideração de todos os bens e todos os males que entram em nossa deliberação; ela resulta de uma combinação total. [...] Desse modo, o mal ou a mistura de bens e de males em que o mal prevalece não acontece senão por concomitância, porque ele está ligado com os maiores bens que estão fora dessa mistura (LEIBNIZ, 2013, p. 209).

Está justificada, portanto, para Leibniz, a origem do mal, que não é criado por Deus, mas que ocorre por sua permissão. Deus não possibilitou a existência deste mundo por uma necessidade metafísica, se assim fosse, como afirma Leibniz, ele seria obrigado a criar todas as sequências de possíveis ou nenhuma delas. Deus permite a existência da melhor sequência de todas as possíveis por uma necessidade moral. O mal está na ideia, antes do ato, e Deus não criou as essências “enquanto elas não são senão possibilidades” (LEIBNIZ, 2013, p. 365). Leibniz antecipa a pergunta que também foi feita a Irineu – por que Deus não criou um mundo perfeito, sem sofrimentos? – e responde que uma sequência como esta não resultaria no melhor dos mundos, visto que, em cada um dos mundos possíveis os elementos estão conectados como em uma única peça absolutamente regrada: “tudo isso antecipadamente de uma vez, tendo previsto as preces, as boas e as más ações, e todo o resto; e cada coisa contribuiu *idealmente* antes de sua existência para a decisão que foi tomada quanto à existência de todas as coisas” (LEIBNIZ, 2013, p. 139). É certo que essa afirmação coloca o

problema do determinismo que altera a compreensão do livre-arbítrio. Tratando ainda da questão do mal ideal presente na sequência do melhor mundo possível escolhido por Deus, de acordo com Leibniz, mesmo que os ateístas exigissem uma prova, solicitando aos teístas que mostrassem como o mal entrou na composição desta sequência, isso seria impossível e Leibniz se diz desobrigado a fazê-lo, pois não se pode explicar o inexplicável. A resposta seria sempre uma aproximação, não uma demonstração: “basta fazer observar que nada impede que certo mal particular esteja ligado àquilo que é o melhor em geral. Essa explicação imperfeita, que deixa alguma coisa a ser descoberta na outra vida, é suficiente para a solução das objeções, mas não para uma compreensão da coisa” (LEIBNIZ, 2013, p. 237).

Por fim, Leibniz nega que o mal, presente no melhor dos mundos possíveis, esteja atrelado à boa ou má natureza dos homens; não se trata, na concepção leibniziana, do mal moral, como justificaram Agostinho, Eusébio de Cesareia, Irineu e Tomás de Aquino:

pois se supomos, com alguns, que Deus, escolhendo o plano que produz o máximo de bem, mas que envolve o pecado e a danação, foi levado por sua sabedoria a escolher as melhores naturezas para delas fazer objetos de sua graça, parece que a graça de Deus não será tão gratuita, e que o próprio homem se distinguirá por meio de uma espécie de mérito inato; o que parece distante dos princípios de São Paulo, e mesmo dos da soberana razão (LEIBNIZ, 2013, p. 199).

O mistério da existência de Deus é equivalente ao mistério do futuro desenvolvimento das sequências de possíveis. Cada ação exercida hoje, isto é, na dimensão temporal da existência, desencadeia a efetividade de uma sequência possível. Segundo Leibniz, Deus conhece todos os desenvolvimentos das sequências possíveis, mas o ser humano tem sua capacidade de conhecimento limitada, e pouco importa se por um castigo divino ou não. A explicação sobre a limitação não diminuirá o mistério, que resiste sempre à redução racional. O mistério não é ter certeza ou não que Deus existe, o mistério é que, ao aceitar sua existência, se aceita, por conseguinte, o melhor dos mundos possíveis, sem se conhecer o desenvolvimento total da sequência. Tendo em vista que cada série quando preenchida, no plano ideal, da dimensão temporal e espacial, forma um mundo possível, então há a cada momento de existência neste, que é o melhor de todos os mundos, uma potencial escolha a ser feita, uma escolha trágica, no limite, que implica um peso de decisão, um exercício de vontade.

Desse modo, se o menor mal que acontece no mundo deixasse de existir, esse não seria mais este mundo, o qual, todo calculado, todo ponderado, foi considerado o melhor pelo criador que o escolheu. É verdade que se pode pensar mundos possíveis sem pecado e sem infortúnio, e se poderia fazer

isso com romances, *Utopias, Sévérambes*; mas esses mesmos mundos seriam, a propósito, muito inferiores quanto ao bem [se comparados] ao nosso. Eu não saberia mostrar no detalhe; pois poderia eu conhecer e representar infinitos e compará-los ao mesmo tempo? Mas, como eu, você deve julgá-lo *ab effectu*, já que Deus escolheu este mundo tal como ele é (LEIBNIZ, 2013, p. 139).

Julgar a causa pelo efeito implica escolha. Neste ponto, faz-se necessário voltar ao tema da vontade e do querer. Para Aquino, a vontade é a primeira forma motora e cabe a ela aplicar cada potência ao seu ato. O objeto da vontade, assim entendida, é o fim como causa final, portanto, cabe à vontade a liberdade de agir. Deus, como é causa em si mesmo, age por si para um fim que é Ele mesmo. O querer é, segundo Aquino, uma ação que permanece no volente e não supõe a existência de algo extrínseco, por isso, Deus quer as coisas não existentes. Mas, “criar e governar significam ações que terminam no efeito exterior, sem a existência do qual não se poderiam conceber essas ações” (AQUINO, 1990, p. 139). Sendo assim, além de querer as coisas não existentes, Deus também quer as coisas contingentes, porque a perfeição do universo precisa delas. O bem universal depende de todas essas coisas, e como Deus é este bem e ele é o fim em si mesmo, então, Deus quer todas as coisas. Mas Deus não quer o mal, pois o bem implica a ideia de fim e o mal só entraria na vontade se afastado do fim, o que a vontade divina não faz. Contudo, “Deus quer um bem maior que não pode haver sem a privação de um bem menor” (AQUINO, 1990, p. 161). Antes de se passar ao querer humano, faz-se necessário ampliar a discussão a propósito da privação, o que vai levar essa reflexão de volta à relação entre potência e ato proposta por Aristóteles.

Segundo Giorgio Agamben (2006), a privação (*steresis*), para Aristóteles, está estrategicamente ligada ao ter (*exis*), isto é, ter uma potência é ter uma privação: “Se a privação é de uma certa forma uma *exis*, o potente é tal ou porque tem uma certa *exis*, ou porque tem a *steresis* dela” (AGAMBEN, 2006, p. 15). Nesse sentido, a potência pode ser definida pela possibilidade de não-ser, ela é a disponibilidade de uma privação. Agamben lembra que, para Aristóteles, não há sensação dos próprios sentidos na ausência de objetos externos porque a sensação é em potência e não em ato.

Em seu comentário ao *De anima*, Temístio nota com singular perspicácia todas as implicações dessa passagem. “Se a sensação não tivesse uma potência tanto para o ato como para o não ser-em-ato, se ela fosse sempre e somente em ato, ela não poderia jamais distinguir o escuro (*skotos*) nem ouvir o silêncio; da mesma forma, se o pensamento (*nous*) não fosse capaz tanto do pensamento quanto do não-pensamento (*anoia*), não poderia jamais conhecer o sem-forma (*amorphon*), o mal, o sem figura (*aneideon*)... Se o pensamento não tivesse algo em comum com a potência, não conheceria a privação (*steresis*)” (AGAMBEN, 2006, p. 19).

Assim sendo, a potência permite ao ser o conhecimento da privação, pois ela não é apenas potência de ver ou fazer, tampouco existe apenas no ato que a realiza. É possível, portanto, conhecer e dominar a privação. O ser está destinado à potência, isso equivale a dizer que, todo seu poder de agir é, também, um poder de não-agir, assim como todo seu poder de conhecer é, também, um poder de não-conhecer. Agamben lembra que *adynamia* não significa ausência de toda potência, mas potência de não, isto é, potência de não passar ao ato: “Aquilo que é potente (*dynatos*) pode (*endechetai*) não ser em ato (*me energein*). Aquilo que é potente de ser pode tanto ser quanto não ser. O mesmo é, de fato, potente de ser e de não ser (*to auto ara dynaton kai einai kai me einai*)” (ARISTÓTELES²⁰, *apud* AGAMBEN, 2006, p. 21). Para Aristóteles, esta característica de poder a própria impotência é específica do ser humano²¹, os demais seres vivos podem somente a sua potência biológica. Contudo, a potência não pode ser atribuída a um sujeito como um direito ou uma propriedade. Uma vez que toda potência é impotência, é preciso atentar para a passagem da impotência ao ato. Agamben lembra que no livro *theta*, da *Metafísica*, e no *De anima*, a negação da potência (sua privação) tem a forma *pode não* e não a forma *não pode*. Esse cuidado discursivo pretende garantir a não contradição da passagem da potência ao ato, que não anula a potência, mas a conserva no ato na forma eminente de *potência de não*.

A potência (a única potência que interessa a Aristóteles, aquela que parte de uma *exis*) não passa ao ato sofrendo uma destruição ou uma alteração; o seu *paschein*, a sua passividade consiste, na verdade, em uma conservação e em um aperfeiçoamento de si (*epidosis*, literalmente “doação acrescida”, significa também “acréscimo”: Willem van Moerbeke traduz *in ipsum id additio*, e Temístio glosa *teleiosis*, cumprimento) (AGAMBEN, 2006, p. 27).

Como Agamben chama a atenção, existe uma sutileza importante a ser considerada nessa passagem da potência ao ato, pois a potência se doa, se salva e cresce no ato. Essa passagem força repensar a passagem do possível ao real. Se, como defende Aristóteles, é a potência que define a sua essência, quando o pensamento se tornou ato, então ele de alguma forma permanece em potência, como pensamento do não, configurando-se como o pensamento do pensamento, “a figura completa da potência do pensamento (AGAMBEN, 2006, p. 28).

²⁰ *Metafísica*, 1050b 10

²¹ Agamben questiona o fato de Aristóteles, no contexto desta reflexão, não ter abordado nem a liberdade, nem a vontade, nem tampouco o problema da tomada de decisão. Trata-se de uma expectativa moderna, que o tema da liberdade seja problematizado neste contexto da potência e da potência de não. Para Aristóteles, liberdade, como demonstrou Schlomo Pines, define uma condição social, um *status*, não está atrelada à experiência e à vontade de um sujeito.

A partir dessa análise realizada por Agamben sobre a relação de contiguidade entre a potência e o ato aristotélicos, destacam-se duas premissas: (i) a potência permite conhecer e dominar a privação; (ii) a potência se salva e cresce no ato fazendo com que ocorra a doação extrema da potência a si mesma, que é o pensamento do pensamento. Para ampliar a abordagem da primeira premissa, faz-se necessário compreender, com Immanuel Kant, a relação que se estabelece entre as máximas e a vontade. Quanto à segunda premissa, será necessário estabelecer uma relação produtiva entre esta e a noção da simbólica do mal proposta por Paul Ricoeur²².

Agir segundo a representação da lei moral

No que tange ao querer humano, Aquino defende que ocorre o mesmo movimento do querer divino - é necessário que todo agente, na ação, intencione um fim. Na mesma lógica, Aquino afirma que nenhum agente intenta o mal. Os agentes racionais, pelo intelecto, fogem de algo que apreendem como mal e os agentes naturais resistem, o quanto podem, à corrupção, que é um mal. Assim sendo, todas as coisas movem-se ou agem intentando um fim, que é sempre o bem: “o mal é diferente do bem que é intencionado por todo agente. Logo, o mal acontece sem estar na intenção do agente” (AQUINO, 1996, p. 385). Em Kant, a reflexão sobre o mal também está atrelada à relação entre o querer e o agir.

Ao princípio subjetivo do querer, Kant denominou-o *máxima*, que são essencialmente subjetivas e se formam a partir da experiência exterior. As máximas não são constituídas *a priori* e se tornam uma espécie de sabedoria de vida, uma moral natural, há, nelas, a intenção subjetiva de uma vida boa. Não se trata do princípio objetivo, não é uma moral determinada a partir da razão pura. Não é possível conceber uma “máxima generalizada”, porque ela serve somente ao subjetivo. De acordo com Rüdiger Bittner Bielefeld, na compreensão das máximas chega-se ao ponto de contato entre as filosofias aristotélica e kantiana. Kant, no que diz respeito aos sujeitos racionais, entende que a moral racional funciona como regra à moral natural:

Que os seres humanos já estejam sempre em relações morais (*sittlichen*) concretas, e no seu contexto compreendam e determinem suas vidas, como Aristóteles sabia, não é tampouco esquecido em Kant, está antes na base da reflexão moral: suas máximas são essa autodeterminação do indivíduo a partir da experiência de seu mundo (BIELEFELD, 2004, p. 14).

²² Análise que será realizada no quarto capítulo deste trabalho.

Para Kant, cada coisa na natureza obedece a leis, mas o ser humano, ser racional, tem a capacidade de agir segundo a *representação* das leis. A razão deriva ações de leis e a vontade é a razão prática. A lei prática se orienta pelo princípio objetivo, que serviria subjetivamente de princípio prático para todos os seres racionais, se a razão tivesse completo domínio sobre a faculdade de apetição, configurando-se um imperativo. A diferença entre as máximas e as leis práticas é que as primeiras têm validade somente para a vontade do sujeito e as segundas se forem válidas para a vontade de todo ente racional. O foco recai sobre a noção de *representação* de uma lei, afinal, seguir a representação de uma lei não é obedecer cegamente uma lei. O querer seguir uma lei que o próprio sujeito coloca para si é o exercício da vontade.

Agir segundo máximas significa passar da lei apenas subjetivamente representada a uma lei objetiva de meu comportamento. As ações, então, estão sujeitas à lei, mas exatamente porque as quero como sujeitas à lei. Assim, meu querer individual proporciona à lei apenas aquela objetividade que inere à lei natural de modo independente (BIELEFELD, 2004, p. 18).

A vontade é o agir segundo máximas, ela é a razão prática, uma autodeterminação. A passagem do agir particular para a apetição pela regra universal ocorre se o sujeito age com a intencionalidade de que esse agir seja adequado à própria regra universal. A vontade particular que busca essa validade universal não pode ser adquirida por hábito, mas pela razão. Trata-se da razão imanente à vontade, a razão prática. Kant afirma que há, na natureza humana, dois princípios antagônicos de receptividade moral: (i) a disposição para o bem, que é originária, uma espécie de suscetibilidade ao respeito pela lei moral; (ii) a inclinação para o mal. O foco da inclinação natural do ser humano para o mal recai sobre a relação direta entre a ação e a lei moral (o bem), que é o que diferencia um homem de bons costumes de um homem moralmente bom. Para o primeiro, as ações nem sempre tem a lei como suprema motivação; já, para o segundo, as ações têm sempre como orientação a lei moral. Segundo Kant, não são as coisas que são moralmente más, mas as ações, em contrapartida, a inclinação para o mal é um fundamento subjetivo de determinação do arbítrio, um fundamento que *precede todo o ato*.

A abordagem kantiana sobre o mal se define pela inversão da ordem moral dos móveis. A compreensão dessa inversão leva em consideração as peculiaridades do agente moral humano na recepção dos princípios oriundos da moralidade. Apesar de a suscetibilidade não constituir um fim da disposição natural, ela é um móbil suficiente ao arbítrio. O bem, para Kant, está suscetível ao abandono, quando o agente se dispõe à propensão para o mal, que

pode ser compreendida em uma tipologia de conduta, definida em graus: fragilidade, impureza e maldade.

O primeiro grau é a fragilidade, trata-se de certa descontinuidade entre o querer e o fazer. Está presente na máxima a compreensão da lei moral como um móbil insuperável, mas, por outro lado, há uma fraqueza em assumi-la como tal, em mantê-la em seu valor incondicional de lei moral. A fragilidade é essa inadequação da admissão da lei na máxima e a insuficiência dessa lei como incentivo para desencadear o ato, isto é, trata-se de uma adesão fraca do agente à máxima, quando a lei é admitida pela máxima, mas não resiste como móbil carecendo de incentivos oriundos das inclinações. A fraqueza está no fato de que o agente adota a máxima, mas não a segue, comportamento que define, no vocabulário kantiano, o caráter. Para Kant, o caráter de um agente moral é definido pelo “compromisso estável de adotar princípios e agir segundo eles” (SPINELLI, 2014, p. 236-37). Nesse sentido, quando a lei é incorporada como móbil suficiente, o caráter do agente moral é bom, e é mau quando outros incentivos desempenham esta função. Os outros dois graus de propensão ao mal são a impureza e a maldade.

No caso da impureza, trata-se do fato de as ações não serem executadas puramente por dever. A máxima não é puramente moral, ela é boa segundo o objeto, isto é, a observância intentada da lei, ela pode ser forte o bastante, mas pode necessitar de outros móveis para determinar o arbítrio ao que o dever exige.

A impureza (*impuritas, improbitas*) do coração humano consiste nisso: a máxima é, na verdade, boa segundo o objeto (a observância intentada da lei) e, talvez, também forte o bastante para o exercício, mas não é puramente moral, i.e., não acolheu em si, como deveria ser, apenas a lei por móbil suficiente; na maioria das vezes (talvez sempre) necessita ainda de outros móveis, além deste, para mediante eles determinar o arbítrio para o que o dever exige. Em outras palavras, que as ações, conforme o dever, não foram executadas puramente por dever (KANT, 1992, p. 35-36).

A máxima não é puramente moral, ela está mesclada com móveis de outra natureza, o que explica o grau de impureza. Trata-se de uma falta de atenção do agente moral, que não distingue o valor dos móveis da ação. A impureza cria níveis diferentes entre os móveis de uma máxima. Há máximas que possuem propensão para a lei, como há máximas que possuem propensão para as inclinações, isto é, propensão para o mal. Contudo, a impureza não é a maldade propriamente dita, é um tipo de inconsciência de como os incentivos são reunidos. Essa falta de clareza por parte do agente não pode ser considerada como desconhecimento, pois isso feriria o princípio de imputabilidade moral, trata-se de um tipo de descuido, de

desleixo, de autoengano. Quando há consciência e conhecimento dessa mescla, nas máximas, entre lei moral e outros móveis, de ordem não moral, e, ainda assim, o agente age contrário à representação da lei moral, chega-se ao terceiro grau, a malignidade.

a diferença sobre se o homem é bom ou mau não tem que residir na diferença dos móveis que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas, sim, na subordinação (forma da máxima): de qual dos dois móveis ele faz a condição do outro (KANT, 1992, p. 42).

A malignidade, ou, ainda, como a denomina Kant, a corrupção ou perversidade do coração humano, inverte a ordem moral dos móveis no livre arbítrio. Não há, neste terceiro grau, a resistência por parte do agente às seduções que o conduzem a agir contra a lei moral. Na malignidade, há intencionalidade e consciência na transgressão, ela “já está contida na impureza enquanto subordinação dos incentivos da moral aos exteriores à moralidade; com efeito, carrega como diferencial a consciência vívida dessa subordinação” (SPINELLI, 2014, p. 243). Há uma interconexão entre esses graus de propensão ao mal, afinal estão interligados em condições de possibilidade um do outro. Estes configuram o que Kant identifica como as fontes do mal moral (KANT, 1992, p. 38) e apresentam o mecanismo no qual a lei moral é subordinada à influência das inclinações. Essa perspectiva sobre o mal moral, tal como Kant a apresenta, representa o conflito humano, o impasse do ser humano que se encontra livre e sozinho entre as influências da lei moral e das inclinações. O valor moral de suas ações “não é medido em função do móbil adotado, mas em função de como ele é articulado em termos de hierarquia” (SPINELLI, 2014, p. 245). Para Kant, não há uma essência do mal, não há pelo agente uma supressão do bem, o que ocorre é um desvio da lei moral, um deixar-se abater ou seduzir-se pelas inclinações, o que faz com que se retome, aqui, a questão da vontade humana. Kant procura por uma etiologia do mal cuja origem está atrelada à vontade, mas estabelece a diferença entre vontade (*wille*) e arbítrio (*willkür*) (KANT, 1992, p. 27). Na *Crítica da razão prática*, Kant usa arbítrio ao se referir à capacidade de escolha, que é patologicamente afetada por impulsos do sentido. Kant identifica a vontade como a fonte do *dever ser*, que determina a capacidade de escolha e, ao mesmo tempo, efetua a sua independência dos impulsos sensíveis: “A *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a ela: contrariamente, toda a *heteronomia* do arbítrio não só não funda obrigação alguma mas, antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade” (KANT, 2011, p. 55).

O mal, de acordo com Kant, é inerente à vontade e não à razão, a opção por seguir uma máxima boa ou uma má é um ato livre da vontade. Essa liberdade, por outro lado, é o que permite ao agente superar e até mesmo extirpar a propensão para o mal: “O

restabelecimento da originária disposição para o bem em nós não é, portanto, aquisição de um móbil *perdido* para o bem; pois tal móbil, que consiste na reverência pela lei moral, jamais o podemos perder e, se tal fosse possível, nunca o reconquistaríamos” (KANT, 1992, p. 52). Há, portanto, em Kant uma noção de progressividade moral, em que o bem pode ser alcançado através do cultivo da vontade²³. Uma vez que a vontade “pode determinar a capacidade de escolha, ela é, de fato, a própria razão pratica” (KANT, *apud* CAYGILL, 2000, p. 319). A fim de distinguir entre a liberdade e a legislação autônoma da vontade das escolhas feitas pelo arbítrio, Kant procura mostrar os processos pelos quais a vontade pode ser a fonte de uma obrigação, que é capaz de discriminar entre máximas. A vontade boa não se define por um fim da lei, mas pela representação da lei e isso a diferencia das virtudes tradicionais da filosofia moral – coragem e determinação, temperança e autodomínio, argúcia de espírito e capacidade de julgar, entre outros – que podem ser usados para fins maus, o que jamais ocorre com a vontade boa, “não por aquilo que promove ou realiza” mas “tão-só pelo querer” (KANT *apud* CAYGILL, 2000, p. 320). Para Kant, a lei moral é, “para a vontade de um ente sumamente perfeito, uma lei de *santidade*, mas, para a vontade de todo ente racional finito, é uma lei do *dever*, da necessitação moral e da determinação das suas ações mediante *respeito* por essa lei e por veneração de seu dever” (KANT, 2011, p. 132). A lei moral é tomada pelo agente, portanto, como um dever ser, como uma lei universal, pela vontade. De acordo com Kant, o bem moral se constitui na representação da lei em si mesma, que só pode ser reconhecida por um ser racional porque é causada por um ser semelhante, que é a causa suprema da natureza. Deus é este ser:

Assim, portanto, a causa suprema da natureza, enquanto for ela um pressuposto para o sumo bem, é um ser que, por *razão* e *vontade*, constitui a causa (consequentemente, é o autor) da natureza, isto é, *Deus*. Por conseguinte, o postulado da possibilidade do *sumo bem derivado* (um mundo ótimo) é ao mesmo tempo o postulado da realidade de um *sumo bem originário*, isto é, da existência de Deus. Constituíam um dever imposto a nós mesmos fomentar o sumo bem; por isso, não só era um direito, mas também uma necessidade arraigada ao dever, como exigência, pressupor a possibilidade deste supremo bem, o qual, ocorrendo apenas sob a condição da existência de Deus, congloba inseparavelmente a suposição do mesmo para com o dever, isto é, torna-se moralmente necessário admitir a existência de Deus (KANT, 2011, p. 200-203).

²³ É preciso ressaltar que a proposição kantiana da relação entre liberdade e mal influenciou algumas reflexões filosóficas sobre o mal, com destaque para a *Filosofia do direito* (1821, §§ 139-40), de Hegel, *A essência da liberdade humana* (1809), de Schelling, *O conceito de angústia* (1844), de Kierkegaard, e *A genealogia da moral* (1887), de Nietzsche.

Quanto à liberdade, há dois aspectos para ela em Kant: (i) como independência de qualquer forma de dependência, a liberdade *de*; (ii) como poder do sujeito de legislar para si, a liberdade *para*. Kant busca postular o equilíbrio entre estes aspectos, cujo signo seria a espontaneidade. A espontaneidade escapa das causalidades naturais e possui elementos básicos para a autodeterminação. Na *Crítica da razão prática*, Kant contrapõe a espontaneidade da imaginação e do entendimento à receptividade da sensibilidade, visto que a espontaneidade não pode prescindir da sensibilidade. A vontade é autônoma, mas a liberdade não, por isso, Kant define a liberdade de modo negativo, como propriedade de ser uma lei para si mesma, e positivo, como efetividade em um mundo sensível. Os imperativos apropriados para a concepção negativa da liberdade são os categóricos e formais, o que caracteriza o fundamento metafísico desse aspecto da liberdade. Por outro lado, como observa Kant, as ações decorrentes dessa liberdade têm de ser efetivas num mundo tornado sensível pelas categorias de tempo e espaço, cujos objetos materiais são concorrentes e incompatíveis. Grosso modo, este é o ponto de contato entre uma reflexão sobre o mal moral, cujo foco é a vontade que se determina por uma representação da lei moral, e a reflexão sobre o mal local, ou sobre o mal horrendo, cujo foco recai sobre a desproporção entre a autonomia da liberdade, que tem fundamento metafísico, mas se quer como princípio para orientar máximas de ação no plano sensível da existência, e a imputabilidade. A análise da desproporção entre liberdade e imputabilidade tem que considerar (i) que o fundamento subjetivo do uso da liberdade não poderia ser encontrado em nenhum objeto que determinasse o arbítrio por intermédio de uma inclinação; e (ii) que a propensão para o mal não poderia ser encontrada em nenhuma espécie de instinto natural (GIACOIA JÚNIOR, 1998, p. 184). O que equivale a afirmar que, de acordo com Kant, somente o ato pode ser considerável imputável. O que há como fundamento de uma propensão subjetiva, que conduz o arbítrio em uma determinada direção, é anterior a qualquer ato, por isso, é denominada *propensão*.

A propensão para o mal é, a princípio, o primeiro ato, o *pecado original*, e, ao mesmo tempo, é o fundamento formal de qualquer ato contrário à lei moral, contrário ao sumo bem, o vício, o *pecado derivado*. O primeiro ato, a falta original, permanece, mesmo que se evite, no ato derivado, os móveis que são contrários à lei:

Aquela é um acto inteligível, cognoscível unicamente pela razão sem qualquer condição de tempo; esta é sensível, empírica, dada no tempo (*factum phaenomenon*). Ora a primeira, sobretudo em comparação com a segunda, diz-se uma simples propensão, e propensão inata, porque não pode ser extirpada (para tal a máxima suprema deveria ser a do bem, a qual, porém, nessa própria propensão, é acolhida como má); mas sobretudo pela

razão seguinte: em relação a porque é que em nós o mal corrompeu precisamente a máxima suprema, embora tal seja um acto próprio nosso, tampouco podemos indicar uma causa como acerca de uma propriedade fundamental inerente à nossa natureza (KANT, 1992, p. 37-38).

O entendimento da propensão inata explica o fato de a natureza humana ser corrompida em sua raiz e, igualmente, explica o princípio formal do arbítrio. O mal radical não pode ser anulado uma vez que o fundamento subjetivo de todas as máximas é pressuposto como corrompido. Por outro lado, a lei moral, segundo Kant, “impõe-se coercitivamente à vontade como um dever incondicionado” (GIACÓIA JÚNIOR, 2011, p. 146). O primeiro ato é uma determinação no sentido formal, o que Kant denomina como *protoagir*, o segundo ato é a ação propriamente dita, no sentido material, de natureza sensível e empírica. À protoação Kant denomina *feito da razão* ou *fato da razão*, que não está submetido às categorias condicionantes, tempo e espaço, sendo, portanto, in-causado. Trata-se, portanto, da configuração da liberdade do arbítrio, no sentido mais rigoroso deste termo, como não determinada pela necessidade, sendo, assim, imputável ao agente da ação. Compreende-se, dessa maneira, o caráter formal do arbítrio como princípio transcendental de determinação do caráter empírico do arbítrio:

Nesse sentido, a totalidade das ações concretas de uma pessoa constituiria o fenômeno (caráter empírico) – espaço-temporalmente ordenado e encadeado segundo o princípio de razão suficiente (ou seja, causalmente necessitado) – daquele feito atemporal e incondicionado (caráter inteligível) consistente, nas palavras de Kant, no “uso da liberdade pelo qual a máxima suprema (conforme ou contrária à lei) é acolhida no arbítrio” (GIACÓIA JÚNIOR, 2011, p. 147).

Cabe, portanto, à máxima suprema estabelecer a hierarquia, no agente da ação moral, entre o sentimento de respeito pela lei moral e o princípio do amor próprio. O dilema se coloca em saber quais motivações determinarão o arbítrio de um ser finito racional – a representação da lei moral ou as inclinações e os interesses egoístas? De acordo com Kant, o respeito, ou a veneração pela lei moral, é o único sentimento capaz de resistir às motivações egoístas advindas do mundo sensível. Este respeito é, para Kant, uma livre sujeição da própria vontade, sem coerção, à lei moral. Trata-se de um sentimento prático, puramente racional, que surge, enquanto possibilidade e necessidade, da ligação entre a vontade racional e a faculdade de desejar sensível. O respeito pela lei é anterior a qualquer sentimento, é o fundamento de todo dever, é o respeito tanto pela natureza como pela determinação suprassensível do agente: “Se essa distinção não é observada, se a *eudemonia* (o princípio da felicidade) é erigida como

o princípio em lugar da *eleuteronomia* (o princípio da liberdade da legislação interna), então a consequência disso é a *eutanásia* (a suave morte) de toda a moral” (KANT, 2013, p. 159).

A vontade boa, para Kant, é aquela que jamais inverte a ordem moral das máximas do arbítrio e isso ocorre porque a vontade é operada pela consciência moral (*gewissen*). Consciência moral, de acordo com Kant, é um saber íntimo que distingue o certo do errado nas máximas de um agente e nas ações que decorrem destas. Entretanto, o agente moral, que é livre e racional, não é obrigado a ter consciência moral, mas a cultivá-la como princípio efetivo de aferição dos juízos objetivos. Contudo, é preciso diferenciar entre a consciência da lei moral, como fato da razão, inexplicável nos termos especulativos, e a consciência moral (*gewissen*) como faculdade subjetiva, como consciência *com*, que acompanha. Grosso modo, a consciência da lei moral é inerente à consciência moral dos agentes. Apesar de não ser obrigatória, não significa que o agente moral não a possui, ele pode deliberadamente não se orientar por ela, por isso, toda ação má, criminosa é imputável: “Por essa razão, nem mesmo o mais torpe criminoso, o mais reprovável injusto pode ser considerado como uma marionete, um joguete das condições empíricas, psicológicas, sociais, históricas, familiares etc. que determinaram sua conduta” (GIACÓIA JÚNIOR, 2011, p. 152). Se o agente está em posse de si mesmo²⁴, se pode fazer uso da razão, toda a ação decorrente de sua vontade lhe é imputável.

Essa conclusão aponta uma nova perspectiva a ser analisada, aquela que leva em conta a desproporção entre a noção de liberdade e a noção de imputabilidade. Como ultrapassar essa desproporção sem transferir a responsabilidade para o contexto cultural? Uma resposta interessante é a que considera possível o próprio agente moral equilibrar, em si, essa desproporção, assumindo-se como sujeito imputável, tornando-se *pessoa*.

²⁴ A propósito da noção de “ser consciente de si”, vale conferir o desenvolvimento da expressão e a tipificação – insensatez, demência, incapacidade – desta que faz Kant em *Antropologia do ponto de vista pragmático*.

AS TEODICEIAS MODERNAS E CONTEMPORÂNEAS

A reflexão kantiana, anteriormente apresentada, exige ser problematizada no século XX, considerando o fato de que estes tempos modernos se pautam pelo culto à individualidade, pelo ceticismo, pelo secularismo, o que torna, aparentemente, improvável que ações se orientem pela representação da lei moral. Por outro lado, importa, considerar nesta análise a relevância da dimensão histórica para os estudos sobre o tema do mal. Além disso, na mesma perspectiva do conflito das interpretações, interessa à pesquisa estabelecer um comparativo entre as teodiceias tradicionais e as teodiceias contemporâneas, observar os pontos de contato, o diferencial das abordagens e das respostas produzidas em relação ao *problema do mal*.

A modernidade marca uma ruptura com o passado próximo, com o mundo tal qual ordenado, ainda, pela Idade Média. O período moderno representa a mudança de parâmetros em diferentes áreas de conhecimento e de práticas sociais, marcado, notadamente, pelas revoluções francesa e industrial. Ocorreram mudanças na estrutura social, econômica, política, filosófica e religiosa. No âmbito dessas mudanças, interessa perceber a configuração do culto à individualidade, que tem sua raiz no período do Renascimento, em que o agente moral se vê não mais respaldado pelas escolhas de Deus, ou do senhor feudal, mas como agente responsável por seu sucesso ou fracasso em diferentes âmbitos do desenvolvimento humano. Etimologicamente, a noção de liberdade recebeu uma conotação de valor ambígua, já sinalizada na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que, apesar do teor acentuadamente universalista, dá ênfase à liberdade, fundada na afirmação de que *os homens nascem livres e devem viver livres*. Essa prerrogativa é o lado positivo da afirmação da liberdade e configura uma máxima, não passível de contestação. O lado “negativo” da afirmação da liberdade foi a configuração do individualismo da sociedade burguesa: “A Declaração dos Direitos do Homem se preocupa com a propriedade privada como um dos direitos naturais e afirma que a propriedade é inviolável e sagrada, base do novo regime político” (FALBEL, 1978, p. 34). O lado positivo da afirmação da liberdade foi o princípio democrático, de respeito às individualidades, como aponta Nachman Falbel, ao estudar os fundamentos históricos do Romantismo:

O pensamento social, a partir desse tempo, criticou os sistemas sociais do passado com fundamentos na violência e no egoísmo que impediam o livre desenvolvimento da natureza privilegiada do ser humano, ápice da criação divina. O socialismo passou a fazer parte de todas as doutrinas políticas que procuravam criar as condições que permitissem o surgimento de uma sociedade harmoniosa e justa, onde o homem poderia dar expressão ao seu

ser e à criatividade, livre de entraves econômicos e sociais (FALBEL, 1978, p. 35).

Com o olhar histórico do século XXI, entende-se, em retrospectiva, que faltou uma equação que equilibrasse e apontasse para um termo médio em relação à afirmação da liberdade, a fim de configurar uma individualidade sem individualismo, sem egoísmo. Por outro lado, é preciso considerar, ainda, que no século XVIII, consolidou-se a revolução científica, iniciada no século anterior com o método científico de Descartes. O empirismo passa a colocar em questão as afirmações idealistas, que compreendiam que, apesar de todo o conhecimento se iniciar com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência. Floresce com o Iluminismo os pilares da ciência moderna e, no século XIX, o cientificismo naturalista instaurou, definitivamente, a crise na perspectiva da teologia natural, que buscava interpretar as características das espécies como expressão do desígnio divino, além de atribuir a Deus a perfeita adaptação das espécies ao meio. A partir de 1856, essa concepção se modifica com os avanços das pesquisas de Charles Darwin, que passa a questionar essa *perfeita adaptação* e se volta para a noção de competição e seleção natural das espécies²⁵. Darwin sinaliza para a adaptação parcial e suas consequências, o que o fez postular o *princípio de divergência*, que o “permitia explicar discontinuidades das espécies, tanto no espaço, como nas encostas das montanhas e suas zonas de vegetação, como no tempo” (BIZZO, 2010, p. 30). Essa nova perspectiva da evolução natural, aparentemente, colocou em risco as concepções teológicas de perfeição e, por outro lado, reforçou o aspecto da individualidade e do individualismo como estratégia de sobrevivência.

A eudemonia e a banalidade do mal

No âmbito geral da modernidade ruíram ideais clássicos como coletividade, como o entendimento de *polis* como coletivo. A cidade passou a ser uma arena onde o indivíduo luta por si e para si. Neste contexto de culto à individualidade, de exacerbação do egoísmo, intensificam-se, obviamente, os questionamentos a respeito do *problema do mal*. A ênfase no

²⁵ “Esse processo de ruptura pode ser analisado em detalhes, até pela numeração das páginas em seus escritos da época, em especial do capítulo VI de seu *Big Species Book*, o qual constituiu a base para o famoso *Origem das Espécies*. Como objetos precários e provisórios, ao invés de perfeitos e definitivos, os indivíduos poderiam ser mais adaptados a certos elementos do meio do que outras formas. Isso trazia implicações diretas para a teoria evolutiva, que passava a demandar muito mais o trabalho da competição e seleção natural, inclusive em momentos de estabilidade” (BIZZO, 2010, p. 23).

século XIX não é, efetivamente, comprovar a justiça de Deus, mas intensificar a denúncia da presença aterradora e escandalosa do mal.

Observa-se, por exemplo, que o questionamento de David Hume, nos *Diálogos sobre a religião natural*, não é diferente daquele feito pelo próprio Agostinho: “A Divindade quer evitar o mal, mas não é capaz disso? Então ela é impotente. Ela é capaz, mas não quer evitá-lo? Então ela é malévola. Ela é capaz de evitá-lo e quer evitá-lo? De onde, então, provém o mal?” (HUME, 1992, p. 136). O que marca a intensificação do argumento sobre o *problema do mal* é o contexto histórico, as mudanças que o novo tempo traz para o pensamento. A modernidade criou um novo ambiente de reflexão sobre o mal, fazendo com que reflexões sensíveis ganhassem a força de argumento comprobatório, que questionaram a possibilidade da reflexão racional. Neste novo contexto, temas como o horror, o mal excessivo, a desproporção na distribuição do mal, que tem como vítima o ser humano justo e bom, ganham espaço na reflexão filosófica e teológica, e na representação literária e artística, de uma maneira geral.

Oswaldo Giacóia Júnior identifica, na história da filosofia, na religião e na teologia, a fonte da recusa em se pensar o horror. Ele lembra que, até meados do século XVIII, “as figuras do mal, do negativo, do erro, do pecado sempre foram consideradas em chave negativa, como afastamento e defecção, como privação em relação a um padrão positivo de Bem” (GIACÓIA JÚNIOR, 2011, p. 142). Por outro lado, o ser humano era percebido com positividade fazendo com que o mal e todas as suas modalidades fossem interpretadas como não-ser, como privação, como se abordou anteriormente. Essa impossibilidade de se pensar o mal pelo mal se deve ao fato de o conceito de vontade surgir tardiamente na história do ocidente. As reflexões sobre o mal seguiam duas perspectivas (GIACÓIA JÚNIOR, 2011): (i) ou alguém deseja o mal em vista de um bem próprio, como condição ou meio para obter uma vantagem pessoal; (ii) ou então alguém incorre num erro de cálculo, num equívoco a respeito da relação mais acertada entre meios e fins, seja por ignorar o bem, seja por escolher mal os meios para alcançar o bem. O que sinaliza para o fato de que, historicamente, pensar a *vontade maligna* era um escândalo, e, ao se evitar pensá-la, fosse possível conferir a ela um lugar “simplesmente empírico, um tipo de acidente da história, que certamente deve ser estudado para se tirar as lições políticas, mas que, em compensação, não deve ser integrado às categorias do pensamento” (ROSENFELD, 1988, p. 11). Entretanto, a noção kantiana de mal radical como um *malum defectus* pareceu, a princípio, ser insuficiente para dar conta do *horrendum malum*, que pode ser definido como um mal sem lógica, o mal sem raiz.

Neste contexto da discussão sobre o horror, é interessante considerar a hipótese de Arthur Schopenhauer a respeito da vontade maligna do ser humano. Para Schopenhauer, a vontade do ser racional é insaciável, vive entre a frustração permanente, pois reconhece que o prazer total é inalcançável, e o desejo de satisfazer suas inclinações. A existência humana oscila nesse movimento pendular, entre a satisfação e o tédio. De acordo com Schopenhauer, a essência da vontade humana é a autocontradição, o que caracteriza essa vontade como *sofredora*: “A essência do homem consiste (...) neste eterno movimento: do desejo à satisfação e da satisfação ao novo desejo. Um desejo obstado leva ao sofrimento; a permanência duradoura em um estado de satisfação leva ao tédio” (SALVIANO, 2006, p. 64). A condição sofredora de todo ser humano é sua natureza egoica, individual. No mundo sensível, a vontade metafísica se objetiva em diferentes graus de existência, seguindo a complexidade de cada um – o mineral, ou inorgânico; o vegetal e o animal, ou orgânico – e isso ocorre por causa do *principium indiviatiōnis*. Segundo Schopenhauer, todos esses graus de existência vivem em luta contínua, mas a contradição e o conflito ocorrem com mais intensidade, e isso se justifica pelo egoísmo, no ser humano:

Portanto, à proporção que o conhecimento atinge a distinção e que a consciência se eleva, aumenta o tormento, que, conseqüentemente, alcança seu grau supremo no homem, e tanto mais quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente ele é. O homem no qual o gênio vive é o que mais sofre (SCHOPENHAUER, 2005, p. 399-340).

Cada existente é a objetividade da vontade metafísica, por esse entendimento, Schopenhauer atribui ao corpo a afirmação dessa vontade e, por conseguinte, atribui à existência humana corporal a raiz do egoísmo, como origem do sofrimento. Para Schopenhauer, o ego corporal é a expressão da necessidade, tudo quer possuir e realiza em sua imediatez a essência desejante da vontade. Por isso, “todo indivíduo – grão de poeira no espaço cósmico, cuja existência ou inexistência em nada modifica a face total do universo sem limites – considera-se, no entanto, o centro de todo o cosmos, e subordina a seu próprio bem-estar tudo o mais” (GIACÓIA JÚNIOR, 2011, p. 164-165). Desse cumprimento descontrolado da vontade, surgem as aberrações, uma vez que o indivíduo se coloca à disposição de se satisfazer a qualquer preço, inclusive, aniquilando o mundo, o outro, se necessário for. É nessa perspectiva que Schopenhauer entende que “alguns homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele” (SCHOPENHAUER, 2011, p. 117). Assim, diferente de todos os filósofos antes dele, Schopenhauer entende que a maldade, no seu grau extremo, transforma-se em crueldade e

ambas têm o sofrimento do outro *como fim em si*²⁶. Além desses, a inveja e a felicidade maligna, que se regozija com a infelicidade e sofrimento alheio, representam, para Schopenhauer, os aspectos teóricos da maldade e da crueldade²⁷: “O egoísmo é a contraparte da justiça ao passo que a maldade – ou malevolência (*Übelwollen*), ódio (*Gehässigkeit*) – é o vício que se contrapõe à virtude da caridade (*Menschenliebe*)” (SALVIANO, 2006, p. 43).

Pelo exposto acima, entende-se os motivos que levam Schopenhauer a rejeitar a relação, proposta por Kant, entre a vontade e a razão prática, pois ele não a considera possível e realizável no mundo sensível. Entretanto, Schopenhauer concorda com Kant no que diz respeito à percepção de que os atos representam a exteriorização do caráter inteligível, inato, de cada ser humano e que o *télos* para o qual este tende já está determinado em sua essência. Os meios que o agente fará uso para cumprir seu fim são determinados, por um lado, pelas circunstâncias externas, por outro, pelo entendimento e formação que o próprio agente possui. Dessa percepção decorre a noção schopenhauriana de *pessoa*, que é a manifestação do caráter inteligível. Para Schopenhauer, a *pessoa*, na qualidade de indivíduo empírico, jamais é livre, apesar de ser ela a figuração de uma vontade livre: “as ações que testemunham nosso caráter empírico têm por base inexplicável esse substrato transcendental do caráter inteligível – um feito livre e atemporal da vontade, a que se pode, portanto, predicar uma liberdade transcendental, com radical negação do livre-arbítrio de indiferença” (GIACÓIA JÚNIOR, 2011, p. 169). Para Schopenhauer, é impossível a ideia de um *liberum arbitrium indifferentiae*, pois nenhum dado da consciência externa ou interna atesta a possibilidade do livre arbítrio. O filósofo adota a teoria kantiana da

coexistência da liberdade e da necessidade: a primeira, pertencente ao mundo em si; a segunda, relegada ao fenômeno. A ideia de um querer livre remeteria ao pensamento de um agir sem necessidade, sem uma causa que o antecederse (...). Em bom jargão schopenhaueriano: agir livre seria um agir sem motivos. No entanto, toda ação se dá no tempo, no espaço e é regida pelo princípio de causalidade (...). A expressão “eu posso fazer o que eu quero” não afirma nada além da ligação necessária entre a volição e as ações corporais (SALVIANO, 2006, p. 16-17).

A vontade livre é uma espécie de *protoação* da vontade, inerente ao agir individual, como ato livre do arbítrio, esse entendimento é um ponto de contato entre as reflexões de Schopenhauer e as de Kant. A diferença é que, para Schopenhauer, o caráter inteligível não

²⁶ Destaque da autora da tese.

²⁷ Essa percepção de ação orientada pelo egoísmo e pela maldade, como afirmação cega da vontade, Schopenhauer não a encontra em filósofos da ética, mas na literatura, na obra de Dante Alighieri, o que sinaliza para a importância de uma reflexão filosófica sobre as artes, no que diz respeito à compreensão do problema do mal. Este tema será amplamente abordado no segundo capítulo.

tem o mesmo estatuto da vontade metafísica, ele constitui o primeiro degrau para a representação, que é o correlato do ser. Já o caráter sensível é o correlato do devir. O caráter é formado pelas experiências, que determinam o querer do agente, ele é formado na e pela experiência:

Enfim, aprendemo-lo, e chegamos a ter aquilo que o mundo chama caráter, isto é o *caráter adquirido*. Aí existe, portanto, apenas um conhecimento, o mais perfeito possível da nossa própria individualidade: é uma noção abstrata, e por consequência clara das qualidades imutáveis do nosso caráter empírico, do grau e da direção das nossas forças (tanto espirituais como corporais), em suma, do forte e do fraco em toda a nossa individualidade (SCHOPENHAUER *apud* SALVIANO, 2006, p. 31).

A consciência moral, para Schopenhauer, não é inata, pois ela é um somatório de sensações, composta por temor, *eudemonia* (princípio de felicidade, para si), preconceito, vaidade e hábito. Além disso, a afirmação consciente da vontade é o *caráter adquirido*. Grosso modo, para o filósofo, não há lei moral, portanto, não há vínculo entre a vontade humana e a lei. O que orienta o agir, nesse sentido, são os motivos, e o egoísmo, por sua vez, é a lei geral da realidade empírica. Para Schopenhauer, a noção de *sumo bem* kantiana substitui, mesmo que Kant não a postulasse dessa forma, a promessa de recompensa divina da moral teológica. A noção de dever, que deriva do agir segundo a representação da lei moral é, para Schopenhauer, uma moralidade que visa a felicidade “apoiada consequentemente no interesse próprio ou eudemonismo, que Kant solenemente expulsou como heterônoma pela porta de entrada de seu sistema e que de novo se esgueirou sob o nome de *Soberano Bem* pela porta dos fundos” (SCHOPENHAUER *apud* SALVIANO, 2006, p. 35).

Seguindo esse entendimento, Schopenhauer desvincula a vontade humana da lei moral e entende que do egoísmo, base da vontade humana, pode decorrer o mal como um fim em si mesmo. A vontade humana, então, é a fonte de todo tormento incurável, insaciável, e quando ela atinge a crueldade extrema, ela procura “mitigar seu sofrimento na visão do sofrimento alheio, o qual simultaneamente vê como uma expressão de potência própria. O sofrimento alheio torna-se agora fim em si, é um espetáculo que regozija” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 463). Schopenhauer não acredita que um mandamento categórico formal é capaz de contrapor a potência do egoísmo. Para ele, somente ações desprovidas de qualquer motivação egoísta, em que todo interesse próprio de bem-estar ou

mal-estar é desconsiderado, são morais. A virtude que representa essas ações morais, exemplos de autêntica filantropia, é a *compaixão*²⁸:

aquele milagre que permite sentir como própria a dor alheia – é a força que leva a equiparar o outro Eu ao Eu privado (essa é a essência da justiça: dar a cada um o que é seu); ou então a força que se sublima na subordinação da própria satisfação à cessação da dor alheia (essa é a verdadeira essência da filantropia, do amor ágape) (GIACÓIA JÚNIOR, 2011, p. 175).

Na ação altruísta, de acordo com Schopenhauer, o *outro* não é tomado como um fim, como motivo para satisfação egoísta. Na *compaixão* o sofrimento alheio é tomado como próprio pelo agente moral, o que promove o esquecimento de si mesmo. Apesar de imperar a ilusão no mundo sensível da natureza, por vezes, irrompe deste a *compaixão*, que é o resultado do diálogo entre o *eu* e o *si-mesmo*. A consciência moral, para Schopenhauer, é um conhecer-se através da reflexão sobre os atos cometidos; ela não impede o egoísmo, porque esse é o caráter humano, ela ocorre em retrospectiva. A consciência moral, como *compaixão*, retira o véu da ilusão, ela é a única motivação humana não egoísta e essa foi a opção encontrada por Schopenhauer a fim de minimizar os efeitos perversos decorrentes do mal moral.

Como se observou, o século XIX e a consolidação, neste, da herança história dos séculos XVII e XVIII, impulsionou uma nova perspectiva em relação às reflexões sobre o *problema do mal*, sobretudo, no que diz respeito ao mal moral. No século XX, da mesma forma, o contexto histórico e o avanço de novas configurações sociais, políticas, religiosas e econômicas definirão o centro de atenções no que tange ao *problema do mal*.

O holocausto judaico, na II Guerra Mundial, foi considerado, por alguns pensadores, como um diabólico *malum privationis*, envolvendo a escolha de um princípio maligno, e se tornou a marca indelével do mal horrendo no século XX, o que parece ser um consenso para teístas e ateístas. Uma das reflexões significativas a propósito do mal horrendo foi a obra de Hannah Arendt a propósito do processo e julgamento de Adolf Eichmann, realizado em Jerusalém, em 1961. A figura de Eichmann e seu discurso de defesa – *eu só cumpria ordens* –

²⁸ Não se entrará, aqui, no mérito da diferença, para Schopenhauer, entre *compaixão*, remorso e arrependimento, pois o filósofo deixa claro que o que se aproxima da noção de “agir segundo a representação da lei moral” (Kant) é a noção de *compaixão*. E é esse nexos que interessa nesta análise. De qualquer forma, fica sinalizada a diferença entre as noções: “À luz destas explicações o fenômeno do arrependimento é entendido não como uma censura pelo que se quis, mas tão somente pelo que se fez – não se dirige ao *esse*, mas ao *operari*. Percebe-se que um falso juízo não permitiu a adequação da ação ao querer: a retificação deste juízo é o arrependimento. Enquanto, pois, o arrependimento se dirige ao conhecimento, o remorso (*Reue*) é a mágoa que advém da consciência da natureza em si do próprio indivíduo, isto é, da inalterabilidade da vontade que é a fonte de sua má ação. Eis a causa do sofrimento experimentado no remorso: no olhar dirigido ao passado se põe diante de si a imagem do próprio caráter. Do mesmo modo, é ao caráter do indivíduo que se dirige o julgamento moral, não propriamente aos motivos ou às suas ações” (SALVIANO, 2006, p. 26-27).

suscitaram em Arendt a reflexão a respeito da banalidade do mal. Eichmann afirmava categórico: “‘Não sou o monstro que fazem de mim’, Eichmann disse. ‘Sou vítima de uma falácia’” (ARENDDT, 1999, p. 269). O depoimento do réu figurou-o como um animal condicionado que não exerceu o julgamento das ações evitando, assim, a responsabilidade pelos atos cometidos, o de encaminhar judeus para os campos de extermínio. Eichmann não só se apresentou como um homem comum, cumpridor de seus deveres civis, bom marido e pai de família, como um homem incapaz de articular um discurso próprio, reflexivo, o que fez a filósofa indagar se o homem, ali julgado, era um monstro ou um palhaço? Com base nesse desacordo entre a personalidade comum de Eichmann e a monstruosidade de seus atos, Arendt reavalia sua herança filosófica kantiana, do mal radical, e afirma a falta de raiz do mal:

É, sim, a minha opinião agora que o mal nunca é radical, que é apenas extremo e que não tem nem profundidade nem sequer uma dimensão demoníaca. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical [...]. De fato, você tem razão, eu mudei de opinião e não falo mais de mal radical (ARENDDT *apud* SOUKI, 1998, p. 101).

Não tendo raiz, o mal é entendido, por Arendt, como superficial, apesar de poder produzir resultados hediondos. Essa nova leitura do mal conferiu a este uma dimensão política, mas não o retirou do âmbito da teologia e da filosofia. Arendt estabelece a diferença entre a banalidade do mal e a trivialidade, ou lugar-comum; ser banal não significa ser isento de culpabilidade, ao contrário. Para ela, a culpa é individual, mas a responsabilidade é coletiva, contudo, esta responsabilidade não isenta o sujeito, individualmente, de imputação. Em Kant também não, o mal radical na natureza humana consiste na propensão humana de inverter a ordem moral dos móveis ao acolhê-los como objetos de suas máximas. É o que Kant chama de perversão do coração humano, que ao acolher nas máximas tanto a lei moral como a lei do amor próprio, coloca a segunda em primeiro plano, tornando o amor próprio condição *suprema* de acolhimento da primeira. O mal radical deve ser imputado ao ser humano, porque corrompe o fundamento supremo de todas as máximas:

Um homem pode fazer todos os malabarismos artificiais que quiser para desculpar-se e para pintar para si mesmo um comportamento contrário à lei, do qual possa se recordar, como uma imprevidência não proposital, conseqüentemente como um mero descuido, que nunca se pode evitar completamente, portanto como algo para onde o tivesse arrastado a correnteza da necessidade natural; ele acha, porém, que o advogado que se pronuncia em favor de seu juízo não pode levar ao embotamento, de modo algum, o acusador que nele se encontra (KANT *apud* GIACÓIA JÚNIOR, 1998, p. 191).

Os móveis da matéria, ou a sensibilidade, seja ela a história, as regras sociais, a burocracia, são fundamentos insuficientes para o mal moral, podem “explicar uma bestialidade possível, que consistiria em sufocar no sujeito os móveis verdadeiramente morais de determinação do arbítrio, aqueles provenientes da liberdade e de sua lei” (GIACÓIA JÚNIOR, 1998, p. 188), mas não pode livrar o agente da imputabilidade. A primeira abordagem de Arendt sobre o mal radical, em *Origens do totalitarismo*, compreende que o que caracteriza o mal na dominação totalitária é a impotência da ação humana, é o fato desses sistemas transformarem os agentes morais em objetos descartáveis. Em contraposição a essa perspectiva de aniquilamento do arbítrio, está o mal burocrático, sem profundidade, mas que igualmente incapacita o agente moral ao tirar dele a capacidade de pensar²⁹. Ao retomar a noção kantiana do mal radical, Arendt volta-se para a vontade, não definida por incentivos diabólicos ou mesmo sensoriais, mas por uma obediência irracional, burocrática, ao "dever". O problema do impedimento em acolher a perspectiva do mal radical kantiana está, para Arendt, em reconhecer que o agente moral não é apenas um ser racional, mas, precisamente, um ser que pertence ao mundo dos sentidos, que torna sedutoras as inclinações. Por isso, defende Arendt, a conduta moral não é natural, somente o conhecimento moral, do que é certo ou errado, é que é. Arendt lembra que, para Kant, “ninguém deseja ser mau, e aqueles que ainda assim cometem malvadezas caem num *absurdum morale* – num absurdo moral. Quem assim age está realmente em contradição consigo mesmo, com sua própria razão e, por isso, nas palavras de Kant, deve desprezar-se” (ARENDR, 2004, p. 126). A imputabilidade a partir do conhecimento da lei, do respeito pela representação da lei, passa pela capacidade do agente de se conhecer, de se reconhecer como imputável, e este reconhecimento passa pelo diálogo entre o eu (*ich*) e o si-mesmo (*selbst*). A superficialidade ou banalização do mal ocorre justamente quando não há este diálogo entre o eu e o si-mesmo do agente moral, seja por incapacidade patológica, seja por recusa consciente do agente.

Mesmo que eu seja um só, não sou simplesmente um só, tenho um eu e estou relacionado com esse eu como o meu próprio eu. Esse eu não é de modo algum uma ilusão; faz-se ouvir falando para mim – falo comigo mesmo, não estou apenas ciente de mim mesmo – e, nesse sentido, embora eu seja um só, sou dois-em-um, e pode haver harmonia ou desarmonia com o eu. Se discordo de outras pessoas, posso me afastar; mas não posso me afastar de mim mesmo, portanto, é melhor que eu primeiro tente estar de acordo comigo mesmo antes de levar todos os outros em consideração. Essa mesma sentença também revela por que é melhor sofrer o mal do que fazer o mal: se

²⁹ Este tema será amplamente discutido no terceiro capítulo desta tese. Por ora, interessa inserir essa perspectiva de falta de sentido que o mal horrendo provoca e que incapacita a aceitação dos ateístas contemporâneos de uma possível aplicabilidade da razão na concepção clássica.

faço o mal, sou condenado a viver junto com um malfeitor numa intimidade insuportável: nunca posso me ver livre dele (ARENDDT, 2004, p. 154).

Dessa perspectiva decorre o conceito de *pessoa* para Arendt, que diferente da generalidade de *ser humano*, implica na configuração de uma personalidade moral. Trata-se de um processo permanente de atualização da consciência de si, na qual o agente se justifica sobre seus modos de pensar, de agir e de sentir. É esperado que este diálogo interno também se abra para os outros, mas “a abertura para a alteridade, constitutiva da pessoa, já está compreendida na relação dialógica entre Si e Si Próprio, que é o suporte originário de toda imputação” (GIACÓIA JÚNIOR, 2011, p. 157).

O mal sem raiz, ou mal banal, decorre da ausência ou insuficiência desse diálogo, da configuração da *pessoa*, que é superior qualitativamente em relação ao ser humano, entendido como extensão da natureza. Aquele que se limita a cumprir ordens sem conflito interno moral, sem implicação moral da *pessoa* que se ajuíza, neste, a base da responsabilização, da imputabilidade, está comprometida. Contudo, há a imputabilidade do agente em não se realizar como *pessoa*, dessa responsabilização ele não tem como escapar.

O que se opõe à vontade é a própria vontade: “O sujeito pode querer tanto contra os ditames esclarecidos da razão como também contra a voragem das paixões. A vontade é, nesse sentido, árbitro (livre-árbitro), princípio de espontaneidade, fratura aberta às moções racionais e sensíveis, entre mim e mim mesmo” (GIACÓIA JÚNIOR, 2011, p. 159). O que equivale a dizer que somente os atos decorrentes da vontade têm essa implicação entre o si e o si-mesmo, de onde advém a responsabilidade. Os crimes cometidos cujos responsáveis não se assumem como tal, mas transferem a culpa para as circunstâncias, as regras, as ordens, entre outras desculpas, são os piores males morais: “o maior mal perpetrado é o mal cometido por Ninguém, isto é, por um ser humano que se recusa a ser uma pessoa” (ARENDDT, 2004, p. 177). A aberração desse mal causado por *ninguém* é que não pode decorrer dele arrependimento, e, conseqüentemente, nem perdão, nem reabilitação, nem convívio social. A sociedade é formada, o que não deveria ser uma utopia, por *pessoas*, seres humanos imputáveis e responsáveis por seus atos. Na ausência da faculdade de julgar do agente moral, o mal que decorre da ação de *ninguém* é, precisamente, um escândalo, um horror.

Grosso modo, as proposições de um agir com respeito à representação da lei moral, a tomada de consciência e a configuração de *pessoa* imputável ou a existência do fundamento moral como compaixão não resolveram o *problema do mal* e o tema continuou, historicamente, a suscitar novas reflexões, como se verá nas considerações que se seguem.

A dimensão histórica e o problema do mal

Se o século XIX consolidou a crise e estabeleceu um terreno mais empírico para as disputas entre teístas e ateístas, é importante observar a sobrevivência da teodiceia da segunda metade do século XX até os dias atuais, analisar quais novos argumentos foram utilizados pelos teístas no novo milênio, quais foram retomados em uma nova perspectiva.

O século XX apresenta mudanças significantes no comportamento do ser humano. A comunicação e a tecnologia transformaram hábitos e tradições. Provavelmente, e só os historiadores do futuro poderão certificar, a segunda metade do século XX inaugurou uma nova Idade da civilização. Alguns pensadores já admitem a designação de pós-modernidade para esta nova Era, outros, como o sociólogo francês Bruno Latour, não concordam com essa concepção e afirmam que o projeto de ciência da modernidade ainda não se cumpriu como era previsto, por isso, ainda não saímos dessa Idade. Seja como for, as mudanças no campo empírico são evidentes e é a evidência que passou a ser critério de verdade e de certeza. Obviamente, que este novo sistema de pensamento também provocou mudanças no campo da religião e da filosofia. Alguns filósofos da religião defendem que *teodiceia* não é um termo preciso para traduzir a justificativa da coexistência de Deus, com suas características cristãs, e do mal. Uma nova designação ganha espaço e tem uma proposição mais modesta de justificativa, designada como *Defesa*. A teodiceia é, como foi apresentado anteriormente, um corpo teórico que, além de mostrar que o argumento do mal é incorreto, apresenta as razões que levaram Deus a permitir o mal. Já a *Defesa* é uma tentativa de refutar ou mostrar que um dado argumento, ou um grupo de argumentos, sobre o mal não é correto.

Alvin Plantinga foi o autor da distinção entre as duas modalidades de justificativa, nestes termos: *dar uma teodiceia* e *dar uma defesa*³⁰. No caso de *dar uma teodiceia* é, como tradicionalmente foi, uma justificativa para os seres humanos das ações e escolhas de Deus; já “dar uma defesa” é mostrar que não é incoerente a existência de Deus e do mal. Plantinga considera que o segundo tipo é menos presunçoso que o primeiro. Peter van Inwagen discorda de Plantinga e indica três argumentos para legitimar o *dar uma teodiceia*. O seu primeiro

³⁰ “In his work on the problem of evil, Alvin Plantinga has made a useful distinction between ‘giving a theodicy’ and ‘giving a defense’. To give a theodicy is to “answer in some detail the question ‘What is the source of the evil we find, and why does God permit it?’ I To give a defense is to construct a story according to which both God and evil exist and to attempt to show that this story is ‘possible in the broadly logical sense’. The purpose of giving a theodicy is ‘to justify the ways of God to men’. The purpose of giving a defense is, in the first instance, to show that the co-existence of God and evil is possible. (In the first instance. But one might have further projects in mind—such as the project of showing that the existence of God is not improbable on some body of evidence that includes a description of the amounts and kinds of evil that actually exist.)” (INWAGEN, 1988, p. 161).

argumento é dizer que a teodiceia não precisa ser abrangente; para justificar porque Deus permite o mal, não é necessário explicar todas as razões e desígnios de Deus, mesmo porque, há limites para a compreensão do ser humano. O que Peter van Inwagen reclama é o direito e a legitimidade de *dar uma teodiceia*, pois “ela alega uma razão, ou um conjunto interconectado de razões, que Deus tem para permitir o mal - das quantidades e tipos que observamos - vir a ser e continuar; se estas fossem as únicas razões que Deus tinha para permitir o mal, elas por si mesmas justificariam essa permissão³¹” (INWAGEN, 1988, p. 162). O segundo argumento de Inwagen é que a teodiceia que ele pretende *dar* não é uma invenção pessoal, ele não tem a pretensão de ser um porta-voz de Deus, ao contrário, o filósofo da religião afirma que o que pretende fazer é, tão somente, uma reflexão filosófica sobre os dados da revelação cristã. O terceiro e último argumento de Inwagen é que as especulações que irá apresentar são plausíveis no sentido lógico amplo: “Afirmo, portanto, explicitamente que nenhuma proposição contida na teodiceia apresentada neste artigo é improvável em todo o conjunto de proposições endossadas pelas ciências especiais³²” (INWAGEN, 1988, p. 162). Inwagen tem a expectativa de que algum crítico questione a teodiceia que ele faz, ao afirmar que a forma provisória na qual ela foi elaborada não constitui, verdadeiramente, *dar uma teodiceia*. Ao final da argumentação de legitimação do *dar uma teodiceia*, Inwagen toca em um ponto crucial para a perspectiva deste trabalho³³, a noção de coerência da narrativa que objetiva justificar a coexistência de Deus e do mal:

Parece não haver nenhuma razão para exigir que todo aquele que conta uma história sobre Deus e o mal deve declarar que essa história é verdadeira, ou então alegar apenas que é possível no sentido amplamente lógico. E eu penso que se alguém apresentar uma especulação reconhecidamente especulativa, mas (ou assim acredita) plausível das razões de Deus para permitir a existência do mal, não se está abusando da linguagem se alguém descrever a sua oferta como uma teodiceia³⁴ (INWAGEN, 1988, p. 162).

Chama a atenção o fato de que, diferente da aparente não-discordância entre os teístas na estruturação das teodiceias ou defesas tradicionais, a partir do século XX, os

³¹ “it alleges a reason, or an interconnected set of reasons, that God has for allowing evil – of the amounts and kinds we observe – to come to be and to continue; if these were the only reasons God had for permitting evil, they would by themselves justify this permission”.

³² “I therefore explicitly claim that no proposition contained in the theodicy presented in this paper is improbable on the whole set of propositions endorsed by the special sciences”.

³³ Na sequência, o que será apresentado e discutido com ênfase ao final deste tópico, Inwagen faz uma defesa da legitimidade da linguagem ficcional como uma possibilidade de construção de uma teodiceia.

³⁴ “There seems to be no reason to require that everyone who tells a story about God and evil must either claim to know this story to be true, or else claim only that it is possible in the broadly logical sense. And I think that if one does put forward an admittedly speculative, but (or so one believes) plausible account of God's reasons for allowing the existence of evil, one is not abusing language if one describes one's offering as a theodicy”.

próprios teístas, em busca do melhor argumento, discordam, frequentemente, entre si a respeito das teodiceias ou defesas que produzem, como se observará adiante.

No campo oposto da disputa, os ateístas, cuja base de reflexão é a lógica, chegaram à conclusão de que as formulações concretas, sobre o mal, são preferíveis às formulações abstratas. Willian Leonard Rowe, filósofo da religião norte-americano, indicou, no artigo “The evidential problem of evil and some varieties of atheism” (1979), a diferença entre (i) o *argumento lógico do mal*, que tem por objetivo mostrar que, em um mundo em que existe o mal, é logicamente impossível, e não apenas improvável, que Deus exista, e (ii) o *argumento evidencial do mal*, que mostra que, uma vez que se ignora qualquer evidencia que possa existir em apoio à existência de Deus, torna-se improvável, senão altamente improvável, que o mundo tenha sido criado por um Deus onipotente, onisciente e totalmente bom:

Resta, no entanto, o que podemos chamar de forma evidencial - ao contrário da forma lógica - do problema do mal: a visão de que a variedade e profusão do mal em nosso mundo, embora talvez não logicamente inconsistente com a existência do teísta Deus, fornece, no entanto, apoio racional para o ateísmo. Neste artigo, me ocuparei unicamente da forma probatória do problema, a forma do problema que, penso eu, apresenta uma dificuldade bastante severa para o teísmo (ROWE, 1979, p. 335)³⁵.

Tornar improvável, e mesmo altamente improvável, não é, grosso modo, afirmar ou comprovar a inexistência de Deus, e esse é o entendimento de Rowe. Por outro lado, essa distinção entre o argumento evidencial do mal e o argumento lógico do mal ampliou o campo de estudos sobre o mal e fez surgir novas distinções. Uma noção tradicional da tipologia do mal, que retorna com força no século XX, é aquela entre o mal natural, que é aquele que decorre de processos naturais, em que nenhum ser humano pode ser moralmente responsável, trata-se dos desastres naturais, como ciclones, terremotos, tsunamis, que resultam em enorme sofrimento e morte. Fazem parte do mal natural as doenças de má formação genética ou as degenerativas, como cegueira, surdez, leucemia, mal de Alzheimer, entre outras.

A discussão célebre sobre o mal natural realizou-se em torno do Terremoto de Lisboa, ocorrido em novembro de 1755. Este terremoto ocorreu por causa de um sismo entre duas placas tectônicas, e atingiu toda a cidade de Lisboa e algumas cidades próximas. O terremoto, que alcançou magnitudes altas na Escala Richter, foi seguido por um tsunami, cujas ondas atingiram entre seis e dez metros de altura. Além do terremoto e do tsunami, a

³⁵ “There remains, however, what we may call the evidential form – as opposed to the logical form – of the problem of evil: the view that the variety and profusion of evil in our world, although perhaps not logically inconsistent with the existence of the theistic God, provides, nevertheless, rational support for atheism. In this paper I shall be concerned solely with the evidential form of the problem, the form of the problem which, I think, presents a rather severe difficulty for theism”.

cidade ardeu em chamas, por conta dos vários incêndios provocados pelos abalos, por cinco dias. O fato de o terremoto ter ocorrido no dia de Todos os Santos, destruindo igrejas repletas de fieis, abriu um amplo debate que abalou a perspectiva otimista de que Deus velava e protegia seus fieis: “Se Deus pudesse evitar tais desastre, por que Ele deixou acontecer? E por que um ser benevolente consente em mortes brutais de tantas pessoas inocentes?³⁶” (MARQUES, 2005, p. 34). O impacto intelectual desse desastre se justifica por ser Lisboa, à época, a quarta cidade europeia mais populosa³⁷, com cerca de duzentos e setenta e cinco habitantes quando ocorreu o terremoto, além de ser o centro de um grande Império, com colônias na América, África e Ásia. A reflexão filosófica sobre o mal natural, tendo como eixo de discussão o terremoto de Lisboa, ficou marcada pelo debate entre Jean Jacques Rousseau e Voltaire (François Marie Arouet). A primeira reação de Voltaire foi com *Candido*, um romance de tese, que tinha por objetivo satirizar a noção leibniziana do *melhor dos mundos possíveis*, e a ironia vinha representada no jargão de *Candido* de que *tudo estava bem*. De acordo com José Oscar de Almeida Marques, a primeira metade do século XVIII foi marcada por uma percepção otimista do mundo, depois do século XVII ser marcado por mortais conflitos religiosos: “Essa atitude otimista poderia ser resumida na crença de que a ordem mundial era o produto de um projeto benevolente e, portanto, era condutora da felicidade humana, ou pelo menos de alguma medida apropriada dela” (MARQUES, 2005, p. 38). O foco do *problema do mal*, no que diz respeito ao mal natural, é o conceito cristão da providência, que marca o poder infinito e a benevolência de Deus.

Historicamente, o contexto do século XVIII não favorecia a crença na providência divina, seja porque o projeto científico afirmava não haver nenhum propósito divino, nenhuma lição metafísica a ser compreendida na natureza³⁸, seja porque a instabilidade geral na Europa, provocada pelas guerras da Sucessão Austríaca (1740-1748) e dos Sete Anos (1756-1763) tornaram incompreensíveis as crenças em um mundo perfeito, protegido por uma benevolência universal. O próprio Voltaire já havia sinalizado em texto, que considerava insano o fato de os homens preferirem “a guerra e a destruição às relações pacíficas necessárias para desenvolver o comércio entre as nações e proporcionar uma prosperidade material duradoura” (MARQUES, 2005, p. 46)³⁹. Neste panorama, o terremoto que destruiu

³⁶ “If God could prevent such disaster, why did He let it happen? And why would a benevolent being consent in the brutal deaths of so many innocent people?”

³⁷ As outras, em ordem, seriam Londres, Paris e Nápoles (MARQUES, 2005)

³⁸ Como foi o caso da obra *Système de la nature ou Des lois du monde physique et du monde moral* (1770), de Paul Henri Thiry, Barão de d’Holbach.

³⁹ “war and destruction to the peaceful relations necessary to develop commerce between the nations and provide lasting material prosperity.”

Lisboa, intensificou as descrenças na providência divina e ofereceu o cenário perfeito para a recepção da crítica cética de Voltaire:

Se nunca antes a questão do mal físico mereceu a atenção de todos os homens, é nesses casos funestos que nos lembram a contemplação de nossa fraca natureza, como as pestes gerais que removeram um quarto dos homens no mundo conhecido, o tremor de terra que engoliu quatrocentas mil pessoas na China, em 1699, aquele de Lima e de Callao, e, em última análise, aquele de Portugal e do reino de Fez (VOLTAIRE, 1877, p. 465)⁴⁰.

Para Voltaire, é inconcebível a ideia de que tudo está bem, que anula, em princípio, a noção de natureza humana corrompida e a noção de redenção. O que seria mais grave, na percepção de Voltaire é que, se todos os males que sofrem os seres humanos fazem parte de um bem geral, então as perguntas sobre o mal físico e o mal moral estão erradas, o que, para ele, configura um insulto às dores de uma vida. O *Poème*, de Voltaire, examina todas as respostas possíveis que possam justificar a providência:

Isso foi um castigo? Mas que crime cometeu as crianças inocentes que morreram no desastre (versos 18-20)? Londres e Paris eram menos pecaminosos que Lisboa (versos 21-23)? Se há compensação em uma vida após a morte, quantos de nós estamos preparados para reivindicar que merecemos (versos 155-160)? A condição do homem é assustadora, a natureza e Deus são mudos e não nos dão as explicações que poderiam consolar os fracos e iluminar o sábio (versos 163-166) (MARQUES, 2005, p. 49)⁴¹.

Para Voltaire, mesmo que se aceite que a providência atue por leis gerais e que há uma lógica nos desígnios de Deus, que colocou o ser humano onde está, essas considerações não são suficientes para consolar os sofrimentos das vítimas. Ele questiona, igualmente, no poema “Por que o corpo do homem é tão sensível e tão vulnerável à dor física e ao desconforto se está destinado à morte e à destruição (versículos 181-187)?” (MARQUES, 2005, p. 50). Essa questão chega a sinalizar para uma perversidade divina, uma vez que, sendo Deus o criador e aquele que destinou o ser humano à existência neste mundo, configurá-lo com tal fragilidade emocional e física é destiná-lo ao sofrimento.

⁴⁰ “Si jamais la question du mal physique a mérité l’attention de tous les hommes, c’est dans ces événements funestes qui nous rappellent à la contemplation de notre faible nature, comme les pestes générales qui ont enlevé le quart des hommes dans le monde connu, le tremblement de la terre qui engloutit quatre cent mille personnes à la Chine en 1699, celui de Lima et de Callao, et en dernier lieu celui du Portugal et du royaume de Fez”.

⁴¹ “Was that a punishment? But what crime did commit the innocent children that died in the disaster (verses 18-20)? Were London and Paris less sinful than Lisbon (verses 21-23)? If there is compensation in an afterlife, how many of us are prepared to claim we merit it (verses 155-160)? The condition of man is frightening, nature and God are mute and do not give us the explanations that could console the weak and enlighten the sage (verses 163 - 166)”.

Ao finalizar o poema, em janeiro de 1756, Voltaire envia uma cópia do manuscrito a Jean Jacques Rousseau, que chama a atenção para a ausência de consolo no poema, a mesma acusação que fez Voltaire à providência. Rousseau defenderá, em sua carta a Voltaire, que os males são efeitos necessários da natureza e da constituição do universo. Ele concorda com Leibniz e argumenta que, de todas as equações possíveis, Deus escolheu aquela que mesmo tendo presente um pouco de mal, teria um número bem maior de bem. Entretanto, um argumento de Rousseau chama a atenção neste contexto da reflexão sobre o *problema do mal*, os efeitos e as consequências de uma reflexão filosófica que reforça a presença do mal e rejeita qualquer justificativa *otimista*, como disse Voltaire:

Eu faço a distinção que é necessário fazer entre as intenções de um autor, e as consequências que podem se tirar de sua doutrina. A justa defesa de mim mesmo me obriga a fazê-lo observar que pintando as misérias humanas, meu propósito era desculpável e até mesmo louvável no que eu acreditava os aliviar; porque eu mostrei aos homens, como eles faziam seus infortúnios, eles mesmos, e, conseqüentemente, como eles podiam os ter evitado. Eu não vejo que nós podemos procurar a fonte do mal moral em outro lugar que nos homens livres, aperfeiçoado, não obstante corrupto; e quanto aos males físicos, se a matéria sensível e impassível é uma contradição, como ela parece ser, eles são inevitáveis em qualquer sistema do qual o homem faz parte, e então a pergunta não é, por que o homem não está perfeitamente feliz, mas por que ele existe? (ROUSSEAU, 1764, p. 6-7)⁴².

O primeiro ponto a ser destacado nesta reflexão de Rousseau é a respeito dos impactos que podem gerar no grupo social uma reflexão filosófica que acentua a aporia da ação e do pensamento para o entendimento do *problema do mal*. Na ineficiência de uma justificativa objetiva para a providência ou para a coexistência do mal, em todas as suas variáveis, e de Deus quais consequências decorreriam? O segundo ponto, decorrente do primeiro, é a intencionalidade do filósofo que busca configurar uma resposta ao *problema do mal*, que incorpora a aporia, mas que aponta para uma nova questão que surge a partir da análise sobre o mal, sobre a existência. Nesse sentido, a investigação filosófica sobre o mal força o exercício do próprio pensar.

Marques aponta que o próprio Voltaire parece ter considerado seu poema muito pessimista e reelaborou alguns versos:

⁴² “Je fais la distinction qu’il faut faire entre les intentions d’un auteur, et les conséquences qui peuvent se tirer de sa doctrine. La juste défense de moi-même m’oblige seulement à vous faire observer qu’en peignant les misères humaines, mon but étoit excusable et même louable en ce que je croyois les soulager; car je monstrois aux hommes, comment ils faisoient leurs malheurs eux-mêmes, et par consequente comment ils pouvoient les éviter. Je ne vois pas qu’on puisse chercher la source du mal moral ailleurs que dans l’homme libre, perfectionné, pourtant corrompu; et quant aux maux physiques, si la matière sensible et impassible est une contradiction, comme il me la semble, ils sont inevitables dans tout système dont l’homme fait partie, et alors la question n’est point, pourquoi l’homme n’est point parfaitement heureux, mais pourquoi il existe?”.

E especialmente com a conclusão original: *O que é preciso, Oh mortais? Mortais, é necessário sofrer, / se submeter em silêncio, adorar, e morrer.* Em que Voltaire mudou primeiro o último verso da introdução: *Se submeter, adorar, esperar e morrer.* E depois substitui isto pela exortação à esperança que nós lemos hoje: *Um califa antigamente, na hora da morte, / a Deus quem ele adorava diz por tudo uma prece: / 'Eu te trago, oh único rei, único ser ilimitado, / Tudo isso que você não tem em sua imensidão, / Os defeitos, os arrependimentos, as dificuldades e a ignorância' / Mas ele podia ainda acrescentar a esperança* (MARQUES, 2005, p. 51-52)⁴³.

Uma linha de reflexão utilizada por Rousseau também voltará nas teodiceias contemporâneas que é a de pensar que não se pode afirmar que todas aquelas mortes decorrentes do terremoto de Lisboa foram más em um sentido absoluto. Essas mortes poderiam ter sido boas em um sentido relativo, se significaram a economia de sofrimentos piores:

Tantos homens foram massacrados sob as ruínas de Lisboa, vários, sem dúvida, evitaram infortúnios maiores; e, apesar disso que uma semelhante descrição tem de tocante, e fornece à poesia, não é certo que um único desses desafortunados tenha sofrido mais, que se de acordo com o curso comum das coisas ele tivesse esperado em longas agonias a morte que veio surpreendê-lo” (ROUSSEAU, 1756, p. 9-10)⁴⁴.

Aparentemente, essa afirmação soa como um contrassenso ao otimismo evocado anteriormente por Rousseau, mas, o filósofo está propondo um contraponto entre o mal natural, sofrido em decorrência do terremoto, e um mal moral, que poderia ser provocado por outros homens. De acordo com Rousseau, os males que devem ser temidos são os decorrentes da ação humana, promovidos pela civilização. Para Rousseau, a questão sobre o *problema do mal* não deveria se ater ao sofrimento individual, mas se voltar para a investigação se os males sofridos são inevitáveis na constituição do universo. A propósito do terremoto de Lisboa, especificamente, Rousseau argumenta que o desastre teria sido menor se não fossem o terremoto e o tsunami terem encontrado aglomerados de pessoas, morando em prédios de até seis andares e em casas muito próximas. Nesse sentido, Rousseau chama a atenção para o quinhão de responsabilidade dos seres humanos na dimensão dos estragos provocados pelo

⁴³ “and especially with the original conclusion: *Que faut-il, O mortels? Mortels, il faut souffrir, / Se soumettre en silence, adorer, et mourir.* In which Voltaire first changed the last verse into: *Se soumettre, adorer, espérer, et mourir.* And afterwards replaced it by the exhortation to hope we read today: *Un calife autrefois, à son heure dernière, / Au Dieu qu'il adorait dit pour toute prière: / 'Je t'apporte, ô seul roi, seul être illimité, / Tout ce que tu n'as pas dans ton immensité, / Les défauts, les regrets, les maux et l'ignorance' / Mais il pouvait encore ajouter l'espérance”.*

⁴⁴ “De tant d'hommes écrasé sous les ruines de Lisbonne, plusieurs, sans doute, ont évité de plus grands malheurs; et, malgré ce qu'une pareille description a de touchant, et fournit à la poésie, il n'est pas sûr qu'un seul de ces infortunés ait plus souffert, que si selon le cours ordinaire des choses il eût attendu dans de longues angoisses la mort qui l'est venu surprendre”.

mal natural. Em outra perspectiva, Rousseau lembra que muitos morreram neste desastre por se arriscarem ao tentar recuperar dinheiro, bens materiais, etc. Poderiam ser adicionados, ainda, aqueles que morreram saqueando os bens deixados por pessoas em fuga. Ao fazer essa consideração, Rousseau chama a atenção para o fato de que os padrões sociais e comportamentais têm implicações na ocorrência de catástrofes:

Como aconteceu em tantos outros campos de investigação a que Rousseau fez contribuições pioneiras, vemos aqui os primeiros passos de tentativas para uma teoria sociológica dos desastres e o conceito moderno de vulnerabilidade, com a noção associada de responsabilidade do Estado na prevenção de tais ocorrências (MARQUES, 2005, p. 55)⁴⁵.

A abordagem sobre o papel do Estado na organização e educação civil da sociedade é pioneiramente tratado por Rousseau e a reflexão é muito pertinente e implica na identificação dos sujeitos imputáveis, que tornam maior ou menor o dano natural. Trata-se de uma reflexão atual, como se pode observar na análise da situação do Haiti, que sofreu, em 2010, com um terremoto, e, em 2016, com o furacão Matthew.

O Haiti, também chamado de A Pérola das Antilhas, por causa de sua beleza natural, é o terceiro maior país do Caribe, ele é um país populoso e o mais pobre da América, segundo o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH). Foi a primeira nação a se tornar independente na América Latina, graças à Revolução Haitiana, com a revolta dos escravos, que teve a duração de dez anos. O país é palco de frequentes embates políticos violentos e, em fevereiro de 2004, ocorreu um golpe de Estado, que retirou do poder o presidente Jean-Bertrand Aristide. Para além da configuração política instável, a configuração geográfica da ilha deixa-a vulnerável, o litoral norte está diante do oceano Atlântico e o sul está aberto para o mar do Caribe. Além disso, o território onde se situa a ilha faz parte do Enriquillo-Plantain Garden (PRENTICE, MANN, CRONE, GOLD, HUDNUT, BRIGGS, KOEHLER, JEAN, 2010), com falhas geológicas, que se encontra ao sul do país. Já, ao norte, se encontra a placa tectônica do Caribe, que se desloca para o leste cerca de 20 mm ao ano (USA-HAITI, 2013). De acordo com um estudo realizado em 2007, a ocorrência do terremoto em 2010 era prevista:

Um estudo de risco de terremoto de 2007 de C. DeMets e M. Wiggins-Grandison observou que a zona de falha do Enriquillo-Plantain Garden poderia estar no fim de seu ciclo sísmico e concluiu que uma previsão de pior caso envolveria um terremoto de 7,2 Mw, similar em tamanho ao

⁴⁵ “As it happened in so many other fields of investigation to which Rousseau made pioneer contributions, we see here the first tentative steps towards a sociological theory of disasters and the modern concept of vulnerability, with the associated notion of the State’s responsibility in the prevention of such occurrences”.

terremoto de 1692, na Jamaica. Paul Mann e um grupo incluindo a equipe de estudo de 2006 apresentaram uma avaliação de risco do sistema de falha do Enriquillo-Plantain Garden à 18ª Conferência Geológica do Caribe em março de 2008, observando a grande tensão; a equipe recomendou estudos históricos de ruptura geológica de "alta prioridade", já que a falha foi totalmente bloqueada e registrou poucos terremotos nos últimos 40 anos. Um artigo publicado no jornal *Le Matin*, em setembro de 2008, citou comentários do geólogo Patrick Charles para o fato de que havia um alto risco de grande atividade sísmica em Porto Príncipe (USA-HAITI, 2013, p. 74)⁴⁶.

Caso as orientações da equipe de Paul Mann tivessem sido seguidas em 2008, provavelmente, os impactos devastadores promovidos pelo terremoto em 2010 e, conseqüentemente, considerando a configuração geográfica da ilha, pelo furacão de 2016, teriam sido minimizados. No entanto, o pastor evangélico Pat Robertson afirmou, por ocasião do terremoto de 2010, que um *pacto com o diabo* era o responsável pelo terremoto do Haiti. De acordo com a teoria de Robertson, os haitianos haviam feito, em 1804, um pacto com o diabo a fim de conseguirem se libertar dos franceses: “Sabe, os haitianos se revoltaram e se libertaram, mas desde então eles foram amaldiçoados por uma coisa depois da outra” (CNN, 2010)⁴⁷. Robertson, buscando dar fundamento para seu argumento, comparou o Haiti com a próspera República Dominicana, que apesar de se situar no mesmo território, tem recursos e não sofre os mesmos males que o Haiti. Por outro lado, a jornalista Farai Chideya (2010) critica o uso do termo *amaldiçoado*, que foi usado, além de Robertson, por outros jornais e escritores, ao se reportarem ao acontecido no Haiti. Segundo Chideya, “a palavra evoca imagens racializadas do vodu (o fato de que o vodu é atualmente a religião e não apenas uma zombaria é uma outra batalha que eu não posso lutar aqui) que as pessoas com péssimas intenções estão todas por demais ansiosas em explorar” (CHIDEYA, 2010)⁴⁸. Respondendo ao comentário inapropriado de Robertson, Chideya afirma que, provavelmente, teria sido mais proveitoso para o Haiti ter feito um pacto com o diabo que com a França, que exigiu, após ser derrotada pelo revolucionário haitiano Toussaint L’Ouverture, uma reparação financeira:

⁴⁶ “A 2007 earthquake hazard study by C. DeMets and M. Wiggins-Grandison noted that the Enriquillo-Plantain Garden fault zone could be at end of its seismic cycle and concluded that a worst-case forecast would involve a 7.2 Mw earthquake, similar in size to the 1692 Jamaica earthquake. Paul Mann and a group including the 2006 study team presented a hazard assessment of the Enriquillo-Plantain Garden fault system to the 18th Caribbean Geologic Conference in March 2008, noting the large strain; the team recommended “high priority” historical geologic rupture studies, as the fault was fully locked and had recorded few earthquakes in the preceding 40 years. Na article published in Haiti’s *Le Matin* newspaper in September 2008 cited comments by geologist Patrick Charles to the effect that there was a high risk of major seismic activity in Port-au-Prince”.

⁴⁷ “You know, the Haitians revolted and got themselves free. But ever since, they have been cursed by one thing after the other.”

⁴⁸ “The word conjures up racialized images of voodoo (the fact that voodoo is actually a religion and not just a mockery is another battle I can’t even fight here) that people with far worse intentions are all too eager to exploit”.

Esse número foi mais tarde, generosamente claro, reduzido para 90 milhões de francos-ouro, ou mais de US\$ 20 bilhões dólares americanos atuais. O efeito de ondulação deste negócio não pode ser subestimado. Um Haiti livre foi prejudicado economicamente desde o início. Eles não terminaram de pagar a “dívida de independência” para a França até 1947. O triângulo das relações Haitiano/Francês/EUA também abriu o caminho para a Compra de Louisiana, que expandiu e enriqueceu os Estados Unidos. O ex-presidente haitiano deposto Jean Bertrand Aristide queria retirar o dinheiro da França. O presidente atual renunciou a tais reivindicações (CHIDEYA, 2010)⁴⁹.

O Haiti foi pioneiro na conquista da liberdade, mas foi aprisionado de outra forma, sua liberdade passou a ser paga com o suor de seu trabalho diário e seu país foi *amaldiçoado* pelo colonizador:

Assim como as pessoas individualmente escravizadas na América trabalhavam dia a dia para comprar sua liberdade, o povo haitiano trabalhou coletivamente até o osso para comprar o deles. Mas liberdade sem recurso é uma liberdade instável, de fato. (...) Foi precisamente a técnica jurídica de reparações inversas - neste caso, as “reparações” que o Haiti pagou aos franceses - que estabeleceram as bases para a pobreza maciça da nação (CHIDEYA, 2010)⁵⁰.

O terremoto, em 2010, e o furacão Mathew, em 2016, podem ser, relativamente, considerados exemplos de mal natural, mas as consequências devastadoras, as mortes e a desolação que afligiram este país devem ser consideradas como decorrentes do mal moral, imputável a diferentes agentes.

Ao se considerar todas as circunstâncias que envolvem as ocorrências do mal natural, é possível estabelecer a diferença entre as ações imputáveis ao(s) agente(s) moral(is) e os fatos que não decorrem dessas ações. Se, por um lado, a reflexão contemporânea sobre o *problema do mal* ganha força argumentativa ao se servir de casos e fatos que exemplificam a existência aniquilante do mal, por outro lado, a evolução da tecnologia, da ciência, das comunicações, e das relações comerciais tornam inquestionáveis a imputabilidade de agentes morais, que, em nome dos avanços nessas áreas, passam como um rolo compressor sobre as individualidades, sobre os sujeitos sociais e sobre os recursos naturais. Uma vez que o contexto de análise do *problema do mal* se reduz, ou prioritariamente é considerado, ao plano sensível, uma premissa

⁴⁹ “That number was later, generously of course, reduced to 90 million gold francs, or over \$20 billion current U.S. dollars. The ripple effect of this bargain cannot be underestimated. A free Haiti was hobbled economically from the start. They did not finish paying off the “independence debt” to France until 1947. The triangle of Haitian/French/US relations also paved the way for the Louisiana Purchase, which expanded and enriched the United States. Deposed former Haitian President Jean Bertrand Aristide wanted to get the money back from France. The current President has forgone any such claims”.

⁵⁰ “Just as individual enslaved people in America worked day to day to buy their freedom, the Haitian people collectively worked themselves to the bone to buy theirs. But freedom without resource is a shaky freedom indeed. (...) It was precisely the legal technique of inverse reparations — in this case, “reparations” that Haiti paid to the French — that set the foundation for the massive poverty of the nation”.

já se estabelece como ponto de partida para a análise do *problema do mal*, na atualidade, a análise de caso a caso. No que diz respeito ao *problema do mal* natural, seria necessário avaliar, assim como fez Rousseau e Chideya, em profundidade e em detalhes, o contexto e as implicações sociais, econômicas, religiosas, entre outras. Esta parece ser uma premissa geral para o século XX e XXI, no que diz respeito às análises filosóficas e teológicas sobre o *problema do mal*.

O filósofo da religião John K. Roth segue essa mesma orientação, reconhecendo que os séculos XX e XXI estabeleceram um novo parâmetro de análise sobre o mal, sobretudo, porque no século XX ocorreram mortes em massa sem precedentes

O vigésimo primeiro será diferente? À medida que as guerras persistem, a escassez continua a cobrar seu enorme número e a miséria humana - tão graficamente escrita nos rostos das crianças refugiadas - em um mundo em expansão pressões populacionais crescem sem cessar ampliando as diferenças entre ricos e pobres, as pessoas têm poucas razões para ter conforto, especialmente se não se pode escapar à convicção de que tal desperdício é errado. Se o século XXI é para ser menos mortal do que o vigésimo, o pensamento humano e a ação terão que mudar de maneiras notáveis para se tornarem menos complacentes e indiferentes, mais carinhosos e compassivos. Os sentidos da justiça terão que se tornar mais agudos, sua apreciação pela inter-relação e a preciosidade da vida muito mais profunda (ROTH, 2001, p. 2)⁵¹.

O recente século XX apresentou duas categorias de assassinatos sobre os quais Roth realiza sua reflexão. A primeira categoria é o *democídio*, termo ressignificado⁵² pelo cientista político Rudolf Joseph Rummel, que é um demógrafo de assassinatos em massa. Democídio, segundo Rummel, é “o assassinato de qualquer pessoa ou povo por um governo” (RUMMEL *apud* ROTH, 2001, p. 1)⁵³. As pesquisas de Rummel sobre o democídio no século XX mostram que mais de 169 milhões de pessoas foram vítimas desse tipo de crime, isso sem contar com os mortos em guerra, como aquelas ocorridas em Rwanda, na Bosnia e em Kosovo. De acordo com Roth, vinte cinco anos depois de Rummel lançar luz sobre os democídios, Raphael Lemkin, um jurista judeu-polonês, publicou um livro intitulado *Rule in occupied Europe*, introduzindo a segunda categoria de assassinatos, o *genocídio*, que é o

⁵¹ “Will the twenty-first be diferente? As wars persist, scarcity continues to take its mammoth toll, and human misery – so graphically written on the faces of refugee children – rages unabated in a world burgeoning population pressures and widening gaps between the rich and poor, people have few reasons to take comfort, especially if one cannot escape the conviction that such waste is wrong. If the twenty-first century is to be less deadly than the twentieth, human thought and action will have to change in remarkable ways to become less complacent and indifferente, more caring and compassionate. Senses of justice will have to become more acute, their appreciation for the interrelatedness and the preciousness of life much deeper”.

⁵² Há referências de que o termo surgiu antes com Theodoro Abel, mas nenhuma referência bibliográfica confirma o fato e nem se sabe qual o sentido primeiro do termo.

⁵³ “the murder of any person or people by a government”.

extermínio, parcial ou total, de uma comunidade, de grupo étnico ou religioso. O genocídio emblemático do século XX foi o Holocausto, como se afirmou anteriormente. Há, ainda, a ser considerado um novo tipo de mal que está manchando a história da humanidade no século atual, ao qual pode ser denominado como *xenocídio*, que é o abandono de imigrantes e refugiados, oriundos do norte da África, do sul do Sahara e do Oriente Médio, à própria sorte, seja na travessia dos oceanos, seja nos campos de refugiados ou nos países de origem onde são massacrados por grupos de extermínio, por guerras civis, por regimes ditatoriais ou por milícias. O *xenocídio*⁵⁴ compreende a indiferença em relação aos abusos e violências de toda a sorte cometidos contra crianças, mulheres, idosos e homens, que fogem das guerras e da fome que abalam as estruturas sociais de seus países de origem. Esses seres humanos têm sido tratados, de uma maneira geral, com rejeição, com ódio xenofóbico e, sobretudo, com indiferença moral. Regra geral, são os países colonizadores no período do humanismo-renascimento e no período do neocolonialismo, do século XIX, que têm sido o ponto de chegada e de interesse dos imigrantes. Muitos desses países, como a França, a Alemanha, os Estados Unidos, entre outros, participaram com subsídios para os exércitos de milícias e terroristas⁵⁵. No *xenocídio*, ocorre uma composição letal entre a indiferença ao sofrimento do outro com o medo da perda de identidade nacional e de qualidade de vida por parte dos nativos dos países visados pelos imigrantes, daí a especificidade do *xenocídio*, trata-se de uma violência racista. Soma-se a essas características aquela de defesa contra o terrorismo, que é também uma forma de *xenocídio*. As três categorias de mal, *democídio*, *genocídio* e *xenocídio*, fazem parte da tipificação geral do mal horrendo, que é uma designação contemporânea.

De uma maneira geral, o *horrendum malum*, segundo Marilyn Adams, é “a participação na qual (ou seja, o fazer ou sofrer) constitui uma razão *prima facie* para duvidar se a vida do participante poderia (dada a sua inclusão nele) ser um grande bem para ele/ela em geral (ADAMS, 1999, p. 26)⁵⁶”. Grosso modo, o mal horrendo coloca em questão o valor da própria vida e essa seria uma diferença crucial para estabelecer um nível de hierarquia entre os tipos de mal sofrido. Há males sofridos que desnorteiam, afligem, ferem, mas nem por isso revogam o desejo de viver. Dentre os tipos de mal horrendo, Adams cita o estupro de uma mulher que, após ser violentada, tem seus braços amputados; a tortura psicológica, cujo

⁵⁴ A autora da tese não encontrou referências bibliográficas tratando do termo, mas considerando as características do *democídio* e do *genocídio* e a especificidade desse novo tipo de crime, toma a liberdade de propor essa nova configuração de mal.

⁵⁵ <https://actualidad.rt.com/opinion/osuna/view/128555-hay-detras-boko-haram-propaganda-mediatica>

⁵⁶ “the participation in which (that is, the doing or suffering of which) constitutes *prima facie* reason to doubt whether the participant’s life could (given their inclusion in it) be a great good to him/her on the whole.”

objetivo é a desintegração da personalidade; a traição das pessoas em que mais se confia; os abusos tais como os descritos por Ivan Karamazov, do romance de Dostoievski; a pornografia infantil; o incesto parental; a morte lenta por inanição; e a explosão de bombas nucleares sobre áreas povoadas. Acrescentam-se a esses, como se viu acima, o *democídio*, o *genocídio* e o *xenocídio*.

As teodiceias contemporâneas

Como se pode observar, na trajetória dos discursos a propósito do *problema do mal*, passou-se de uma perspectiva de reflexão mais de caráter *a priori*, que indagava sobre a origem do mal, a uma reflexão mais local, mais particular, de caráter *a posteriori*. A inversão imposta pela modernidade, pelas transformações históricas, econômicas e sociais, mudou o foco do *problema*, anteriormente se perguntava “de onde vem o mal”, a partir do século XIX, intensificado nos séculos posteriores, passou-se a perguntar “o que fazer com o mal”? Ainda nessa mesma perspectiva, Rowe defende que os argumentos locais do mal são mais coerentes, apelam para os males particulares, os probatórios, considerados por muitos autores (James Sennett [1993] e Terry Christlieb [1992]) como fortes e incontestáveis. Rowe elaborou o que considera um argumento pautado em “intenso sofrimento humano e animal, por exemplo, ocorre diariamente e em grande plenitude em nosso mundo, tal sofrimento intenso é um caso claro de mal” (ROWE, 1979, p. 335)⁵⁷. O argumento de Rowe tem três tópicos: (i) Há casos de sofrimento intenso que um ser onipotente e onisciente poderia ter evitado sem perder, assim, um bem maior ou permitir algum mal igualmente ruim ou pior; (ii) Este Ser plenamente bom impediria a ocorrência de qualquer sofrimento intenso, a menos que Ele não pudesse fazê-lo sem perder, assim, um bem maior ou permitir algum mal igualmente ruim ou pior; (iii) Em conclusão, este Ser onipotente, onisciente e plenamente bom, não existe. Os dois casos apresentados por Rowe, para atestar seus argumentos, são os seguintes:

E1: o caso de Bambi

Em alguma floresta distante o relâmpago golpeia uma árvore morta, tendo por resultado um incêndio na floresta. No fogo, uma corça fica presa, horrivelmente queimada, e repousa em terrível agonia por vários dias antes que a morte alivie seu sofrimento (ROWE, 1979, p. 337).

E2: o caso de Sue

⁵⁷ “intense human and animal suffering, for, example, occurs daily and in great plenitude in our world, such intense suffering is a clear case of evil”.

Este é um evento real em que uma menina de cinco anos de idade em Flint, Michigan foi severamente espancada, estuprada e estrangulada até a morte próximo do dia de Ano Novo em 1986. O caso foi introduzido por Bruce Russell, cujo relato, desenhado a partir de um relatório no *Jornal Detroit Free* de 3 de janeiro de 1986, aconteceu da seguinte forma: A mãe da menina estava morando com seu namorado, outro homem que estava desempregado, seus dois filhos, e seu bebê de 9 meses de idade, filho do namorado. Na véspera de Ano Novo todos os três adultos estavam bebendo em um bar perto da casa da mulher. O namorado estava tomando drogas e bebendo pesadamente. Ele foi convidado a deixar o bar às 20:00. Depois de várias reaparições, ele finalmente foi afastado definitivamente às 21h30. A mulher e o desempregado permaneceram no bar até as 2:00 da manhã, hora em que a mulher foi para casa e o homem foi para uma festa na casa de um vizinho. Talvez por ciúme, o namorado atacou a mulher quando ela entrou na casa. Seu irmão estava lá e entrou em luta, batendo no namorado que desmaiou e caiu sobre uma mesa quando o irmão deixou. Mais tarde, o namorado atacou a mulher novamente, e desta vez ela o nocauteou. Depois de verificar as crianças, ela foi para a cama. Mais tarde, a menina de 5 anos da mulher desceu as escadas para ir ao banheiro. O homem desempregado havia retornado da festa às 3:45 da manhã e encontrou a menina de 5 anos de idade morta. Ela tinha sido estuprada, severamente espancada em várias partes de seu corpo e estrangulada até a morte pelo namorado (ROWE *apud* TRAKAKIS, 2005)⁵⁸.

Os ateístas têm razão quanto ao impacto que fatos como esses surtem em uma reflexão sobre o *problema do mal*, eles têm a força de aniquilar a confiança, a crença. Mas há uma diferença significativa nos dois casos, o primeiro produz consternação e impotência, a morte accidental de um ser inocente, o segundo provoca indignação, revolta e falta de fé na humanidade, o assassinato violento de uma criança indefesa. O primeiro caso, que pode ser considerado um mal natural, coloca em evidência uma impotência do ser humano no controle da natureza, quando, historicamente, o que vem ocorrendo é um desejo humano inegável de controle de todas as dimensões da existência. Neste sentido, o primeiro caso equilibra a

⁵⁸ **E1: the case of Bambi**

“In some distant forest lightning strikes a dead tree, resulting in a forest fire. In the fire a fawn is trapped, horribly burned, and lies in terrible agony for several days before death relieves its suffering” (Rowe 1979: 337).

E2: the case of Sue

This is an actual event in which a five-year-old girl in Flint, Michigan was severely beaten, raped and then strangled to death early on New Year’s Day in 1986. The case was introduced by Bruce Russell, whose account of it, drawn from a report in the *Detroit Free Press* of January 3 1986, runs as follows: The girl’s mother was living with her boyfriend, another man who was unemployed, her two children, and her 9-month old infant fathered by the boyfriend. On New Year’s Eve all three adults were drinking at a bar near the woman’s home. The boyfriend had been taking drugs and drinking heavily. He was asked to leave the bar at 8:00 p.m. After several reappearances he finally stayed away for good at about 9:30 p.m. The woman and the unemployed man remained at the bar until 2:00 a.m. at which time the woman went home and the man to a party at a neighbor’s home. Perhaps out of jealousy, the boyfriend attacked the woman when she walked into the house. Her brother was there and broke up the fight by hitting the boyfriend who was passed out and slumped over a table when the brother left. Later the boyfriend attacked the woman again, and this time she knocked him unconscious. After checking the children, she went to bed. Later the woman’s 5-year old girl went downstairs to go to the bathroom. The unemployed man returned from the party at 3:45 a.m. and found the 5-year old dead. She had been raped, severely beaten over most of her body and strangled to death by the boyfriend”.

balança ao mostrar que, mesmo que aparentemente perverso, o imponderável tem que ser considerado na trajetória da humanidade e da natureza. Contudo, o reconhecimento do imponderável não é uma prova, menos ainda uma prova cabal, da inexistência de Deus. O segundo caso, que é um tipo de mal moral, chama a atenção para a capacidade de perversão da humanidade. Não há justificativa para a desproporção da violência, nem o entorpecimento da consciência provocado pelas drogas e pelo álcool, nem o desejo de vingança contra a mãe e o cunhado, não há argumentos que justifiquem a violência exorbitante contra uma criança. Este mal, este ato absurdo, é totalmente imputável ao agente. Apesar de aniquilar a esperança de que uma máxima, que se orientasse pelo respeito à representação da lei moral, fosse suficiente para impedir que um agente moral cometesse tal atrocidade, este fato, igualmente, não prova a inexistência de Deus.

O próprio Rowe conclui, após fazer vários exercícios discursivos sobre probabilidade e improbabilidade, que não houve quem provasse a incoerência da coexistência de Deus e do mal. Rowe considera que “a forma lógica do problema do mal não é um grande obstáculo para o teísmo. Ninguém conseguiu estabelecer a tese central deste problema, de que 1 e 2 são logicamente inconsistentes entre si, através de um argumento convincente” (*apud* MIRANDA, 2013, p. 121). Rowe também admite que a defesa do livre-arbítrio, realizada por Alvin Plantinga, refutou efetivamente o argumento lógico do mal, o que promoveu um abandono do desenvolvimento ateuista da análise de argumentos lógicos do mal e a concentração em argumentos evidencialistas. Este tipo de argumento baseia-se na gratuidade óbvia de muitos males particulares. Certos males horrendos decorrem de más escolhas humanas, mas nem todos. Inwagen reconhece que a maneira de responder ao argumento do mal local é diferente da maneira de responder ao mal global, e propõe uma reflexão que considera “lógica”. O fato de que há, sem contestação, muitos males horrendos no mundo não significa que Deus não existe, e Inwagen considera que este argumento é válido também para o sofrimento atroz de animais, como o exemplo dado por Rowe. Para Inwagen, Deus não pode retirar do mundo todo o mal, pois isso invalidaria seu plano de reunir com ele suas criaturas. Sendo assim, Ele impede alguns males horrendos de ocorrer e permite que outros aconteçam e a linha divisória que Deus traça, na escolha que faz, é, segundo Inwagen, arbitrária:

Ele teve que desenhar uma linha arbitrária, e Ele a desenhou. E isso é tudo que há para ser dito. Isso, é claro, é o frio conforto para a vítima. Ou, como estamos apenas contando uma história, seria melhor dizer: se essa história fosse verdadeira e se soubesse que era verdade, saber a verdade seria um consolo frio para a vítima. Mas o propósito da história

não é consolar ninguém. Não é dar um exemplo de uma história possível que consola alguém se fosse verdade na que a pessoa sabia que era verdade (INWAGEN, 2006, p. 108)⁵⁹.

Ainda no que diz respeito à análise das justificativas contemporâneas sobre o *problema do mal*, é preciso considerar a reflexão de John Hick, que, mesmo admitindo que não há maneira legítima, que satisfaça a mente e a consciência, de responder ao problema do mal colocado pelos ateístas, ele considera que é compreensivo que o homem crie suas próprias tentativas para justificar a coexistência de Deus e do mal. Ao analisar essas justificativas é possível, segundo Hick, definir quais são mais ou menos adequadas, além disso, algumas justificativas lançam luz sobre o tema e estabelecem novos critérios. A obra de Hick, que responde ao problema do mal – *Evil and the God of love* – não por acaso tem neste título a indicação de sua justificativa. Hick defende que, tendo em vista que o propósito divino da criação é manifestar a bondade de Deus, essa manifestação ocorreria mais efetivamente em um mundo variado, com diferentes tipos de existência. Nesta proposta da teodiceia hickiana, é evidente a influência de Leibniz; o filósofo inglês assume a ideia de que Deus escolheu o melhor dos mundos possíveis, após analisar a efetividade de cada sequência de série possível: “Cada um constituiu uma história possível completa desde a criação em diante, e cada um formou um todo sistemático tal que alterar a menor característica dele seria mudá-lo em um universo diferente” (HICK, 2010, p. 155)⁶⁰.

Hick afirma que a teodiceia leibniziana, analisada com parâmetros filosóficos contemporâneos, pode ser ressignificada à medida que se estabelece a diferença entre os animais e os seres humanos, entendendo estes dotados de responsabilidade e liberdade moral. Nessa perspectiva, o homem, criatura finita, ainda está em processo de aperfeiçoamento: “Ele está apenas no início de um processo de crescimento e desenvolvimento na providência contínua de Deus, que deve culminar na ‘semelhança’ finita de Deus” (HICK, 2010, p. 212)⁶¹. Hick, leitor da tradição, irá encontrar um paradigma para a elaboração de sua teodiceia, naquela de Irineu, bispo de Lyon. A teodiceia de Irineu e a de Hick configuram, portanto, o gênero de teodiceia de formação da alma [*soul-making*]. Hick adota, assim, uma abordagem evolutiva que etende a presença do mal no mundo como uma necessidade para a educação e

⁵⁹ “He had to draw an arbitrary line, and He drew it. And that’s all there is to be Said. This, of course, is cold comfort to the victim. Or, since we are merely telling a story, it would be better to say: if this story were true, and known to be true, knowing its truth would be cold comfort to the victim. But the purpose of the story is not to comfort anyone. It is not to give an example of a possible story that would comfort anyone if it were true and that person knew it to be true”.

⁶⁰ “Each constituted a complete possible history from creation onwards, and each formed a systematic whole such that to alter the least feature of it would be to change it into a different universe”.

⁶¹ “He is only at the beginning of a process of growth and development in God’s continuing providence, which is to culminate in the finite ‘likeness’ of God”.

desenvolvimento moral da humanidade. Diferentemente da interpretação regressiva agostiniana, que se volta para a perfeição humana perdida, a perspectiva progressiva hickiana tem o olhar voltado para o futuro da humanidade:

E em vez da visão agostiniana das provações da vida como um castigo divino para o pecado de Adão, Irineu vê o nosso mundo misturado de bem e mal como um ambiente divinamente designado para o desenvolvimento do homem para a perfeição que representa o cumprimento do bom propósito de Deus para ele (HICK, 2010, p. 215)⁶².

Retomando o título da obra, *Evil and the God of love*, a teodiceia proposta por Hick é menos uma justificativa sobre a coexistência de Deus e do mal e mais uma afirmação da aliança de amor feita entre os seres humanos e Deus, na figura de Jesus Cristo. O próprio Hick confirma essa ideia ao afirmar que a escolha pelo modelo de teodiceia irineana é tanto uma forma de recuperar uma tradição como uma indicação do fato significativo de que ao responder ao problema do mal dessa forma recupera-se o mais antigo e mais ecumênico pensamento cristão:

E o clímax desta história bíblica do mal foi a execução de Jesus de Nazaré. Aqui estavam a dor e a destruição violenta, a injustiça grosseira, a aparente derrota dos justos e a morte prematura de um homem ainda jovem. Mas, além disso, para a fé cristã, esta morte foi o assassinato do Messias de Deus, aquele em quem a humanidade deveria ver a mente e o coração de Deus feitos carne. Aqui, então, o problema do mal se eleva ao seu ultimato máximo; pois na sua qualidade este era um mal do que não se pode conceber maior. No entanto, ao longo da história bíblica do mal, incluindo até mesmo este ponto mais escuro, o propósito de Deus do bem estava se movendo visível ou invisivelmente para sua realização distante (HICK, 2010, p. 243)⁶³.

Grosso modo, a teodiceia de formação da alma, de Hick, responde ao argumento do mal global e do mal local. Inicialmente porque justifica a coexistência de Deus e do mal e, por outro lado, figura o sofrimento de Jesus como equivalente e superior a qualquer mal horrendo. Hick, em sua teodiceia, admite não ter respostas lógicas ou racionais para o que denomina os mistérios, como a distribuição desigual do mal. Ele supõe, então, que o próprio mistério da

⁶² “And instead of the Augustinian view of life’s trials as a divine punishment for Adam’s sin, Irenaeus sees our world of mingled good and evil as a divinely appointed environment for man’s development towards the perfection that represents the fulfilment of God’s good purpose for him”.

⁶³ “And the clímax of this biblical history of evil was the execution of Jesus of Nazareth. Here were pain and violent destruction, gross injustice, the apparent defeat of the righteous, and the premature death of a still-young man. But further, for Christian faith, this death was the slaying of God’s Messiah, the one in whom mankind was to see the mind and heart of God made flesh. Here, then, the problem of evil rises to its ultimate maximum; for in its quality this was an evil than which no greater can be conceived. And yet throughout the biblical history of evil, including even this darkest point, God’s purpose of good was moving visibly or invisibly towards its far-distant fulfilment”.

vida seja um aspecto significativo da esfera da formação da alma. Esta não-explicação de Hick insere-o na mesma tradição de Aristóteles da compreensão trágica da existência humana, que evoca o *pathos* da tragédia como um ponto de partida do desejo da felicidade em detrimento, e por causa, do sofrimento: “Deve ser aparentemente imerecido, inútil e incapaz de ser moralmente racionalizado. Pois é precisamente esta característica do nosso lote humano comum que cria simpatia entre o homem e o homem, e evoca a bondade altruísta e a boa vontade que estão entre os mais altos valores da vida pessoal” (HICK, 2010, p. 334-335)⁶⁴.

Hick observa que a formação da alma está atrelada à construção da bondade humana, que pode ser observada pelas narrativas pessoais de esforço moral, por isso ela tem uma função teleológica. O processo de aperfeiçoamento humano não é, portanto, uma evolução natural, trata-se do exercício da liberdade individual. O desenvolvimento processual do ser humano representa uma saga, uma odisseia composta por muitas e pequenas narrativas biográficas: “Não há dúvida de um desenvolvimento na situação ética do homem de geração em geração através da construção de escolhas individuais em instituições públicas, mas isso envolve uma acumulação de mal, bem como de bem” (HICK, 2010, p. 256)⁶⁵. Hick aponta que aquilo que Kant chama de *vontade boa* é a escolha da ação boa em obediência à representação da lei moral, que faz mais sentido em um sistema de formação de alma e não em um sistema punitivo, no qual a boa ação encontra a felicidade e a má ação encontra a punição:

Pois, embora a possibilidade da Boa Vontade de modo algum impede que a ação correta, de fato, eventualmente conduza à felicidade e a ação errada à miséria, impede este acontecimento imediatamente, instantanea e manifestamente aquela virtude não pode ser separada em experiência e pensamento de sua recompensa, ou do vício de sua punição (HICK, 2010, p. 335)⁶⁶.

O retorno da noção de *vontade boa* implica a reflexão sobre a ação e a liberdade, o que força, igualmente, uma reflexão sobre o livre arbítrio. Quem se encarregou de defender o livre arbítrio, na contemporaneidade, foi Alvin Plantinga, que, como se viu anteriormente,

⁶⁴ “It must be apparently unmerited, pointless, and incapable of being morally rationalized. For it is precisely this feature of our common human lot that creates sympathy between man and man and evokes unselfish kindness and goodwill which are among the highest values of personal life”.

⁶⁵ “There is no doubt a development in man’s ethical situation from generation to generation through the building of individual choices into public institutions, but this involves an accumulation of evil as well as of good”

⁶⁶ “For whilst the possibility of the good Will by no means precludes that right action shall in fact eventually lead to happiness, and wrong action to misery, it does preclude this happening so certainly, instantly, and manifestly that virtue cannot be separated in experience and thought from its reward, or vice from its punishment”.

prefere a noção de *defesa* em detrimento de *teodiceia*. No que diz respeito à defesa, o trabalho de Alvin Plantinga tem sido tradicionalmente considerado como o exemplo paradigmático de tal empresa. Alguns pensadores consideram que foi a bem-sucedida defesa do livre arbítrio de Plantinga que provocou certo abandono do argumento lógico do mal, e voltou o foco para os argumentos evidencialistas. Inicialmente proposto em artigo de 1965 e, dois anos depois, no livro *God and other Minds*, a versão mais elaborada de sua defesa se encontra no capítulo nove do seu livro *The Nature of Necessity*, de 1974. Pode-se dizer que a defesa de Plantinga responde ao *problema do mal* moral, pois parte do pressuposto de que o mal, que seres dotados de livre arbítrio cometem, está além do controle de Deus. O que significa afirmar que Deus não teria como ter criado um universo com agentes morais livres, capazes de realizar por vontade o bem, sem ter a possibilidade de realizar, por vontade livre, o mal. Assim sendo, para Plantinga, há um mundo possível no qual Deus existe e é onipotente, onisciente e completamente bom e, por outro lado, o mal existe neste mundo possível. A liberdade para agir de acordo com a vontade tem que levar em conta que o agente pode realizar determinada ação e também é livre para não a realizar. Junta-se a essa ideia de liberdade aquela de ação moralmente significativa:

Se eu te conheço bem, eu posso ser capaz de prever que ação você tomará em resposta a um certo conjunto de condições; não se segue que você não é livre com respeito a essa ação. Em segundo lugar, direi que uma ação é moralmente significativa, para uma determinada pessoa, se seria errado para ela executar a ação, mas tivesse o direito de se abster ou *vice-versa*. Manter uma promessa, por exemplo, normalmente seria moralmente significativo para uma pessoa, como se recusasse a indução no exército. Por outro lado, ter *Cheerios* para o café da manhã (em vez de *Wheaties*) normalmente não seria moralmente significativo. Além disso, suponha que digamos que uma pessoa é significativamente livre, em uma determinada ocasião, se ela é então livre com relação a uma ação moralmente significativa (PLANTINGA, 2002, p. 30)⁶⁷.

Ação moralmente significativa é uma ação cuja decisão em executá-la exige reflexão quanto às consequências deste ato. Para Plantinga, se Deus criasse criaturas livres, mas determinasse que elas agiriam somente de forma correta, elas não seriam significativamente livres. O que equivale a dizer que, para que haja criaturas capazes de realizar o bem moral

⁶⁷ “If I know you well, I may be able to predict what action you will take in response to a certain set of conditions; it does not follow that you are not free with respect to that action. Secondly, I shall say that an action is morally significant, for a given person, if it would be wrong for him to perform the action but right to refrain or *vice versa*. Keeping a promise, for example, would ordinarily be morally significant for a person, as would refusing induction into the army. On the other hand, having Cheerios for breakfast (instead of Wheaties) would not normally be morally significant. Further, suppose we say that a person is significantly free, on a given occasion, if he is then free with respect to a morally significant action”.

elas também podem ser capazes de fazer o mal moral, são livres para fazer a escolha e a ação. Sendo assim, Deus cria seres livres, mas ocorre que alguns erram no exercício dessa liberdade. Entretanto, o “fato de estas criaturas livres, algumas vezes, errarem não depõe nem contra a onipotência de Deus, nem contra sua bondade; Ele, pois, somente poderia impedir a ocorrência do mal moral, eliminando a possibilidade do bem moral” (PLANTINGA, 2002, p. 30)⁶⁸. Aqueles que são contra essa *defesa* alegam que se Deus é onipotente, ele poderia ter criado um mundo contendo criaturas significativamente livres que sempre fazem o que é correto, e não há nenhuma incoerência nesta afirmação. Contudo, de acordo com Plantinga, Deus considerou ser bom criar pessoas livres cujas atividades não fossem causamente determinadas, criaturas que, como Deus, fossem fontes de atividade criadora:

A liberdade de tais criaturas não será limitada por leis causais e condições antecedentes. Eles não serão livres para fazer qualquer coisa; mesmo se eu sou livre, não sou livre para correr uma milha em dois minutos. Claro que minha liberdade também é reforçada por leis causais; é somente em virtude de tais leis que sou livre para construir uma casa ou andar sobre a superfície da terra. Mas se eu sou livre em relação a uma ação A, então as leis causais e condições antecedentes não determinam nem que eu realize A, nem que eu me abstenha. De modo mais amplo, se eu sou livre com relação a uma ação A, então Deus não causa ou faz com que seja o caso nem que eu realize, nem que eu me abstenha dessa ação (PLANTINGA, 1974, p. 171).

Deus não limita a liberdade de ação moralmente significativa nem por meio das leis por Ele estabelecidas, nem por intervenção direta, nem por qualquer outro modo. O foco da *defesa* do livre arbítrio é que Deus não poderia ter criado um mundo contendo bem moral sem também criar um mundo contendo mal moral. É preciso esclarecer que liberdade significativa, para Plantinga, não implica em fazer algo errado, mas ter a liberdade de escolha, de exercício da vontade livre. Apesar disso, Plantinga reconhece que sua defesa do livre arbítrio pode ser contestada:

Deus poderia ter criado um mundo contendo bem moral sem criar um mundo contendo mal moral. Deus poderia ter criado outras pessoas. Em vez de nos criar, ele poderia ter criado um mundo contendo pessoas completamente corretas, mas não contendo nenhum de nós. E, talvez, se Ele tivesse feito isso, teria criado um mundo contendo bem moral, mas nenhum mal moral. Talvez sim. Mas, novamente, talvez não (PLANTINGA, 1974, p. 187)⁶⁹.

⁶⁸ “fact that free creatures sometimes go wrong, however, counts neither against God's omnipotence nor against his goodness; for He could have forestalled the occurrence of moral evil only by removing the possibility of moral good”.

⁶⁹ “God could not have created a world containing moral good without creating one containing moral evil. God could have create other people. Instead of creating us, he could have created a world containing people all right,

Para Plantinga, a criação de um mundo contendo bem moral foi um projeto cooperativo, que requer a participação voluntária de criaturas significativamente livres. A criação desse mundo não competia somente a Deus, mas dependia, igualmente, do que as criaturas significativamente livres fariam neste mundo. A intencionalidade de Deus em produzir o bem moral o fez criar criaturas significativamente livres e contar com elas, com a cooperação delas. De fato, o mundo contém uma grande quantidade de mal moral, Plantinga o reconhece, e, ao que tudo indica, a existência de Deus é compatível com algum mal.

Plantinga aborda, também, a questão do mal natural, que o ateu argumentaria que Deus pode ter criado um mundo que garantisse a ação moral significativa, mas isso não justifica a ocorrência de um mal que não pode ser atribuído à ação humana. Para essa categoria de mal, Plantinga apresenta uma perspectiva insólita, porém, possível. De acordo com ele, o mal natural possivelmente é causado pela ação de seres significativamente livres, mas não humanos: “o mal natural significativamente se assemelha ao mal moral, no sentido de que, assim como o mal moral, ele é o resultado da atividade de pessoas significativamente livres” (PLANTINGA, 1974, p. 193)⁷⁰.

A perspectiva da *defesa* do livre arbítrio, seja ele a liberdade moralmente significativa de ser humanos ou de não humanos, aponta para a necessidade de Deus em respeitar essa liberdade; mais que isso, de contar com o seu efetivo exercício para a configuração do mundo. Essa *defesa* encontra a rejeição de John Roth⁷¹, que propõe protestar contra filósofos e teólogos que não levam a sério, suficientemente, a particularidade histórica do mal, mesmo quando abordam o mal horrendo. A reflexão de Roth se insere em uma linhagem de pensamento⁷² que se recusa a justificar a coexistência de Deus e do mal, assim, ele se propõe a realizar uma *teodiceia de protesto*, que coloca em destaque a soberania de Deus. De acordo com Roth, o mal é uma manifestação de poder, uma exibição de poder, que

but not containing any of us. And perhaps if he had done that, he could have created a world containing moral good but no moral evil. Perhaps. But then again, perhaps not”.

⁷⁰ “then natural evil significantly resembles moral evil in that, like the latter, it is the result of the activity of significantly free persons”.

⁷¹ No ensaio “A Theodicy of Protest”, publicado na coletânea *Encountering evil: live options in theodicy*.

⁷² A inspiração de seu protesto vem, em especial, de outras duas obras: *Facing the abusing God: a theology of protest* (1993), de autoria do teólogo judeu, estudioso do holocausto, David R. Blumenthal; e a coletânea (*God*) *After Auschwitz: Tradition and Change in Post-holocaust jewish thought*, organizada por outro estudioso judeu, Zachary Braiterman, cujo livro inclui três significantes interpretações teológicas do pós-holocausto, de Richard Rubenstein, Eliezer Berkovits e Emil Fackenheim. De acordo com Blumenthal, mesmo admitindo a coexistência de Deus e do mal, enfrentar o *problema do mal* permitirá ao ser humano manter a integridade, mas deixa uma lacuna não reconciliada com Deus: “These steps alone will enable us to have Faith in God in a post-Holocaust, abuse-sensitive world. Unity and reconciliation are no longer the goal; rather, we seek a dialogue that affirms our difference and our justness, together with our relatedness to God” (BLUMENTHAL *apud* ROTH, 2001, p. 3). Já, no caso da coletânea de Braiterman, trata-se de reflexões que foram denominadas de *antiteodiceias*, uma vez que figuram “refusing to justify, explain, or accept... the relationship that subsists between God (or some other form of ultimate reality), evil, and suffering” (BRAITERMAN *apud* ROTH, 2001, p. 4).

desperdiça a vida humana. Desde a *Gênesis*, a perspectiva que se tem da criação é positiva, o mundo é bom, a vida é boa; pergunta-se pelo mal quando essa certeza de que a vida “vale a pena ser vivida” entra em crise, é ameaçada:

Nós não habitamos um mundo perfeito, mas tampouco é este o pior que poderia ser. Portanto, questões sobre o significado da história e o destino avultam. Uma maneira de resumir essas questões é perguntar: se a criação é boa, e ainda assim a história é em grande parte um abatedouro⁷³, o quanto as decisões de Deus são de tipo “custo-benefício”? (ROTH, 2001, p. 7)⁷⁴.

De acordo com Roth, considerando que tanto judeus como cristãos afirmam que a história deve ser contada na perspectiva da criação, percebe-se que os propósitos de Deus, provavelmente, dizem respeito ao devir. Nesse sentido, a história e os propósitos de Deus estão interconectados, o que justifica a busca pelo entendimento desses propósitos com os sacrifícios que eles exigem, com as decisões de custo-benefício realizadas por Deus. Ao se considerar essa relação, percebe-se que ela está diretamente ligada à noção de liberdade: “a questão de se Deus estava obrigado a perseguir apenas esses fins particulares, com suas exatas e horrendas consequências históricas, certamente questiona a liberdade - divina e humana - assim central para os registros bíblicos” (ROTH, 2001, p. 8)⁷⁵. Se os propósitos de Deus permitem múltiplos caminhos, a quantidade de vítimas, o abatedouro que sustenta a história e garante o devir, é resultado da escolha livre de Deus;

não importa como a encruzilhada é apreendida, quaisquer maneiras pelas quais Deus poderia racionalmente justificar sua economia como puramente custo-benefício na busca de bondade que podemos apreciar... bem, essas formas estão além do imaginar. Esse resultado testifica que tal Deus desperdiçador não pode ser totalmente benevolente. A própria história é a acusação de Deus (ROTH, 2001, p. 7)⁷⁶.

Se a liberdade de escolha de Deus tem esse peso, com a liberdade humana não seria diferente, por isso, para Roth, usar a liberdade como *defesa*, como justificativa para os desígnios de Deus, é um equívoco, pois toma a liberdade como um dom, um presente de

⁷³ Roth afirma que sua linha de raciocínio para formular a *teodiceia de protesto* segue a afirmação de Hegel: a história é “o abatedouro no qual a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos foram sacrificadas”.

⁷⁴ “We do not inhabit a perfect world, but neither is this one the worst that might be. Therefore, questions about history’s meaning and destiny loom large. One way to summarize those questions is to ask: if creation is good, and yet history is largely a slaughter-bench, how ‘cost-effective’ are God’s decisions?”

⁷⁵ “the issue of whether God was bound to pursue only those particular purposes, with their exact and horrendous historical consequences, surely calls into question the freedom - divine and human - so central to the biblical records”.

⁷⁶ “no matter what horn of the dilemma is seized, any ways in which God could rationally justify God's economy as purely cost-effective in pursuing goodness that we can appreciate... well, those ways are beyond imagining. This result testifies that such a wasteful God cannot be totally benevolent. History itself is God's indictment”.

Deus. No entanto, para Roth, a liberdade tem uma capacidade destrutiva e, apesar de se apresentar como fruto da bondade divina, ela é, ao contrário, uma maldição. A liberdade é ambígua, ela é demasiada, por um lado, por causa do peso das escolhas, e muito pouca, por outro, porque não dota o agente de condições para evitar o mal que está além de sua liberdade. A liberdade é pouco para que o agente se defenda das forças naturais e também é insuficiente para que ele se proteja e faça escolhas moralmente significativas nas estruturas sociais, que historicamente vêm se mostrando frequentemente aniquiladoras. Além disso, como pontua Roth, a liberdade é dada por Deus precocemente para um agente moral despreparado e infantil:

Temos mais poder e mais liberdade do que é bom para nós. Talvez em algum Eden passado todos os fatores da liberdade estivessem em equilíbrio saudável. Na história atual, no entanto, esse sonho é, na melhor das hipóteses, um mito. A defesa da liberdade para Deus parece cada vez mais uma estratégia do advogado do diabo (ROTH, 2001, p. 10)⁷⁷.

Segundo Roth, a *defesa* tem que se perguntar se os fins justificam os meios, essa é a questão de uma teodiceia de protesto, ela reconhece a onipotência de Deus, mas não reconhece o dom da liberdade, pois “nenhum bem que possa imaginar, na terra ou além, vale a pena a liberdade - enfraquecida e fortalecida - que desperdiça tanta vida” (ROTH, 2001, p. 10-11)⁷⁸. Esta teodiceia aponta para uma questão fundamental, não tanto para resolver o *problema do mal*, mas, sobretudo, para reforçar a noção de desproporção entre a liberdade de ação moralmente significativa e a imputabilidade. Seu objetivo não é negar a existência de Deus, mas problematizar a noção de liberdade como um dom.

Analisando todas as reflexões apresentadas tanto pelas teodiceias tradicionais como pelas contemporâneas, chega-se à mesma conclusão que Plantinga, que nenhum ateuista provou com argumentos a inexistência de Deus, mas que são relevantes e produtivas as análises que se debruçam sobre a inconsistência entre a coexistência de Deus e do mal. A existência de Deus não se exclui pela existência do mal, no entanto, Plantinga concorda que o sofrimento e o infortúnio constituem um problema para a fé, para a esperança do crente na bondade de Deus, mas “tal problema exige um conselho pastoral em vez de um conselho filosófico” (PLANTINGA, 1974, p. 195)⁷⁹.

⁷⁷ “We have more power and more freedom than is good for us. Perhaps in some past Eden all the factors of freedom were in healthy equilibrium. In present history, however, that dream is a myth at best. Freedom's defense for God looks more and more like a ploy by the devil's advocate”.

⁷⁸ “No good that it can envision, on earth or beyond, is worth the freedom - enfeebled and empowered - that wastes so much life”.

⁷⁹ “Such a problem calls for pastoral rather than philosophical counsel”.

A análise comparada das teodiceias de Plantinga e Hick indica duas invariáveis: (i) não existem argumentos comprobatórios que atestem a inexistência de Deus; (ii) apesar de não haver uma explicação comprobatória de Deus, há, em contrapartida, uma funcionalidade teleológica para a ação humana. Para Plantinga, a funcionalidade se encontra na cooperação da ação humana livre significativamente moral para a configuração deste mundo e, para Hick, a funcionalidade é a formação da alma, é a forma de se alcançar a maturidade do ser.

Falta considerar um outro teodiceista contemporâneo que contribuiu significativamente para este debate e que, com sua reflexão sobre o *problema do mal*, amplia o campo de abordagem permitindo que se estenda o diálogo a uma perspectiva metafísica, ontológica e simbólica. Trata-se da reflexão de Peter van Inwagen, que se abordará na sequência.

ENTIDADES FICCIONAIS

A reflexão filosófica a respeito do *problema do mal* apontou, como se viu acima, que os discursos explicativos sobre a existência do mal são sempre imperfeitos e aproximativos. Se, para uma disputa entre teístas e ateístas, essa característica é uma fraqueza, para o diálogo entre as entidades ficcionais e o discurso filosófico, ela é produtiva na configuração da hermenêutica do mal. O próprio Leibniz sinaliza para essa aproximação:

“Nós não nos distrairemos aqui recusando uma opinião tão má e mesmo tão inexplicável e a nossa está estabelecida sobre a natureza dos possíveis, isto é, das coisas que não implicam contradição. Eu não creio que um espinosiano diga que todos os romances que se pode imaginar existam realmente no presente, ou existiram, não se poderia negar que romances como os da senhorita de Scudéry, ou como a Otávia, não sejam possíveis (LEIBNIZ, 2013, p. 261).

O que se propõe discutir neste capítulo é a ontologia das entidades ficcionais, que entende que há, como um ente existente, o mundo possível, tornado sensível, pela ficção. Os mundos possíveis manifestos por um enredo ficcional só representam mundos habitáveis na medida em que tornam seus elementos constitutivos sensíveis, interpretáveis, e isso ocorre quando há, na configuração desses enredos, as dimensões temporais e espaciais, mesmo no sentido negativo, como não(sem)-temporalidade e/ou não(sem)-espacialidade. O mundo ficcional é um mundo habitável porque se encontra entre o plano da experiência e o plano ideal. O que equivale a afirmar, que os mundos habitáveis que os enredos ficcionais dispõem poderiam, na dimensão do possível, representar várias sequências dos mundos possíveis que não foram escolhidas por Deus. As considerações feitas, por Inwagen, para o problema do mal, global e local, culminam na reflexão sobre a história narrada e o fato desta não confortar a vítima. A narrativa ficcional é uma história que não conforta, não julga, mas permite a reflexão sobre, em uma categoria especial, diferente daquela proposta por uma história heurística ou por uma história verídica. São narrativas cujo *locus* é o entre-lugar estético; sua função não é política, não é medicinal, mesmo que ela traga algum conforto neste domínio, mas ela é aquela que permite o distanciamento necessário para que a vítima se veja como outro. Se ver *em*, se ver *como*, se ver *com* insere a reflexão sobre o mal no domínio da ética. Na certeza de que o discurso ficcional, assim como o discurso sobre as entidades ficcionais têm relevância para a reflexão sobre o mal, este capítulo irá apresentar e propor a aproximação entre as reflexões de Peter van Inwagen, Amie L. Thomasson e Suzi Frankl Sperber.

Compromisso ontológico

Para Inwagen, os argumentos locais do mal, tais como os exemplos analisados por Rowe⁸⁰, não têm, simplesmente, a função de reforçar ou complementar o argumento global do mal. O *problema do mal* global é tratado, por Inwagen, como um problema filosófico, que, comparando-se aos argumentos científicos, tentam invalidar a legitimidade da teologia natural. No entanto, o problema do mal busca uma definição, o que está na contramão da reflexão filosófica, que não se pauta por sentidos definitivos. No entendimento de Inwagen, o mal não pode ser reduzido a uma definição, ou a uma explicação, ele cumpre um papel que, devido sua natureza, é essencialmente filosófico, o da irredutibilidade ao conceito e, por extensão, o de propulsor do pensar: “O mal ameaça o significado. O mal ameaça nossa capacidade de considerar o mundo em que nos encontramos compreensíveis” (INWAGEN, 2006, p. 15)⁸¹. Inwagen considera a abordagem filosófica do problema do mal um fracasso.

Como eu disse, vou tentar convencê-lo como o argumento do mal falha por este padrão. Há certamente argumentos bem-sucedidos, tanto na vida cotidiana como nas ciências. Mas há algum argumento filosófico bem-sucedido? Não conheço nenhum. [...] Agora, se é verdade que nenhum argumento filosófico para qualquer conclusão substantiva é bem-sucedido no sentido que eu propus, segue-se imediatamente que o argumento do mal não é um sucesso nesse sentido - dado, de qualquer modo, duas premissas que eu não acho que alguém iria negar: que o argumento do mal é um argumento filosófico e que a não-existência de Deus é uma tese filosófica substantiva. Se pensarmos no que acabei de dizer como argumento para a conclusão de que o argumento do mal é (no meu sentido) um fracasso, eu não acho que seja um mau argumento (INWAGEN, 2006, p. 53)⁸².

Na percepção de Inwagen, o termo *defesa* surgiu para dar uma resposta ao *problema lógico do mal*, nesse sentido, uma *defesa* é uma história, segundo a qual, em um dado mundo há a coexistência de Deus e do mal, o que é possível em um sentido amplamente lógico: “uma defesa é uma história segundo a qual Deus e o sofrimento do tipo contido no mundo real existem e que é tal que (dada a existência De Deus) não há razão para pensar que ela é falsa,

⁸⁰ O caso da corsa e da pequena Sue.

⁸¹ “Evil threatens meaning. Evil threatens ours ability to regard the world in which we find ourselves as comprehensible”.

⁸² “As I have said, I am going to try to convince you that the argument from evil as failure by this standard. There are certainly successful arguments, both in everyday life and in the sciences. But are there any successful philosophical arguments? I know of none. [...] Now if it is indeed true that no philosophical argument for any substantive conclusion is successful in the sense that I have proposed, it immediately follows that the argument from evil is not a success in that sense - given, at any rate, two premises that I don’t think anyone would deny: that the argument from evil is a philosophical argument and that the non-existence of God is a substantive philosophical thesis. If we think of what I have just said as an argument for the conclusion that the argument from evil is (in my sense) a failure, I don’t think it’s a bad argument”.

uma história que não é surpreendente na hipótese de que Deus existe” (INWAGEN, 1991, p. 141)⁸³. Em regra geral, uma defesa é uma história que explica os sofrimentos do mundo e o resultado que se busca obter ao se *dar uma defesa* como resposta ao *problema do mal* é contrapor com a dúvida os argumentos lógicos e evidenciais do mal. Uma história bem narrada, que confere coerência e coesão ao fato de Deus existir e, apesar disso, também existir o mal cumpre o benefício da dúvida. Essa história será reforçada se o defensor produzir muitas histórias que são variantes triviais umas das outras, mas que sejam diferentes.

Inwagen se propõe a elaborar uma história dessa natureza, e, metodologicamente, entende que um teísta não deveria assumir que existe uma única razão, ou um conjunto de razões que justifiquem os sofrimentos, nem assumir, por Deus, as razões pelas quais permite o sofrimento das criaturas não-rationais igualando-os às razões pelas quais Ele permite o sofrimento dos seres humanos. Nesse sentido, Inwagen oferecerá uma defesa separando os argumentos do sofrimento das *bestas* do sofrimento dos seres racionais⁸⁴:

Esta “separação de casos” não me parece um procedimento arbitrário. Os seres humanos são radicalmente diferentes de todos os outros animais, e uma defesa “total” que explicasse os sofrimentos dos animais de uma maneira e os sofrimentos dos seres humanos de uma maneira radicalmente diferente não seria implausível por esse motivo. Embora não seja estritamente nosso propósito, vou ressaltar que isso está de acordo com a visão cristã mais usual do sofrimento. Tipicamente, os cristãos têm sustentado que o sofrimento humano não é uma parte do plano de Deus para o mundo, mas existe apenas porque esse plano tem ido mal (INWAGEN, 1991, p.142-143)⁸⁵.

Inwagen propõe a história de um mundo massivamente irregular, ou seja, um mundo onde as leis da natureza falham de alguma maneira maciça, que seria criado por Deus como uma utopia hedônica. Neste mundo, os cervos são salvos por anjos, quando estão em perigo de serem queimados vivos; os parasitas e microrganismos prejudiciais são dissolvidos,

⁸³ “a defense is a story according to which God and suffering of the sort contained in the actual world both exist, and which is such that (given the existence of God) there is no reason to think that it is false, a story that is not surprising on the hypothesis that God exists”.

⁸⁴ Inwagen faz essa opção apesar de reconhecer que, na Bíblia, há episódios em que estes sofrimentos se apresentam interligados: “Thou makest darkness that it may be night; wherein all the beasts of the forest do move. The lions, roaring after their prey, do seek their meat from God. The sun ariseth, and they get them away together, and lay them down in their dens. (Ps. 104: 20-22). This and many other Biblical texts seem to imply that the whole subrational natural world proceeds according to God's plan (except insofar as we human beings have corrupted nature). And this, as the Psalmist tells us in his great hymn of praise to the order that God has established in nature, includes the phenomenon of predation” (INWAGEN, 1991, p. 142).

⁸⁵ “This ‘separation of cases’ does not seem to me to be an arbitrary procedure. Human beings are radically different from all other animals, and a ‘total’ defense that explained the sufferings of beasts in one way and the sufferings of human beings in a radically different way would not be implausible on that account. Although it is not strictly to our purpose, I will point out that this is consonant with the most usual Christian view of suffering. Typically, Christians have held that human suffering is not a part of God's plan for the world, but exists only because that plan has gone awry”.

sobrenaturalmente, quando entram em um corpo de um animal; os cordeiros são milagrosamente escondidos dos leões e estes são alimentados por manás caídos dos céus, com alta taxa de proteína. Neste planeta, Deus criou todas as espécies, separadamente, por um milagre e interferiu na sequência das evoluções conduzindo, sobrenaturalmente, todo o processo, eliminando, assim, todo processo violento da seleção natural das espécies. Para Inwagen, somente se pode considerar que este mundo hedônico é improvável se houver uma razão para considerar que a existência de Deus é improvável: “Devemos ter razão para rejeitar esta história se tivéssemos razões para acreditar que havia mundos possíveis - mundos que não eram maciçamente irregulares - nos quais as criaturas sensíveis de alto nível habitavam uma utopia hedônica” (INWAGEN, 1991, p. 145)⁸⁶. Inwagen entende que para se crer que uma espécie de mundo como este existe seria necessário projetá-lo, começando por descrever como as leis da natureza governariam este mundo; seguindo com a descrição das condições de fronteira sob as quais essas leis operam – a topologia do espaço-tempo. Na sequência, deve-se contar, em detalhes, a história da evolução cósmica desse mundo e, finalmente, deve-se contar a história da evolução da vida:

Essas histórias, é claro, devem ser coerentes, dada a especificação de leis e condições de fronteira. A menos que se proceda dessa maneira, as afirmações sobre o que é intrinsecamente ou metafisicamente possível - e, portanto, as declarações sobre as "opções" de um ser onipotente na criação de um mundo - serão inteiramente subjetivas e, portanto, sem valor (INWAGEN, 1991, p. 146)⁸⁷.

É preciso considerar, chama a atenção Inwagen, que o universo atual é o único modelo que se tem como referência para se projetar tal mundo e as leis naturais são as leis que se conhece como leis reais. A próprias leis da natureza, que fizeram evoluir o mundo atual, não são isentas de mistérios, a vida natural, a formação das galáxias são mistérios profundos. Alguns parâmetros físicos, segundo Inwagen, possuem valores arbitrários e foram esses que permitiram o desenvolvimento da vida humana. Dessa configuração se deduz que a evolução natural da vida sensível, em um mundo como o atual, não ocorreria sem sofrimento. Os processos de mutação aleatória e a morte de reservatórios genéticos causados pela seleção ambiental definem a evolução biológica e implicam, como sinaliza Inwagen, em milhões de anos de sofrimento ancestral: “A dor é um componente indispensável do processo evolutivo

⁸⁶ “We should have reason to reject this story if we had reason to believe that there were possible worlds—worlds that were not massively irregular—in which higher-level sentient creatures inhabited a hedonic utopia”.

⁸⁷ “These stories, of course, must be coherent, given one's specification of laws and boundary conditions. Unless one proceeds in this manner, one's statements about what is intrinsically or metaphysically possible— and thus one's statements about an omnipotent being's "options" in creating a world—will be entirely subjective, and therefore without value”.

depois que os organismos atingiram um certo estágio de complexidade” (INWAGEN, 1991, p. 148)⁸⁸.

Na sequência de sua *defesa*, Inwagen se volta para a ação moral de criaturas de vida inteligente, que, segundo ele, não poderiam evoluir diretamente de vermes ou ostras. Soma-se a essa certeza, o fato de o mundo dessa história ser massivamente irregular, onde as leis da natureza falham, porque Deus interfere nessas leis. Se por um lado, quando as leis da natureza ocorrem livremente, há o sofrimento animal, por outro, se essas leis são suspensas ao desejo de um ser onipotente, onisciente e plenamente bom, este mundo é massivamente irregular, o que parece menos provável que a primeira hipótese. Inwagen afirma que a dificuldade encontrada com uma dada teoria não necessariamente constitui evidência contra ela

Para mostrar que uma dificuldade reconhecida com uma teoria não é evidência contra ela, basta construir uma defesa que explique os fatos que levantam a dificuldade. (Esta tese, de modo algum, fornece uma "saída" automática para uma teoria que é confrontada com alguma observação recalcitrante, uma defesa não está automaticamente disponível para os proponentes de toda teoria que é confrontada com uma observação recalcitrante (INWAGEN, 1991, p. 160)⁸⁹.

Inwagen orienta que uma defesa não deve ser improvável, seja na articulação da própria teoria, seja em relação ao mundo de referência. Nesse sentido, a estrutura da defesa que ele apresentou acima mostra coerentemente que os padrões de sofrimento são evidências que favorecem o teísmo. Esse é o espírito de *defesa* para Inwagen, trata-se de narrar uma história metafisicamente possível sobre um mundo onde a coexistência de Deus e do mal é provável.

Apesar de ressaltar esse caráter menos assertivo da *defesa*, em relação à *teodiceia*, Inwagen considera importante problematizar aquela reflexão apontada pelo teólogo Kenneth Surin⁹⁰ a propósito das *defesas* ou *teodiceias*, que tentam reconciliar a bondade e a onipotência de Deus com os males horrendos, como o Holocausto. De acordo com Surin, essas tentativas minam as habilidades do ser humano em se opor ao mal e, por outro lado, encorajam a indiferença em relação ao mal no mundo. Apesar de concordar, em partes, com Surin, Inwagen discute essa afirmação utilizando, para tanto, uma reflexão recorrente na

⁸⁸ “Pain is an indispensable component of the evolutionary process after organisms have reached a certain stage of complexity”.

⁸⁹ “To show that an acknowledged difficulty with a theory is not evidence against it, it suffices to construct a defense that accounts for the facts that raise the difficulty. (This thesis by no means provides an automatic "out" for a theory that is confronted with some recalcitrant observation, for a defense is not automatically available to the proponents of every theory that is confronted with a recalcitrant observation”.

⁹⁰ SURIN, Kenneth. **Theology and the problem of evil**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2004.

Filosofia da Arte. A fim de ampliar a discussão, ele cita um trecho significativo do livro *Os irmãos Karamazov*, de Dostoievski.

Aliás, um búlgaro que encontrei recentemente em Moscou ... me contou sobre os crimes cometidos por turcos e circassianos em todas as partes da Bulgária por medo de um levantamento geral dos eslavos. Eles queimam aldeias, assassinam, ultrajam mulheres e crianças, pregam os prisioneiros pelas orelhas às cercas, deixam-nos assim até a manhã, e pela manhã os penduram.... Esses turcos também gostavam de torturar crianças; cortar o nascituro do útero materno e lançar os bebês no ar e apanhá-los nos pontos de suas baionetas diante dos olhos das mães (DOSTOIEVSKI *apud* INWAGEN, 2006, p. 58)⁹¹.

Inwagen pergunta quem poderia, ao ler essa história, afirmar que o mal não existe? Contudo, como ele lembra, há adeptos de religiões orientais, como a mística Sufi, por exemplo, que consideram que o mal não existe, que o que há é uma aparência do mal, uma espécie de ilusão, assim como tudo o que se toma como realidade. Inwagen rejeita essa perspectiva, mas considera importante analisar suas bases, a ideia de que alguns pensadores sustentam que o mal é uma ilusão, mesmo que os outros elementos do mundo não sejam. Nesse sentido, o mal só existiria se constituísse o universo inteiro: “O universo como um todo não contém nenhum ponto ou mancha do mal, mas parece-nos, seres humanos, como se o fizesse porque o vemos de uma perspectiva limitada. Talvez uma analogia estética nos ajude a compreender esta ideia bastante difícil” (INWAGEN, 2006, p. 59)⁹². Inwagen recorre à reflexão de Wallace Matson⁹³ sobre músicas, que têm composição de rara beleza e perfeição, mas possuem passagens dissonantes, que, se ouvidas em separado, seriam desagradáveis, mas, no conjunto, são perfeitas porque fazem parte da composição como um todo, ou seja, no contexto, são partes essenciais que configuram a beleza do todo da música. Inwagen discorda que, a partir dessa percepção, se diga que os horrores e as atrocidade existentes no mundo são análogos dessas partes dissonantes e desmistifica argumentos de teodiceias que possam passar esta impressão. A primeira delas, a de Santo Agostinho; Inwagen esclarece que a tese que, de todo mal, Deus faz surgir algum bem maior não significa que o mal é uma ilusão, ao

⁹¹ “By the way, a Bulgarian I met lately in Moscow ... told me about the crimes committed by Turks and Circassians in all parts of Bulgaria through fear of a general rising of the Slavs. They burn villages, murder, outrage women and children, they nail their prisoners by the ears to the fences, leave them so till morning, and in the morning they hang them These Turks took a pleasure in torturing children, too; cutting the unborn child from the mother’s womb, and tossing babies up in the air and catching them on the points of their bayonets before their mothers’ eyes ...”.

⁹² “The universe as a whole contains no spot or stain of evil, but it looks to us human beings as if it did because we view it from a limited perspective. Perhaps an aesthetic analogy will help us to understand this rather difficult idea”.

⁹³ MATSON, Wallace. **The Existence of God**. Cornell University Press, 1965.

contrário, ele reforça a presença do mal como um instrumento de Deus. A segunda tese a ser desmistificada é que de o mal não possui essência, ele não é algo, ele é a privação do bem. Essa tese também não diz que o mal é uma ilusão, ele é uma privação. E a terceira tese a ser desmistificada é aquela escatológica de que o mal será redimido por Deus ao final dos tempos. Essa perspectiva não prova, igualmente, que o mal não existe, ela diz que ele pode ser recompensado pela justiça divina para com os justos. Grosso modo, Inwagen considera que essa percepção de que o mal não existe, de que é uma ilusão de perspectiva limitada, trata-se de um erro intelectual e não moral⁹⁴.

Não digo que o erro intelectual e moral não possa ser misturado. Aqueles que negam a realidade do Holocausto, por exemplo, são culpados de ambos. Mas eu diria que uma parte importante da causa de seu erro intelectual era anteriormente defeitos morais existentes em si mesmos; esses defeitos morais os levaram a negar fatos empiricamente verificáveis (INWAGEN, 2006, p. 61).

Essa reflexão de Inwagen é de suma importância para este trabalho, uma vez que justifica e legitima a efetiva pergunta sobre o mal. Adotar uma perspectiva de que o mal não possui ontologia é, efetivamente, uma irresponsabilidade e desconsidera o sofrimento, em todos os níveis, da vítima, por isso, trata-se de um erro moral. O erro intelectual é o de não reconhecer a dimensão produtiva do pensar que é característica do mal. Como a própria pesquisa tem por objetivo sinalizar, o mal é o tema sobre o qual se pensou no passado, se pensa no presente e ainda se pensará no futuro. A partir das reflexões impulsionadas a propósito do mal, em diferentes áreas do conhecimento, novas perspectivas do pensar vão sendo formuladas⁹⁵. Contudo, considerando o fato de que, para Inwagen, o *problema do mal* é uma falácia e de que, por outro lado, não se pode, nem se deve negar a existência do mal, fica o questionamento: “Mas suponha que, embora eu acredite em Deus e no mal, não pretendo saber quais são as razões de Deus para permitir o mal. Existe alguma maneira para alguém em minha posição para responder ao argumento do mal? Há sim” (INWAGEN, 2006, p. 65)⁹⁶. A resposta virá em forma de narrativa, uma história coerente que cria situações diversas que permitem que se estabeleça reflexões filosóficas sobre os desdobramentos do enredo, das peripécias, das ações dos personagens, do contexto histórico, da marcação temporal, assim

⁹⁴ “I don’t say that intellectual and moral error can’t be mixed. Those who deny the reality of the Holocaust, for example, are guilty of both. But I would say that an important part of the cause of their intellectual error was antecedently existing moral defects in themselves; these moral defects have led them to deny empirically ascertainable facts” (INWAGEN, 2006, p. 61).

⁹⁵ Este tema será retomado e amplamente discutido na última parte deste capítulo e no seguinte.

⁹⁶ “But suppose that, although I believe in both God and evil, I *don’t* claim to know what God’s reasons for allowing evil are. Is there any way for someone in my position to reply to the argument from evil? There is”.

como da marcação espacial. Em suma, trata-se de elaborar um mundo de referência, um mundo ficcional, que funcione como um modelo heurístico, no qual se crie situações possíveis sobre as quais se estabeleça reflexões filosóficas. Este foi o caminho eleito por Inwagen:

Um filósofo que responde ao argumento do mal normalmente o faz contando uma história, uma história na qual Deus permite que o mal exista. Esta história, naturalmente, representará Deus como tendo razões para permitir a existência do mal, razões que, se o resto da história fosse verdade, seriam boas. Tal história que os filósofos chamam de defesa (INWAGEN, 2006, p. 66)⁹⁷.

Inwagen elaborou sua *defesa*⁹⁸ a partir de situações tiradas de mundos ficcionais, criados por ele, sobre os quais estabeleceu suas considerações. Em todas as situações, seja a do diálogo entre um teísta e um ateu, seja na utopia secular onde tudo era perfeito, um mundo no qual não havia nem sofrimento, nem dor, Inwagen mostrou que o *problema do mal* não é o problema da *ocultação de Deus*, mas eles têm sido tratados como similares e daí decorre o equívoco:

O problema do mal e o problema da ocultação de Deus não são, portanto, idênticos. Mas esta última está essencialmente ligada ao sofrimento e a outras formas de mal? Seria, ou poderia, este problema existir num mundo sem sofrimento? Acho que tentar responder a essa pergunta nos ajudará a entender qual é o problema. Imaginemos um mundo sem sofrimento - não um mundo em que todos desfrutem da visão beatífica, mas um mundo que é tão parecido com o nosso mundo (como é atualmente) como a ausência de sofrimento permite. Vou chamar um mundo como uma "utopia secular", porque meu modelo para este mundo é apenas o futuro das cidades de alabastro desprovido de lágrimas humanas que os secularistas anseiam (INWAGEN, 2006, p. 137)⁹⁹.

De acordo com Inwagen, a aparente ausência de Deus no mundo gera a convicção em alguns seres humanos de que Deus, se ele existe de fato, está oculto. O que faz surgir essa percepção de que Deus está *escondido* é o seu atributo divino da onipresença. Dessa maneira

⁹⁷ “A philosopher who responds to the argument from evil typically does so by telling a story, a story in which God allows evil to exist. This story will, of course, represent God as having reasons for allowing the existence of evil, reasons that, if the rest of the story were true, would be good ones. Such a story philosophers call a *defense*”.

⁹⁸ Em **The problem of evil** (2006).

⁹⁹ “The problem of evil and the problem of the hiddenness of God are, therefore, not identical. But is the latter essentially connected with suffering and other forms of evil? Would, or could, this problem exist in a world without suffering? I think that trying to answer this question will help us understand what the problem is. Let us imagine a world without suffering—not a world in which everyone enjoys the Beatific Vision, but a world that is as much like our world (as it is at present) as the absence of suffering permits. I will call such a world a “secular utopia”, because my model for this world is just that future of alabaster cities undimmed by human tears that secularists yearn for”.

se articula o *problema do mal* com o *problema da ocultação de Deus*. Deus está oculto, Ele não se apresenta aos seres humanos com evidência inconfundível de sua existência. Para ateístas, uma evidência de sua existência, o que é, para Inwagen, um equívoco, seria impedir a presença do mal no mundo. A possibilidade do desocultamento de Deus, tornando-o sensível, cognoscível, é, por princípio, a negação da divindade, e Inwagen consegue provar essa assertiva a partir do desenvolvimento de uma narrativa, ou de uma *defesa*, como ele prefere denominar. Em uma estrutura similar à *maiêutica*, Inwagen cria situações em que desmonta todas as certezas de que a desocultação da presença de Deus no mundo seria o suficiente para que se provasse a existência de Deus, e essa estrutura é, como afirma o próprio Inwagen, uma história ficcional narrada. Considerando que uma narrativa ficcional permitiu ampliar o âmbito da discussão filosófica sobre o mal, defende-se, aqui, que a literatura, no sentido mais amplo do termo, deixe de ser reduzida ao papel ilustrativo nas reflexões filosóficas, em especial sobre o *problema do mal*, e passe a assumir sua posição de relevância, de discurso forte neste âmbito. Não se trata de uma análise literária, que busca observar as manifestações singulares que exemplificam o mal, o que reforça o estereótipo da ilustração. Trata-se, efetivamente, de propor uma compreensão filosófica sobre a natureza e a funcionalidade do narrar, do imaginário, da estrutura simbólica das narrativas, da configuração do mundo ficcional e sobre as entidades ficcionais, como objetos existentes, ontológicos.

Passa-se, portanto, nessa articulação, à base da reflexão que sustentará a tese de que as entidades ficcionais podem desenvolver um papel relevante nas discussões filosóficas sobre o *problema do mal*. O ponto de partida da reflexão sobre esta articulação são as pesquisas desenvolvidas por Inwagen a respeito da conexão entre a ficção e a metafísica. A proposição de Inwagen inicia-se com o enxerto da reflexão filosófica na ficção, o que ele considera que esse tipo de proposição culminará em uma ontologia: “Veremos que a reflexão filosófica sobre a ficção pode levar a certa notável conclusão metafísica. Não surpreendentemente, a área de metafísica a que essas conclusões pertencem é a ontologia” (INWAGEN, 1983, p. 67)¹⁰⁰. Há obras de ficção que possuem enredo ligado diretamente a questões metafísicas, como há aquelas que não abordam o tema diretamente, mas, por extensão, estão relacionadas com a metafísica. Contudo, esta análise e proposição não tem por objetivo¹⁰¹ analisar obras literárias, mas a própria existência da configuração de um mundo possível como ficção. Trata-

¹⁰⁰ “We shall see that philosophical reflection on fiction can lead one to certain remarkable metaphysics conclusion. Not surprisingly, the area of metaphysics to which these conclusion pertain is ontology”.

¹⁰¹ O que se deseja fazer em um projeto de pós-doutoramento.

se, em suma, de problematizar a existência do mundo ficcional, das criaturas de ficção, das entidades ficcionais como existentes, como objetos ontológicos.

O foco de investigação de Inwagen é a existência de alguma coisa como uma ficção e seu suporte é o critério desenvolvido por Willard van Orman Quine¹⁰², cujo objetivo era tentar responder à pergunta “o que há?”. A principal contribuição da filosofia lógica de Quine, para a análise a que se propõe Inwagen, é quanto ao que se denominou como meta-ontologia e ela se define em quatro proposições: (i) *ser é o mesmo que existir*: aparentemente, é óbvio que dizer que coisas de certo tipo existem é dizer que há coisas desse tipo. Dizer que os cachorros existem é dizer que há cachorros, entretanto, no caso de se dizer sobre alguém que delira – *há muitas coisas em que ele acredita que não existem* – deixa de ser óbvio. Na perspectiva de Quine, seria preciso exemplificar o que *não existe*; (ii) *o ser é unívoco*: em lógica, isso significa que o conceito de *ser* é abrangente, apesar de alguns filósofos entenderem que há diferença entre *ser* e *existir*, quando se aplica a coisas diferentes, como, por exemplo, a objetos materiais, a mentes, a seres sobrenaturais, a abstrações como números ou possibilidades. Contudo, para Quine, essa diferença é falsa e o princípio para que se defenda essa univocidade é numérico; dizer que unicórnios não existem é dizer algo como *o número de unicórnios é zero*; dizer que cachorros existem é dizer algo como *o número de cavalos é um ou mais*, há, portanto, uma conexão entre numeração e existência que legitima Quine pensar na univocidade do existir; (iii) *o quantificador existencial* $\exists x$: trata-se da proposição da lógica formal. Herdado da filosofia lógica de Gottlob Frege e Bertrand Russell, o quantificador existencial, que é simbolizado por um E invertido, significa *existe um* ou *há um* ou, ainda, *para alguns*. Então, $\exists x x \text{ é um cão}$, equação que é, assim, lida *Existe um x tal que x é um cão* ou *Para algum x, x é um cão*. Para Quine, este símbolo representa aquele único sentido da existência, que se afirma cotidiana ou mesmo cientificamente, *existe*; (iv) *o compromisso ontológico das teorias*: para Quine, a decisão de *em que acreditar* sobre o que *existe* é um caso de decisão por quais teorias aceitar, afinal, afirmar declarações, com variáveis ligadas, não determina o que há, mas somente o que se está dizendo que existe. Assim sendo, subjazem à reflexão ontológica níveis linguísticos e semânticos que determinam o comprometimento ontológico da teoria com o objeto. De acordo com Quine, uma teoria sobre um dado objeto é, tão somente, uma coleção consistente de crenças ou afirmações, ditas

¹⁰² Willard Quine é um filósofo norte-americano, herdeiro da linha da filosofia analítica, e da lógica. É autor de obras filosóficas que visam combater a distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos, que considera uma espécie de dogma não atestável, nesse sentido, defende o que considera um empirismo sem dogma. Por isso, em um primeiro momento, causa estranhamento Inwagen se pautar nas reflexões de Quine, mas, o objetivo de Inwagen é considerar a própria reflexão de Quine sobre os objetos existentes a fim de referendar sua proposição de *criaturas ficcionais*, como entidades ontológicas.

em uma determinada linguagem sobre o referido objeto. Os objetos com os quais uma teoria está ontologicamente comprometida são os objetos cuja existência é admitida pela teoria e, por sua vez, os objetos assumidos pela teoria formam a ontologia desta. Uma teoria é considerada *falsa* ou *verdadeira* dependendo do conjunto de entidades que determinam o objeto. O que equivale a afirmar, que, na perspectiva de Quine, nada que se diga compromete o enunciador em assumir universais ou outras entidades; somente a invocação de variáveis ligadas compromete-o com a existência de uma entidade. Por exemplo, dizer que alguns de meus amigos são estúpidos não me compromete com a existência de amizade ou de estupidez; a declaração simplesmente diz que algumas coisas que são meus amigos são estúpidas. Para tornar a declaração verdadeira, devo unicamente apresentar um amigo estúpido, que então representa o valor de uma variável ligada.

Das quatro proposições, é esta última aquela sobre a qual recai a atenção de Inwagen a fim de problematizar a ontologia da ficção. Para Inwagen, o trabalho de Quine é um

(...) esforço realmente notável para pensar claramente sobre perguntas que quase ninguém tinha pensado claramente a respeito, e uma apreciação adequada deles libertará de algumas ilusões muito antigas e muito fortes sobre ser e existência. Ou tantos filósofos, inclusive eu, diriam. E, no entanto, a meta-ontologia de Quine, quando combinada com o que parecem ser alguns fatos muito simples e óbvios sobre ficção, produz um resultado que parece obviamente errado: os nomes tirados de palavras de ficção (Mr. Pickwick e Tom Sawyer, por Exemplo, bem como nomes próprios de outros tipos, como "Dotheboys Hall" e "Barchester") denotam objetos existentes (INWAGEN, 1983, p. 67)¹⁰³.

O critério do compromisso ontológico somente revelará os compromissos ontológicos da pessoa que aceita a teoria se esta aceita a teoria como literalmente verdadeira. Caso a perspectiva da meta-ontologia quineana é aceita, então se pode compreender a ontologia da ficção, que ocorre em duas fases: (i) primeiro é preciso decidir quais teorias sobre ficção aceitar, e (ii) então é preciso traduzir essas teorias para a linguagem da lógica formal e ver o que elas têm a dizer sobre o que existe. A fim de ilustrar a situação e apontar como se determinam as escolhas pelas teorias, Inwagen cria a situação da existência de uma tribo, em que os membros adoram histórias sobre atos heroicos. Os membros dessa tribo

¹⁰³ "(...) really remarkable effort to think clearly about questions almost no one had thought clearly about, and a proper appreciation of them will liberate one from some very old and very strong illusions about being and existence. Or so many philosophers, including me, would say. And yet Quine's meta-ontology, when it is combined with what seem to be some very simple and obvious facts about fiction, yields a result that seems just obviously wrong: that names drawn from words of fiction (Mr. Pickwick and Tom Sawyer, for example, as well as proper names of other sorts, such as "Dotheboys Hall" and "Barchester") denote existent objects

possuem uma palavra para o ato de contar histórias e outras para classificar essas histórias em: histórias, mentiras e ficção. As ficções e as mentiras são produtos da imaginação.

A narração de narrativas ficcionais quase certamente não é um desenvolvimento cultural. É muito mais provável que a ficção seja parte de nossa biologia¹⁰⁴, como a linguagem e a habilidade de reconhecer rostos humanos individuais. No entanto, a prática pode ter se originado, nossos tribais dizer ficções. Se eles dizem ficções, então, sendo membros de nossa espécie bastante tagarela, eles provavelmente falam sobre ficções. Que tipo de coisas poderiam dizer? Quão profundamente poderia sua conversa sobre ficções penetrar suas ficções? Podemos distinguir dois "graus de envolvimento fictício" (INWAGEN, 1983, p. 71-72)¹⁰⁵.

O tipo de sentenças produzidas na primeira grade seria:

“A história que ouvimos ontem à noite era difícil de seguir”;
 “Sua nova história era ainda mais chata do que a dela”;
 “Há algumas histórias que eu queria que nunca acabassem”;
 “Eu me sentia adormecendo durante a história”;
 “Sua história me lembra a dela”.

E o tipo de sentenças produzidas na segunda grade seria:

“A história que ouvimos ontem à noite teve um enredo complicado”;
 “Seu herói era ainda mais chato que o dela”;
 “Quando eu ouço certas histórias, eu pareço ficar preso na ação”;
 “Eu adormeci durante a história - como acabou?”;
 “Ele pediu emprestado o seu dispositivo de ter um personagem em sua história que conta uma história”.

De acordo com Inwagen, as sentenças da primeira grade são do tipo holística, tratam as histórias como um todo desestruturado, já as sentenças da segunda grade são do tipo analítica, que tratam as histórias como coisas que podem ser desmontadas, separadas pelo intelecto. Há uma longa tradição de estudos, no campo dos estudos literários, sobre as especificidades dos discursos sobre os discursos literários, inclusive, naquilo que diferencia um texto de crítica literária, como um texto que tem como foco atribuir valor à obra analisada,

¹⁰⁴ Este tema será discutido, adiante, no subcapítulo “Dos universais”.

¹⁰⁵ “The telling of fictional narratives is almost certainly not a cultural development. It is much more probable that fiction is part of our biology, like language and the ability to recognize individual human faces. In any case, we have no time for this question. However the practice may have originated, our tribesmen tell fictions. If they tell fictions, then, being members of our rather chatty species, they probably talk about fictions. What sorts of things might they say? How deeply might their talk about fictions penetrate their fictions? We may distinguish two “grades of fictional involvement””.

normalmente, utilizando o método da comparação, de um texto de teoria literária, que não tem a obra literária como foco de análise, mas, sim, textos de críticas literárias e texto de outras teorias literárias. Grosso modo, a crítica literária julga e analisa a obra literária e a teoria literária pensa sobre a natureza e a função desta. Mas, não há fronteiras definidas entre essas subdisciplinas da Teoria da Literatura e as generalizações são sempre problemáticas. Contudo, nesta proposição de Inwagen, que se pauta pela meta-ontologia proposta por Quine, há algo novo, de interesse metafísico – os objetos ficcionais são objetos ontológicos – e podem ser tomados como tal graças ao compromisso ontológico garantido pelas teorias literárias:

Somente teorias críticas nos dizem que há objetos ficcionais, porque são apenas teorias críticas que contêm frases como estas:

“Há personagens em alguns romances do século XIX que são apresentados com uma grande riqueza de detalhes físicos do que qualquer outro personagem qualquer romance do século XVIII ”;

“Alguns personagens em romances são modelados de perto em pessoas reais, enquanto outros são inteiramente produtos da imaginação literária, e é geralmente impossível dizer que personagens caem em qual dessas categorias por análise textual sozinho ”;

“Já que os romancistas ingleses do século XIX eram, em sua maioria, ingleses convencionais, poderíamos esperar que a maioria dos romances da época contivessem cômicos franceses ou italianos estereotipados; mas muito poucos desses caracteres existem”.

Tais frases podem ser veículos da verdade objetiva tão seguramente como as frases mais banais sobre pedras e produtos químicos e números. Portanto, certamente, aqueles de nós que estão interessados na natureza da ficção vão querer aceitar teorias que contenham essas frases – ou, se não essas sentenças, então outras têm essencialmente as mesmas implicações ontológicas (INWAGEN, 1983, p. 73)¹⁰⁶.

Provavelmente, a questão de saber se os mundos ficcionais, as criaturas de ficção, isto é, as entidades ficcionais possuem ontologia não é um problema para a teoria literária, nem mesmo para a crítica literária, mas, para a lógica formal, trata-se de objetos não existentes. Entretanto, o tema exige discussão e debate, pois a filosofia, desde sempre, cita trechos de obras literárias, cita autores de literatura, cita comportamentos ficcionais como suporte, ilustrativo que seja, para intensificar a reflexão sobre temas, problemas e ideias

¹⁰⁶ “It is critical theories alone that tell us that there are fictional objects, because it is critical theories alone that contain sentences like these: ‘There are characters in some nineteenth-century novels who are presented with a greater wealth of physical detail than is any character in any eighteenth-century novel’; ‘Some characters in novels are closely modeled on actual people, while others are wholly products of the literary imagination, and it is usually impossible to tell which characters fall into which of these categories by textual analysis alone’; ‘Since nineteenth-century English novelists were, for the most part, conventional Englishmen, we might expect most novels of the period to contain stereotyped comic Frenchmen or Italians; but very few such characters exist’. Such sentences can be vehicles of objective truth as surely as can the most hum-drum sentences about rocks and chemicals and numbers. Therefore, surely, those of us who are interested in the nature of fiction will want to accept theories that contain these sentences - or if not these sentences, then others having essentially the same ontological implications”.

filosóficas e o motivo para isso é simples – a ficção tem referência. A referência do mundo ficcional é o mundo sensível e todos os elementos e estruturas que fazem parte desse mundo – as relações interpessoais, as leis, os dogmas, as relações sociais, os poderes, as diferenças, as crenças, as artes, a educação, as áreas de conhecimento, em suma, todos os objetos tornados sensíveis pelas categorias tempo e espaço. Mesmo quando o mundo ficcional deseja mimetizar outro mundo, um mundo insólito, como a literatura do estilo fantástico e o maravilhoso, a recusa da referência é, ainda, uma não-referência, ou seja, ela parte da referência para rejeitá-la. O mundo ficcional, suas criaturas de ficção, suas entidades não são matéria, mas existem, o que configura um problema para a filosofia lógica formal¹⁰⁷:

Alguns filósofos pensam que existem coisas que não existem, em que categoria colocariam a Sra. Gamp¹⁰⁸. Eles dirão: "A razão pela qual não poderíamos encontrá-la em Londres nos anos quarenta é que ela não existia. É claro que não se pode 'encontrar' coisas inexistentes". Mas esta resolução da dificuldade não está aberta àqueles que sustentam que existência e ser são idênticos, que não há nada que não existe. Outros filósofos dirão: "Sra. Gamp existe, mas ela gosta de um modo de existência, existência ficcional, que é diferente do seu e do meu. É por isso que não poderíamos encontrá-la". Mas esta resolução da dificuldade não está aberta àqueles que sustentam que a existência é unívoca, que a existência não vem em tipos ou tipos ou estilos (INWAGEN, 1983, p. 74)¹⁰⁹.

Por isso, no rol desses filósofos que se debruçaram sobre o problema da existência e do ser das entidades teóricas de ficção, Inwagen encontrou suporte na meta-ontologia de Quine. A Srta. Sarah Gamp não existe fisicamente, mas ela existe como entidade teórica ficcional e possui propriedades que a configuram como um existente: é uma entidade teórica de crítica, é uma vilã satírica, é uma mulher, é uma alcoólatra, viveu no século XIX, foi criada por Dickens, foi introduzida no capítulo dezenove de *Martin Chuzzlewit*, não é feita de carne e osso, entre outras propriedades. Inwagen informa que ele segue a convenção, segundo a qual, é usual falar das personagens de ficção como existentes, com a propriedades que lhes são atribuídas, predicadas: “Isso, em linhas gerais, é uma teoria sobre a natureza metafísica

¹⁰⁷ Lembrando que o *problema lógico do mal* foi elaborado pela filosofia lógica formal.

¹⁰⁸ Personagem do romance **Martim Chuzzlewit**, de Charles Dickens, publicado originalmente em séries nos anos de 1843 e 1844.

¹⁰⁹ “Some philosophers think there are things that do not exist, in which category they would place Mrs. Gamp. They will say: ‘The reason why we could not have found her in London in the forties is that she did not exist. Of course one cannot ‘find’ nonexistent things’. But this resolution of the difficulty is not open to those who maintain that existence and being are identical, that there is nothing that does not exist. Other philosophers will say: ‘Mrs. Gamp exist, but she enjoys a mode of existence, fictional existence, that is different from yours and mine. That is why we could not have found her’. But this resolution of the difficulty is not open to those who maintain that existence is univocal, that existence does not come in types or kinds or styles”.

dos personagens ficcionais: como tudo o mais, eles existem; são entidades teóricas de crítica, como são tramas, digressões e excursos para o leitor” (INWAGEN, 1983, p. 76)¹¹⁰.

A teoria metafísica das entidades teóricas ficcionais não se encontra completa nas reflexões de Inwagen¹¹¹, mas são suficientes e eficientes em mostrar que a ficção apresenta um problema metafísico que exige ser analisado. O objetivo desta pesquisa é problematizá-lo em profundidade a fim de propor a inserção do discurso ficcional, assim como as reflexões que se realizam a seu respeito, como válidos e significativos para a ampliação da reflexão sobre o *problema do mal*. Na sequência, será analisada teoria mais detalhada sobre as entidades ficcionais como entidades ontológicas.

A categoria ontológica das entidades ficcionais

Amie L. Thomasson é professora de filosofia da Universidade de Miami e desenvolveu, em detalhes, uma teoria sobre as entidades ficcionais, denominada, teoria artefactual. A reflexão de Thomasson aborda duas linhas de pensamento sobre a ficção presentes, notadamente, na obra *Ficção e metafísica*: (i) sobre a natureza da ficção, sobre a noção de verdade na ficção, e sobre o caráter de nossas respostas emocionais à ficção; (ii) sobre a relação entre as questões metafísica e ontológica da admissão das entidades ficcionais.

O percurso de análise de Thomasson, sobre a relação entre metafísica e ficção, inicia-se pela abordagem das teorias que se debruçaram sobre o tema. A primeira teoria analisada é a Teoria Possibilista. De acordo com Thomasson, seja com o objetivo de fornecer uma explicação completa das ficções ou de motivar uma ontologia das *possibilia*¹¹², alguns

¹¹⁰ “This, in very broad outline, is a theory about the metaphysical nature of fictional characters: like everything else, they exist; they are theoretical entities of criticism, as are plots, digressions, and asides to the reader”.

¹¹¹ Ele mesmo afirma isso: “There is a lot more that would need to be said to give a complete exposition of this theory. My purpose, however, has not been to present a fully developed theory, but to show how fiction presents a problem to the metaphysician and how one metaphysician has attempted to come to grips with it” (INWAGEN, 1983, p. 76).

¹¹² “A noção de *possibilia* (singular: *possibile*) condensa dois conceitos fundamentais da filosofia: o de objeto e o de possibilidade. Um *possibile* é um objeto possível. Por ‘objeto’ entendo aqui, como Frege, algo que é sujeito de predicação. Claro que a qualificação modal possível é aplicável a outras categorias ontológicas como propriedades, estados de coisas, eventos, etc. Assim, podemos falar em propriedades possíveis e impossíveis, estados de coisas possíveis e impossíveis, etc. Propriedades impossíveis podem ser compreendidas, p. ex., como propriedades que por motivos lógicos ou metafísicos não podem ser instanciadas. A propriedade conjuntiva ser redondo e quadrado e a propriedade ser água e não ter hidrogênio como constituinte seriam, respectivamente, lógica e metafisicamente impossíveis. Um objeto é dito possível se sua existência é possível, i.e. se ele existe em pelo menos um mundo possível. Um objeto é meramente possível se não existe no mundo atual, mas existe em pelo menos um mundo possível. Embora se atribua a qualificação modal a um objeto, parece plausível supor que sua possibilidade ou impossibilidade advém da compatibilidade/incompatibilidade das propriedades por ele instanciadas. Um objeto é possível, intuitivamente, quando instancia propriedades compatíveis, como p.ex. ser

pensadores tentaram inserir as personagens de ficção na categoria de *objetos possíveis não atualizáveis*. Saul Kripke¹¹³, por exemplo, trata Sherlock Holmes como uma entidade que não existia, mas que poderia ter existido em outros estados de coisas. Thomasson lembra que Plantinga considera a afirmação de que Hamlet e Lear *de facto* não existem, mas que poderiam existir, como um dos argumentos fortes em favor das possibilidades não atualizadas: “À primeira vista, parece que mesmo se houver alguém que tem *de facto* todas as propriedades atribuídas a Hamlet na peça de Shakespeare, nada parece excluir que uma tal pessoa possa existir, o que fará de Hamlet o habitante de outro mundo possível” (THOMASSON, 2011, p. 24)¹¹⁴. Essa perspectiva é diferente daquela proposta por Inwagen e mesmo da que Thomasson proporá adiante, uma vez que estas entendem os objetos ficcionais não como *possíveis*, mas como existentes. O problema na teoria possibilista é que a partir do momento que se tenta identificar um personagem de ficção com um indivíduo puramente possível, que possui todas, e somente, as propriedades atribuídas a um personagem da ficção, surgem problemas significativos. O primeiro deles, para Thomasson, é que serão identificados muitos indivíduos possíveis, tornando impossível escolher um dentre todos. Afinal, as descrições presentes nas obras literárias não chegam a determinar completamente todas as características das personagens que elas descrevem, pois sempre haverá um grande inventário de propriedades que permanecem indeterminadas, como o grupo sanguíneo, o peso, o regime alimentar, as atividades de leitura, entre outras. Além do fato que, na medida em que as características de uma personagem de ficção são mantidas indeterminadas pela história, elas se tornam suscetíveis a serem preenchidas de múltiplas maneiras por uma infinidade de personagens diferentes: “Escolher uma dessas pessoas possíveis e afirmar que ela é idêntica a tal personagem de ficção, este é um gesto irremediavelmente arbitrário” (THOMASSON, 2011, p. 25)¹¹⁵. Pode ocorrer que descrições atribuídas a personagens sejam propriedades incompatíveis, o que poderia se encontrar um ou outro objeto possível, ou não, ou, ainda, não o suficiente. O segundo problema relacionado à Teoria Possibilista é que ela não dá conta do caráter de criação das personagens de ficção: “Mesmo se pudéssemos encontrar um único

um círculo e ser vermelho. Um objeto impossível seria aquele que instancia propriedades incompatíveis, como p. ex. ser um círculo e ser um quadrado. Claro, a especificação de qual tipo de compatibilidade está em jogo (lógica, física, geométrica, metafísica, etc.) definirá diferentes classes de objetos possíveis e impossíveis” (IMAGUIRE, 2014, p. 1).

¹¹³ KRIPKE, Saul. “Semantical considerations on modal logic”. **Reference and modality**. Oxford: Oxford University Press, 1971.

¹¹⁴ “A première vue, il semblerait donc que même s’il n’y a personne qui possède de facto toutes les propriétés attribuées à Hamlet dans la pièce de Shakespeare, rien se semble exclure qu’une telle personne puisse exister, ce qui ferait d’Hamlet l’habitant d’une autre monde possible”.

¹¹⁵ “Choisir l’une de ces personnes possibles et affirmer qu’elle est identique à tel personnage fictionnel, voilà un geste désespérément arbitraire”.

detetive possível, suscetível de ser identificado com Sherlock Holmes, seria um homem com a propriedade de ter nascido no século XIX, não alguém que foi criado por Arthur Conan Doyle” (THOMASSON, 2011, p. 25)¹¹⁶. Atentar para o caráter de criação é essencial para se compreender a relação entre ficção e metafísica, como ficará claro adiante.

A segunda teoria analisada por Thomasson é a Teoria dos Objetos Ficcionalis, que é formulada a partir das considerações filosóficas de Alexius Meinong¹¹⁷, dessa teoria derivam outras conhecidas como *teorias meinongianas*, que incluem as teorias dos personagens de ficção, na qualidade de entidades inexistentes ou abstratas, desenvolvidas por autores como Terence Parsons¹¹⁸, Edward Zalta¹¹⁹ e Willian Rapaport¹²⁰. De acordo com Thomasson, nem a teoria de Meinong, nem as teorias meinogianas podem ser consideradas como teorias, especificamente, elaboradas como teorias da ficção, o foco dessas teorias são os objetos não-existentes e, por extensão, tratam de um tipo de objeto considerado por elas como não-existente, a ficção. Em resumo, as características fundamentais e comuns dessas teorias seguem os seguintes princípios¹²¹: (i) para toda combinação de propriedades, há ao menos um objeto correspondente; (ii) alguns objetos, entre eles os objetos ficcionais, não possuem nenhuma forma de existência; (iii) apesar deles não existirem, esses objetos possuem, em certo sentido, propriedades com as quais eles são correlacionados. Segundo as teorias meinongianas, os objetos não existentes possuem propriedades como os objetos reais, contudo, eles não têm propriedades da mesma forma que seus correspondentes reais possuem: “Enquanto os objetos comuns *exemplificam* suas propriedades, os objetos não-existentes só *codificam* as propriedades com as quais eles são correlacionados (Zalta), ou eles as possuem somente como *elementos constituintes* (Rapaport)” (THOMASSON, 2011, p. 21)¹²². Apesar disso, as teorias meinogianas aceitam os objetos ficcionais e entendem que eles têm um

¹¹⁶ “Même si on arrivait à trouver un seul détective possible, susceptible d’être identifié avec Sherlock Holmes, il s’agirait d’un homme possible ayant la propriété d’être né au XIXème siècle, non de quelqu’un ayant été créé par Arthur Conan Doyle”.

¹¹⁷ MEINONG, Alexius. “The theory of objects”. Translated by Isaac Levi, D. B. Terrell, and Roderick M. Chisholm. **Realism and the Background of Phenomenology**. Roderick M. Chisholm (Editor). Glencoe, IL: Free Press, 1960, p. 77-117.

¹¹⁸ PARSONS, Terence. **Nonexistent objects**. New Haven: Yale University Press, 1980.

¹¹⁹ ZALTA, Edward. “Referring to fictional characters”. **Dialectica**. Nº. 57/2, 2003, pp. 243-254.

¹²⁰ RAPAPORT, William J. “Meinongian theories and russellian paradox”. **Nous**. Nº. 12, 1978, pp. 153-180.

¹²¹ Há divergências sutis entre as teorias meinogianas no que tange aos três princípios básicos, mas como elas não são o foco desta análise, e, sim, a teoria artefactual, essas especificidades não serão abordadas.

¹²² “Alors que les objets ordinaires exemplifient leurs propriétés, les objets non-existants ne font qu’encoder les propriétés auxquelles ils sont corrélés (Zalta), ou ils les possèdent simplement à titre d’éléments constituants (Rapaport)”.

papel importante no que diz respeito à experiência. Além disso, as teorias meinogianas possuem o mérito de haver demonstrado que é possível elaborar teorias da ficção coerentes¹²³.

A teoria proposta por Thomasson é denominada como Teoria Criacionista¹²⁴ ou Teoria Artefactual, que entende que a questão metafísica sobre as entidades ficcionais, "o que são", implica a questão ontológica, "elas existem?". De acordo com Thomasson, as entidades ficcionais sempre ocuparam um papel marginal na metafísica e mesmo as teorias meinongianas, que tanto fizeram para relançar o debate em torno desse tema, não ajudaram a dissipar a imagem dessas entidades como bizarras, situadas além das fronteiras da metafísica tradicional. Assim, ela defende que, para se reconhecer o papel central das entidades ficcionais, tanto da obra literária como das personagens de ficção, é preciso compreender a natureza destas. Em sua análise, Thomasson entende que os personagens de ficção são artefatos abstratos, semelhantes a outras entidades tão comuns como as teorias, as leis, os governos, os números, os universais, atreladas ao mundo cotidiano, em suas relações de dependência: "Em primeiro lugar, os personagens de ficção dependem de uma maneira direta 1) dos atos criativos de seus autores e 2) de uma obra literária" (THOMASSON, 2011, p. 49)¹²⁵.

Thomasson, a fim de avaliar os custos ontológicos ligados à admissão das personagens de ficção, apresenta como se deveria tomar decisões ontológicas de uma maneira coerente e a partir de princípios claros, ao invés de o fazer com base em vagas inquietações ou preferências estéticas em relação a paisagens ontológicas mais claras. Segundo ela, a ontologia é uma empreitada realizada em dois momentos. A primeira tarefa consiste em estabelecer as categorias das coisas passíveis de existir, sem se preocupar se tais categorias são completas ou vazias. A segunda tarefa consiste em determinar o que existe verdadeiramente. De acordo com sua análise, as ontologias contemporâneas têm se dedicado à

¹²³ Aparentemente, o problema da ontologia das entidades ficcionais, como já indicado anteriormente, não se configura como um problema para a teoria da literatura, porém, o caráter ilustrativo como vem sendo tratado o discurso literário, seja ele teórico, crítico ou ficcional, se deve a considerações como as de John Austin, B. Russell, G. Frege, entre outros. A literatura tem sido julgada nos parâmetros dualísticos de verdade/mentira, lógico/ilógico, performativos/não-preformativos. Para Austin, por exemplo, na literatura encontram-se pensamentos que são pseudo-asserções, semi-afirmações, frases de um estatuto lógico especial. Russell, por exemplo, rejeita todos os estatutos ontológicos das entidades ficcionais, inclusive, os de objetos não-existentes das teorias meinongianas. A reflexão dos lógicos sobre as entidades ficcionais é, tradicionalmente, difícil e, principalmente, porque não se dão conta da especificidade do *ser* próprio das entidades ficcionais.

¹²⁴ Em linhas gerais, pode-se identificar a metodologia de Thomasson em três passos: (i) ela elabora uma teoria artefactual da ficção, que será uma teoria da dependência; (ii) ela indica o quadro de dependências das entidades ficcionais; (iii) por último, após ela analisar todas as teorias que postulam e não postulam a existência das personagens de ficção, ela avalia se devemos ou não postular as personagens de ficção como existentes ontologicamente; chegando à conclusão que "sim".

¹²⁵ "Tout d'abord, les personnages de fiction dépendent d'une manière directe 1) des actes créatifs de leurs auteurs et 2) d'une oeuvre littéraire".

segunda tarefa; eles têm analisado um por um os tipos de entidades a fim de estabelecer se eles têm ou não o direito de fazer parte das categorias ontológicas. A essa metodologia, Thomasson denomina de *peça-a-peça*, e ela consiste em elaborar separadamente os argumentos favoráveis e contrários para se postular tal entidade, decidindo, ainda *peça-a-peça*, o que é necessário, ou não, admitir e julgar de acordo com a força dos argumentos disponíveis, e sob o guia do princípio da parcimônia: “Eu chamaria esse método ontológico de *piecemeal approach*” (THOMASSON, 2011, p. 162)¹²⁶.

Mas a metodologia *peça-a-peça* não pode constituir sozinha a base de uma ontologia global e sistemática. Pois o que está em jogo na elaboração de uma ontologia é a individualização dos tipos de entidades que é necessário admitir. O ontologista que age no modelo *peça-a-peça* corre o risco, de acordo com Thomasson, de rejeitar arbitrariamente entidades e de aceitar outras semelhantes, ou de aceitar certas espécies de entidades e rejeitar entidades às quais essas dependem. A questão da parcimônia ontológica não é determinar o número de entidades, mas os tipos de entidades de base que se aceita. Para Thomasson, a fim de avaliar, de uma maneira global e sistemática, a extensão do domínio de *o que é*, é preciso somar, ao critério da necessidade, um sistema prévio de categorias elaboradas, seguindo critérios de pertinência cujo objetivo é tornar possíveis decisões ontológicas e expor quais tipos de coisas que poderão fazer parte desse sistema geral, sem prejudicar, efetivamente, a questão *o que é?* A partir de tal sistema de categorias, pode-se então tomar decisões ontológicas não *em detalhe*, mas no âmbito geral evitando, assim, o perigo da incoerência e da falsa parcimônia, que poderia resultar de uma ontologia *peça-a-peça*. De acordo com Thomasson, as ontologias contemporâneas são avessas ao sistema de categorias por conta do ceticismo, generalizado, em relação a todo tipo de categorização. Trata-se de uma desconfiança tácita em relação aos sistemas tradicionais que tinham a ambição de estipular uma lista de categorias, exclusiva e exaustiva. Contudo, o ceticismo tem tomado a forma de um relativismo categorial explícito, mas o ceticismo pode ser neutralizado e essa é a proposta de Thomasson. Ela defende que produzir um sistema de categorias é fazer abstrações de formas a partir de coisas particulares até atender aos gêneros supremos aos quais pertencem. As categorizações contêm, inevitavelmente, certos traços particulares dos objetos em questão. Thomasson propõe que, ao invés de abandonar as categorizações, que se pense em um sistema de categorias mais amplo, multidimensional, capaz de integrar sistemas de categorias. O sistema de categorias que ela propõe é estruturado a partir das condições de existência e está

¹²⁶ “J’appellerai cette méthode ontologique “*piecemeal approach*”.

edificado sob dois eixos separados: (i) eixo de dependência em relação às entidades reais; (ii) eixo de dependência em relação aos estados mentais. No que diz respeito às entidades ficcionais, a relação de dependência é, à primeira vista, óbvia, mas ela precisa ser especificada em suas diferentes formas:

Eu afirmei que os personagens de ficção são objetos dependentes, cuja existência depende da existência de entidades como as obras literárias e os atos criativos de um autor. Mas a dependência toma formas extremamente diferentes de acordo com os atos criativos de um autor (dos quais as ficções dependem somente para vir à existência) ou das obras literárias (das quais elas dependem para continuar existindo). Seria, portanto, um engano falar de personagens de ficção, de uma maneira uniforme e indiferenciada, em termos de “objetos dependentes”. Para melhor compreender o estatuto dos objetos ficcionais, devemos dar um passo atrás e examinar o conceito geral de dependência existencial e determinar com cuidado as diferentes formas (THOMASSON, 2011, p. 33)¹²⁷.

Segundo Thomasson, o fato de esclarecer as relações de dependência aparentes em relação às entidades mentais ou espaço-temporais conduz a um conjunto de categorias que, diferentemente dos outros sistemas, garante a exaustividade e a exclusividade mútua, eliminando assim a primeira fonte do ceticismo. O sistema de categorias dependentes estabelecido por Thomasson consiste em dois quadros, estruturalmente paralelos, mas separados a partir de diferentes definições de dependência e de suas relações mútuas. São elas: DCR – Dependência Constante Rígida; DHR – Dependência Histórica Rígida; DR – Dependência Rígida; DCG – Dependência Constante Genérica; DHG – Dependência Histórica Genérica e DG – Dependência Genérica. Como as descrições dos tipos de dependência deixa perceber, há uma diferença entre a dependência rígida, que é aquela dependência em relação a um único indivíduo, e a dependência genérica, que é a dependência em relação a uma coisa qualquer de um tipo particular:

Por exemplo, em certas teorias de alegorias, a alegoria de uma coloração particular como o vermelho dessa maçã pode ser considerada como rigidamente dependente da maçã em questão, enquanto que a maçã depende de uma maneira simplesmente genérica do fato de ter uma alegoria de

¹²⁷ “J’ai affirmé que les personnages de fiction sont des objets dépendants, dont l’existence même dépend de celle d’entités comme les oeuvres littéraires et les actes créatifs d’un auteur. Mais la dépendance prend des formes extrêmement différentes selon qu’elle concerne les actes créatifs d’un auteur (dont les fictions dépendent seulement pour venir à l’existence) ou des oeuvres littéraires (dont elles dépendent pour continuer à exister). Il serait donc trompeur de parler des personnages de fiction, d’une manière uniforme et indifférenciée, en matière d’ “objets dépendants”. Pour mieux comprendre le statut des objets fictionnels, nous devons donc faire un pas en arrière et examiner le concept général de dépendance existentielle et en déterminer avec soin les différentes formes”.

coloração ou uma outra (ela poderia tornar-se verde ou marrom sem deixar de ser aquela maçã) (THOMASSON, 2011, p. 37)¹²⁸.

A segunda distinção a ser feita para a compreensão dessas categorias de dependência é aquela, já sinalizada pelo polonês Roman Ingarden¹²⁹, que considera o tempo de dependência distinguindo entre *derivação*, que é a incapacidade de existir a menos que seja produzido por outra entidade, e *contingência*, que é a incapacidade de continuar existindo sem o suporte de outra entidade. Para Thomasson, a dependência de derivação está para a dependência *histórica*, assim como a dependência contingente está para a dependência *constante*, em sua terminologia própria. Esse último tipo de dependência atenta para os intervalos de tempos durante os quais uma entidade requer outra para existir.

Nós vimos, os personagens de ficção têm necessidade dos atos de seus autores para existir (embora possam continuar a existir sem eles), enquanto que para continuar existindo eles tenham a necessidade de um exemplar da história que os concerne. Essa distinção é importante não somente para compreender a ficção, mas também para distinguir, por exemplo, entre os tipos de dependência que ligam os artefatos e seus produtores ou as crianças e seus pais, e aquele que conecta as alegorias aos seus objetos, ou os objetos culturais concretos (como as notas de banco) às suas fundações físicas (THOMASSON, 2011, p. 37-38)¹³⁰.

A partir dessa estrutura, Thomasson propõe, aproximadamente, cem categorias formadas a partir de combinações possíveis. No que diz respeito, especificamente, às relações de dependência postuladas por Thomasson para as entidades ficcionais, há no mundo real uma série de objetos que podem exemplificar entidades abstratas, existentes de uma maneira contingente e, necessariamente, criadas. Os objetos de arte, inclusas nesta categoria as entidades ficcionais, ilustram entidades abstratas que dependem *constante e genericamente* de certas entidades reais de certo tipo e, *rígida e historicamente*, de outras entidades reais para existirem. Aparentemente, uma obra literária não tem localização particular no espaço e no tempo, contrariamente aos exemplares impressos. Uma obra literária pode ser realizada em vários objetos ou interpretações reais: podem existir vários exemplares de uma mesma

¹²⁸ “Par exemple, dans certaines théories des tropes, le trope d’une coloration particulière comme le rouge de cette pomme peut être considéré comme rigidement dépendant de la pomme en question, alors que la pomme dépend d’une manière simplement générique du fait d’avoir un certain trope de coloration ou un autre (elle pourrait devenir verte ou marron sans cesser d’être cette pomme-ci”.

¹²⁹ INGARDEN, Roman. **Time and modes of being**. Tr. Helen R. Michejda. Springfield, Illinois: Charles C. Thomas Publisher, 1964.

¹³⁰ “Nous l’avons vu, les personnages de fiction ont besoin des actes de leurs auteurs pour venir à exister (bien qu’il puissent continuer à exister sans eux) alors que pour continuer à exister ils ont besoin de l’existence d’un exemplaire de l’histoire que les concerne. Cette distinction est importante non seulement pour comprendre la fiction mais aussi pour distinguer, par exemple, entre le type de dépendance qui lie les artefacts et leurs producteurs ou les enfants et leurs parents, et celui qui rattache les tropes à leurs objets ou les objets culturels concrets (comme les billets de banque) à leurs fondations physiques”.

história. Considerando que para preservar a existência de uma obra literária particular é necessário um *exemplar*, a obra depende de uma maneira simplesmente *genérica e constante* de qualquer um de seus exemplares. Consequentemente, cada exemplar pode ter uma localização particular, mesmo que a obra literária, em si, não tenha localização espaço-temporal. Por outro lado, uma obra literária particular depende *rigidamente e historicamente* dos atos criativos (mentais e físicos) do seu criador, pois ela exige esses atos a fim de existir. Consequentemente, ainda, é necessário que, se ela existe a cada vez que esses atos de criação existem, então esses atos de criação devem existir antes ou durante sua existência.

Thomasson defende seu sistema de categorias e afirma que ele não se limita a fazer aparecer o campo de categorias possíveis que surgem com as dicotomias tradicionais, do tipo material-mental e real-ideal. O sistema proposto por ela permite comparar diferentes ontologias a partir de uma identificação dos tipos de entidades que elas, as ontologias, supostamente aceitam ou recusam. A partir desse sistema, ocorre, igualmente, uma tomada de consciência da possibilidade de distinguir categorias intermediárias, em relação às tradicionais categorias dicotômicas. Especificamente, em se tratando das entidades ficcionais, Thomasson discute o fato de que alguns sistemas admitem as obras literárias como entidades linguísticas, porque são mais adequadas à parcimônia ontológica, mas tratam as personagens de ficção como uma categoria distinta, como pessoas imaginárias, menos adequadas ao critério da parcimônia ontológica. Thomasson defende que os dois objetos estão na mesma categoria, quando são analisados na perspectiva da dependência. As personagens de ficção são criações culturais, artefatos abstratos, produzidos por uma intencionalidade e exigem entidades concretas para continuar a existir.

É preciso destacar que a definição da categoria ontológica das entidades ficcionais apresenta outra contribuição relevante nessa defesa de Thomasson, a possibilidade de avançar na configuração de uma teoria da intencionalidade. Para Thomasson, postular os objetos ficcionais permite elaborar teorias da experiência e da linguagem mais eficazes. Em comparação com a proposição das entidades ficcionais, tendo como suporte o *compromisso ontológico* dos discursos crítico e teórico sobre a literatura, feita por Inwagen, a teoria artefactual, pautada na relação de dependência, é mais complexa e mais efetiva para a proposição desta pesquisa. A teoria artefactual mostra, com propriedade, a dimensão ontológica das entidades ficcionais sem abstrair delas o caráter específico, não reduzível, de entidade que pertence ao entre-lugar:

Muitos dos outros artefatos abstratos como as leis, as teorias, as obras musicais e literárias não se deixam arrastar para categorias como aquelas do real ou do ideal, sem perder algumas de suas características mais importantes, como o caráter repetível e seu estatuto de criação. Nós não poderíamos tampouco os forçar a entrar nas categorias do mental ou do material sem violar algumas de nossas crenças mais importantes sobre eles, pois não se trata de simples conteúdos subjetivos pertencentes a um único indivíduo, mas de entidades partilháveis, que se pode discutir e que não se pode destruir destruindo nenhum de seus exemplares impressos (THOMASSON, 2011, p. 206)¹³¹.

Dois pontos de referência, para esta pesquisa, foram sinalizados por Thomasson, o caráter repetível e o estatuto de objeto de criação. Esses dois elementos específicos das entidades ficcionais, ou artísticas em geral, permitirá estabelecer um diálogo com as funções lógicas do juízo do gosto, estabelecidas por Kant. Contudo, antes de abordar este tema no terceiro capítulo, interessa, agora, retomar uma afirmação de Inwagen: “A narração de narrativas ficcionais quase certamente não é um desenvolvimento cultural. É muito mais provável que a ficção seja parte de nossa biologia” (INWAGEN, 1983, p. 71). Ao se problematizar esta reflexão, se estabelecerá o ponto de confluência entre a ontologia das entidades ficcionais e o entendimento de que o *problema do mal* funciona como um propulsor do pensamento.

Efabulação e jogo livre

De acordo com Aristóteles, todos os seres humanos, por natureza, tendem ao conhecimento e o sinal que comprova essa afirmação é o prazer, o amor, que o ser tem pelas sensações: “Ora, enquanto os outros animais vivem com imagens sensíveis e com recordações, e pouco participam da experiência, o gênero humano vive também da arte e de raciocínios” (ARISTÓTELES, 2002, p. 3)¹³². Nesse sentido, é a partir da experiência que o ser humano adquire conhecimento e arte, e a arte, para Aristóteles, é sobretudo o conhecimento e não a experiência. Portanto, desde sempre, estão entrelaçados o conhecimento, a arte e a experiência, incidindo uns sobre os outros. Contudo, como sinaliza

¹³¹ “Beaucoup d’autres artefacts abstraits comme les lois, les théories, les oeuvres musicales et littéraires ne se laissent pas traîner à l’intérieur de catégories comme celles du réel ou de l’idéal, sans perdre quelques-unes de leurs caractéristiques les plus importantes, comme leur caractère répétable et leur statut de créations. On ne pourrait non plus les contraindre à rentrer dans les catégories du mental ou du matériel sans violer certains de nos croyances les plus importantes à leur égard, car il ne s’agit pas de simples contenus subjectifs appartenant à un seul individu mais d’entités partageables, dont on peut discuter et qu’on ne saurait détruire en détruisant aucun de leurs exemplaires imprimés”.

¹³² *Metafísica* A1, 981a – 5.

Aristóteles, “as coisas mais universais são, para os homens, exatamente as mais difíceis de conhecer por serem as mais distantes das apreensões sensíveis” (ARISTÓTELES, 2002, p. 9)¹³³. O que se apresentará na sequência é a tese desenvolvida por Suzi Frankl Sperber, que se volta para o ponto de convergência entre o conhecimento, a experiência e o imaginário (arte), estabelecendo o fundamento das estruturas do narrar, que compreendem uma capacidade humana universal, fundada na *bios*, anterior a uma formação cultural. O desenvolvimento desta proposição responde e confirma a intuição de Inwagen.

A reflexão que será apresentada adiante tem raiz, mesmo que não explicitada, na reflexão metafísica de Aristóteles, e articula a dificuldade de se relacionar com o desconhecido com a promoção progressiva do narrar, como forma de elaborar as sensações, as emoções, i.e., o mundo sensível, no processo de conhecimento.

Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe; e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis. De modo que, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática (ARISTÓTELES, 2002, p. 11)¹³⁴.

A partir de um longo e detalhado estudo sobre a oralidade, Sperber chegou à identificação de um processo de elaboração das sensações que ocorre por via indireta ao qual denominou *efabulação*¹³⁵. Sperber percebeu alguns indícios, em reflexões de pensadores de diferentes áreas do conhecimento, que apontavam para algo comum aos seres humanos, no que diz respeito ao conhecimento, um conhecimento qualitativo, como o apontado por Aristóteles. O primeiro indício foi observado na proposição do *inconsciente coletivo*, de Carl Jung, que é anterior à experiência e é comum a todos os seres humanos.

(...) deve ser mencionado que, assim como o corpo humano mostra uma anatomia geral acima e além de todas as diferenças raciais, também a psique tem um substrato geral que transcende todas as diferenças de cultura e consciência, que eu tenho designado como o *inconsciente coletivo*. Esta psique inconsciente comum a toda a humanidade, não consiste meramente em conteúdos capazes de chegar à consciência, mas em disposições latentes para certas reações idênticas. (...) Trata-se – tomando de maneira puramente psicológica – de instintos comuns de *representação (imaginação) e de ação*. Todo representar e agir consciente se têm desenvolvido a partir desses protótipos inconscientes, que estão ligados a eles, especialmente quando a

¹³³ *Metafísica* A2, 982a 20 – 25.

¹³⁴ *Metafísica* A2, 982b 17 – 22

¹³⁵ Os indícios apresentados em sequência já indicarão a definição de *efabulação*, que ocorrerá ao final desta introdução ao conceito.

consciência não alcançou ainda nenhum grau muito elevado de lucidez, que é quando, em todas as suas funções, depende mais das pulsões instintivas que da vontade consciente, do afeto que do juízo racional (JUNG *apud* SPERBER, 2009, p. 73)¹³⁶.

Para Sperber, os instintos comuns de representação, sobre os quais trata Jung, foram a base para o entendimento de um potencial comum aos indivíduos, independente das marcas identitárias, sejam elas a cor da pele, a crença religiosa, a classe social a que pertence, entre outras. A segunda contribuição a ser somada na configuração da *efabulação* veio do psicolinguista Steven Pinker, para quem, a “língua é para o homem a mesma coisa que a capacidade de fazer a teia é para a aranha. Uma pulsão que se exprime, quaisquer que sejam os obstáculos e as circunstâncias” (PINKER *apud* SPERBER, 2009, p. 74). O primeiro elemento é um extrato comum a todos os indivíduos, uma potencialidade que se soma a um trabalho, o de atribuição de sentido, que irrompe os obstáculos, pulsão que faz vencer obstáculos, em suma, trata-se do trabalho da linguagem. A partir desses dois indícios, somados à vasta experiência com literatura, Sperber chegou à conclusão de que a literatura disponibiliza, como subsídio para a organização do conhecimento imprescindível para a realização da leitura e da produção de textos, um *substrato virtual* que existe em todos os seres humanos, ao qual ela denominou como *universal*: “Nomeei este substrato comum de ‘universais’. E a especificação de quais são estes substratos e como funcionariam interessa para o trabalho com a figuração, ou expressão – com a linguagem, depois de adquirida, mas com o corpo antes de adquirida a linguagem” (SPERBER, 2009, p. 74). Observa-se que a noção de *universal*, atribuída por Sperber, tem íntima relação com a noção de *dependência*, proposta por Thomasson como um critério ontológico. Como afirma Sperber: “A perenidade de uma obra só pode ser possível se houver leitores com dispositivos mentais semelhantes, que, independentemente do conhecimento da língua de origem do texto, permite a leitura – de texto traduzido –, sua compreensão e fruição. Estes seriam universais” (SPERBER, 2009, p. 75). O próprio *universal* é uma categoria ontológica do discurso ficcional e, por extensão, de todas as entidades ficcionais. Os *universais* representam as potencialidades comuns a todos os

¹³⁶ “(...) debe ser mencionado que, así como el cuerpo humano muestra una anatomía general por encima y más allá de todas las diferencias raciales, también la psique posee un substrato general que trasciende todas las diferencias de cultura y conciencia, al que he designado como lo inconsciente colectivo. esta psique inconsciente, común a toda a humanidad, no consiste meramente em contenidos capaces de llegar a la conciencia, sino en disposiciones latentes hacia ciertas reacciones idénticas. (...) Se trata - tomando de manera puramente psicológica - de comunes instintos de representación (imaginación) y de acción. Todo representar y actuar consciente se ha desarrollado de estos prototipos inconscientes, y se halla ligado a ellos especialmente cuando la conciencia no ha alcanzado todavía ningún grado muy alto de lucidez, es decir cuando, en todas sus funciones, depende más de las pulsiones instintivas que de la voluntad consciente, del afecto que del juicio racional”. JUNG, Carl G. “En memória de Richard Wilhelm”. Richard Wilhelm & C. G. Jung. **El secreto de la flor de oro** – un libro de la vida china. Buenos Aires: Paidós, 1977.

seres humanos, e a perenidade de uma obra de ficção está atrelada ao fato de os *universais* estarem inscritos na mesma ordem do símbolo, mas, antes de abordar diretamente essa dimensão, é preciso apresentar um outro indício percebido por Sperber para a configuração da *efabulação*.

A terceira contribuição, para a pesquisa de Sperber, virá a partir do trabalho da linguista Cláudia Thereza Guimarães de Lemos¹³⁷, que, ao estudar os processos de aquisição de linguagem, chegou à conclusão de que “o ser humano fala, em uma fase inicial de sua vida, um contínuo indistinto. Este é recortado por seu interlocutor, que o parcela, atribuindo sentido ao recorte – mas, por extensão, também ao contínuo” (SPERBER, 2009, p. 83). Nesse sentido, a criança primeiro atribui sentido e, depois, atribui forma, quando a mensagem volta recortada pelo adulto, é dessa interação que os sentidos vão sendo elaborados. Esta interação estabelece um vínculo de confiança, entre o adulto e a criança, e impulsiona a última a formular novos sentidos. Ao que tudo indica, a partir das pesquisas de Cláudia Lemos, na fase do *infans* a criança não atribui sentido como um pensante, ela exprime suas necessidades afetivas e físicas através de enunciações utilitárias. Somente a partir dos três anos de idade a criança inicia suas primeiras narrativas, que são manifestações estruturadas. O que Sperber observa nessas considerações sobre a aquisição da linguagem é a necessidade de expressão, de se compreender e de se fazer compreender que já ocorre na infância, mas em uma fase da infância anterior à configuração do ser pensante. Essa necessidade funciona mais como uma pulsão:

O pensamento não é gerado ou gerador da palavra. Ele é prévio e até certo ponto independente da palavra. É representado ludicamente e por meio de um conjunto relativamente grande e diversificado de instrumentos que incluem a palavra, mas em que a palavra não é o elemento único. Essa representação consubstancia o pensamento. Não há um estado puro de verdade e de conhecimento. Há *impulsos* e *necessidades* de estruturação da experiência vivida¹³⁸ (SPERBER, 2009, p. 81).

Assim sendo, o impulso para atribuição de sentido, que é particular, que comunica primeiro ao próprio emissor para depois interagir com o outro, a fim de estabelecer a conexão com este, é, chega Sperber a essa confirmação, *inato*. Este *universal* participa da *bios*, pois é anterior à aquisição de traços culturais e históricos. A fim de demonstrar como se estrutura o *universal* da *pulsão* pela atribuição de sentido, anterior à aquisição da linguagem, Sperber

¹³⁷ DE LEMOS, Claudia Thereza Guimarães. “Los Procesos Metafóricos e Metonímicos como mecanismos de cambio”. *Substratum*, v. 1; n° 1; pp. 121-135. Barcelona, 1992.

¹³⁸ Destaque em itálico feito pela autora desta.

recorre ao episódio em que Freud observa seu neto “brincando” com um carretel. Trata-se do quarto indício que atesta a tese de Sperber sobre a *efabulação*:

Trata-se de uma criança de um ano e meio, normal, sem nenhum desenvolvimento precoce, enunciando claramente apenas algumas palavras e mais alguns sons expressivos, compreendidos pelas pessoas que a rodeavam. Esta enunciação se revelou complexa, apesar de a criança *ainda não conseguir expressar o que queria comunicar por meio de um conjunto estruturado de palavras, e na falta de um léxico mais amplo, desenvolvido*. A enunciação da criança tinha o caráter de uma brincadeira (perturbadora e intrigante para Sigmund Freud) que consistia em jogar um brinquedo para longe de si e exclamar um som (*o-o-o*) que Freud e a mãe da criança identificavam como correspondendo a *fort*. A hipótese foi confirmada quando a criança passou a brincar com um carretel ao qual estava atado um fio, ou cordinha, jogando-o para fora do berço e puxando-o de volta, repetidamente, repetindo sempre, simultaneamente, as palavras entendidas por Freud e que, segundo sua hipótese, referiam o acontecimento vivido pela criança: *fort-da*, “foi-se”/“voltou” (ou “aqui”), ou melhor, para lá/para cá. Freud nota que o procedimento se dá depois da partida da mãe da criança. Aliás, diferentemente de outras crianças, esta, que é considerada muito “ajuizada”, não chora quando da partida da mãe. Antes da experiência da brincadeira, a criança se fazia notar por sua obediência, adaptação ao meio, tranquilidade e silêncio (não chorava à noite). Durante o período em que Freud pudera observar a criança (seu neto), ela nunca ficara infeliz com a partida da mãe, com quem tinha uma relação muito terna. Mas bastava despedir-se a mãe, que logo depois da separação se iniciava o estranho jogo. O momento da volta do carretel era festejado pela criança com um alegre *da*, “aqui”, que estou traduzindo como “para cá”. O jogo era repetido, incansavelmente, todas as vezes que a mãe saía (SPERBER, 2009, p. 86).

De acordo com a análise de Freud deste episódio, a experiência de se ver afastado da mãe deixava a criança em uma posição passiva, mas, a partir do momento que iniciou o *jogo* com o carretel, ele assumiu uma postura ativa. Sperber chama a atenção para dois elementos presentes neste episódio, a *repetição* e a *atividade do jogo*. Na perspectiva de Freud, a simbolização, reforçada pela repetição, de que a mãe *se foi*, mas voltará, cria uma espécie de estagnação (resolução do problema), quanto à atividade psíquica. Contudo, Sperber encontra em Lacan outra interpretação, mais produtiva para a compreensão da configuração e funcionalidade da *efabulação*. Para Lacan, então, “a repetição é condição de progresso humano e não de estagnação” (SPERBER, 2009, p. 86). Esta criança transformou a dor e o sofrimento, provocados pelo afastamento, em ação progressiva e o fez utilizando o *imaginário*. Como indica Sperber, o que a criança realiza, externaliza, é a *efabulação*, a figuração, pelo imaginário, de um evento segundo que ressignificou o primeiro evento, o da falta. A *efabulação* contou com a realização de um jogo cênico:

O imaginário se expressa mediante um conjunto de recursos sendo o lúdico o mais forte, i.e, o jogo cênico. O imaginário, na minha acepção, tem caráter e força criativos. Corresponde a uma dimensão singular de todo o indivíduo, sua maneira de produzir conhecimento por meio do vivido, ou seja, da experiência (SPERBER, 2009, p. 87).

O jogo imaginário, criado pela criança, a fez transformar o sofrimento em apaziguamento, deu-se a transformação do passivo, o congelamento diante da dor, em ativo, a ressignificação da dor pela atribuição de sentido. Assim como o carretel vai-volta, a mãe vai-volta. Neste ponto da reflexão sobre o jogo cênico e sobre esse poder ressignificador do vivido, será interessante abordar a análise de Friedrich Schiller sobre o impulso para o jogo, o que estabelece uma aproximação interesse entre essas duas reflexões (Sperber e Schiller) no que diz respeito à noção de liberdade.

As noções de *impulso lúdico* e de *graça* foram desenvolvidas por Schiller nas obras *Sobre graça e dignidade* e *Sobre o sublime*, obras que apresentam a contribuição de Schiller para a filosofia da arte, para além, ou em complementaridade, à sua herança filosófica kantiana. Kant desenvolveu, na terceira crítica, a noção de *jogo livre*, entre as faculdades de conhecimento, para uma dada representação que pressupõe a *comunicabilidade universal*, como é o caso do juízo do gosto. Para Kant, as faculdades de conhecimento, no que tange a arte bela, devem movimentar-se em liberdade, porque nenhum conceito pode descrever para elas uma regra de conhecimento:

Isto posto, para que chegue a converter-se em conhecimento uma representação por meio da qual se dá um objeto, se requer a imaginação, que combina o diverso da intuição, e o entendimento, para a unidade do conceito que une as representações. Esse estado de um livre jogo das faculdades de conhecimento numa representação mediante a qual se dá um objeto deve poder comunicar-se universalmente, porque o conhecimento, como determinação do objeto, com o qual devem coincidir umas representações dadas (qualquer que seja o sujeito), é o único modo de representação válido para todos (KANT, 2009, p. 61-62).

Para que o conhecimento ocorra é necessário, portanto, que haja uma conexão entre as intuições da sensibilidade com as formas constantes, universais e objetivas da ideia. Ao jogo livre das faculdades de conhecimento, Schiller atribuiu o *impulso lúdico*, que é o impulso para o jogo. Este último ocorre quando as necessidades naturais da vida estão saciadas e o jogo é uma descarga das energias excedentes, biológicas e psíquicas. Assim sendo, o impulso lúdico independe dos interesses práticos e é uma manifestação de ordem espiritual. Para Schiller, o impulso para o jogo já se manifesta nos movimentos livres dos animais, das crianças que brincam, da natureza inanimada, que exercem uma total liberdade quando não estão

respondendo a uma necessidade determinada e exterior: "O animal *trabalha* quando uma privação é o móbil de sua atividade e *joga* quando a profusão de forças é este móbil, quando a vida abundante se instiga à atividade" (SCHILLER, 2011, p. 130).

De acordo com Schiller, o impulso lúdico também pode ser tomado como *jogo estético*, cuja função é conciliar a matéria, que se manifesta aos sentidos, com a forma, que é o ato do pensamento. O jogo estético pressupõe a liberdade, pois é necessário que o sujeito já tenha conquistado um grau de autonomia espiritual para *jogar* com a matéria e com a forma. Afinal, sem que se distancie das coisas pela contemplação, o sujeito não poderia dispor dos elementos materiais nem de si mesmo para realizar o jogo livre entre a forma e a matéria sensível. Está presente, igualmente, nesta reflexão sobre o *impulso lúdico*, o papel da imaginação na configuração do fenômeno da bela arte. Para Kant, somente o jogo livre da imaginação com o entendimento caracteriza o juízo do gosto, e o gosto prende-se mais ao que a imaginação tem ensejo de criar *ficticiamente*, que aquilo que a imaginação apreende no mundo sensível. Trata-se, também, de uma imaginação que tem base anterior ao ser pensante, como aponta as reflexões de Sperber, mas que, em tese, poderia ser acessada na vida adulta. Apoiado nessa perspectiva, Schiller defende que a *mimesis* não pode constituir na cópia da realidade, na reprodução da aparência superficial e ilusória. A única relação imitativa que se admite com relação à beleza é a do artista, o gênio que o impulso lúdico elevou à condição de agente criador, com o salto da imaginação:

Desse jogo da *livre sequência das ideias*, da natureza ainda inteiramente material e explicado por meras leis naturais, a imaginação dá o salto em direção do jogo estético, na busca de *uma forma livre*. Tem-se de chamá-lo de salto, porque uma força totalmente nova se põe em ação aqui (SCHILLER, 2011, p. 131).

A força criadora dá o *salto* e rompe com a realidade, agindo segundo suas próprias leis em sua qualidade produtiva. A concepção do *salto* tem por objetivo representar a energia e a luta da imaginação contra as forças da natureza. Como força motriz, como força criativa, o *salto* é a imaginação com o potencial livre que já estava disponível na fase inicial da infância, como mostrou Sperber. Ao artista cabe a designação de criador, uma vez que ele é o motor desse salto. Entretanto, é preciso considerar dois tipos de impulsos, para os quais Schiller chama a atenção - o *impulso de projeção*, quando o artista sente prazer com o mundo que dominou e o aceita como um prolongamento de si mesmo; e o *impulso de abstração*, quando o artista, empenhado em dominar o mundo natural, caótico e hostil, busca desprender cada objeto do mundo exterior de sua condição arbitrária e de causalidade aparente. O primeiro

impulso é o que caracteriza a criança, na fase anterior à sua constituição como ser pensante. Por outro lado, estes dois tipos de impulsos configuram dois tipos de artistas: o realista ou naturalista e o abstrato ou geométrico. A atividade artística abstrata implica numa atividade formadora, da qual a consciência participa, sujeitando as representações e intuições dos objetos a uma forma de elaboração espiritual, tornando-se, portanto, uma atividade de desvelamento da realidade, como fez a criança com o carretel. Nessa perspectiva, a aparência artística "não nos dá, como num espelho, apenas o reflexo da vida interior ou do mundo exterior, mas expressa o modo pelo qual a consciência, operando sobre a realidade, configura-a de acordo com os sentimentos e as intenções valorativas do artista" (NUNES, 2003, p. 28).

Schiller, confirmando fortemente sua herança kantiana, afirma que a liberdade que o impulso lúdico representa garante a verdade e a vivacidade da imagem bela do terrível, como a que Goethe representou em sua *Ifigênia*. Kant, por sua vez, postula que as fúrias, as devastações da guerra, as calamidades, as atrocidades, podem ser descritas belamente como representações de ideias estéticas, cumprindo o papel da imaginação que induz o *pensar mais*. A imaginação tem a capacidade de se estender sobre uma série de representações que fazem *pensar mais*¹³⁹ do que se poderia expressar em conceitos determinados por palavras:

a arte poética e a eloquência tomam o espírito que anima suas obras simplesmente dos atributos estéticos que se manifestam paralelamente aos lógicos dando à *imaginação um impulso para pensar neles*¹⁴⁰, ainda que de modo não desenvolvido, mais do que se poderia compreender num conceito, e, conseqüentemente, numa expressão linguística determinada (KANT, 2009, p. 165).

O que fica claro ao se analisar, em paralelo, essas duas perspectivas de *jogo lúdico* é que esta pulsão já existe, *inata* e *livre*, anterior à constituição do ser pensante, como bem notou Sperber. O que se depreende dessas reflexões é que a pulsão que é a imaginação, na fase adulta, ou já a partir dos três anos de idade, vai perdendo a força do *salto*, subjugada ou enfraquecida pelos processos civilizatórios. Há, então, uma única forma de se recuperar a liberdade primordial, e essa forma capaz de vencer as forças do mundo sensível, da natureza, é a estética¹⁴¹, a potência imaginativa, que é universal. Como aponta Sperber, o “conceito de universais pode ser produtivo, porque pressupõe que qualquer aprendiz é um indivíduo

¹³⁹ Este é o ponto de convergência para o qual encaminhará a proposição final desta reflexão sobre o mal, como se observará no quarto capítulo.

¹⁴⁰ Destaque da autora da tese.

¹⁴¹ O que converge para a proposta desta pesquisa que é de sinalizar e defender a relevância das entidades ficcionais, como um discurso efetivo e produtivo, no sentido qualitativo do termo, para uma reflexão que exige ser problematizada continuamente – o *problema do mal*.

virtualmente pleno e semelhante em seus potenciais a outros seres humanos de outras classes sociais, de outras origens, de outros espaços. Bastaria despertá-lo” (SPERBER, 2009, p. 76).

Outra dimensão importante a ser observada na potencialidade criadora do imaginário é o investimento que ela faz nos objetos, atribuindo-lhes valor simbólico. A pulsão de simbolização e de imaginação criadora são inatas e, de acordo com Sperber, ambas estão virtualmente disponíveis, desde o início da existência humana, e se manifestam a partir do momento em que a criança passa a ter consciência corporal. No caso da simbolização, ela ocorre por força da repetição e se manifesta no jogo como um tipo de operador da efabulação. A repetição cria um tempo próprio, uma temporalidade dentro do tempo cronológico, o mesmo ocorre com o espaço. A simbolização cria, portanto, uma temporalidade e uma espacialidade próprias: “A encenação concretiza, mesmo que minimamente, a noção abstrata de tempo e plural de espaço. O caráter holístico da efabulação leva as categorias de tempo e espaço a serem re-presentadas de forma sintética, investidas de outra nova qualidade” (SPERBER, 2009, p. 90). A nova temporalidade e espacialidade configuram um novo mundo sensível, não o da experiência, mas o das sensações, da resignificação dos sentidos, é o mundo ficcional. Como sinaliza Sperber, a repetição, do ponto de vista da narração, instaura a renovação, cria um espaço de mediação entre a realidade externa e a realidade interna. É preciso considerar a dimensão que o entendimento da simbolização, da efabulação e do imaginário como universais, como potencialidades comuns a todos os seres humanos de todas as culturas, traz para a reflexão filosófica. Não se trata de potencialidades essenciais, transcendentais, mas biológicas, inatas. O fato de a efabulação ser uma potência atribuidora de sentidos, que já mostra seus sinais antes da tenra idade e que permanece com o indivíduo até o fim de sua existência, o fato de ela ocorrer na forma de narração, permitiu a Sperber atribuí-la o nome de *pulsão de ficção*: “A pulsão de ficção explica a necessidade de comunicação entre os seres humanos, seres gregários. Explica a própria criação ficcional como decorrente de uma pulsão de ficção mais intensa em certos indivíduos” (SPERBER, 2009, p. 106).

A partir do entendimento da dimensão ontológica das entidades ficcionais, sobretudo no que diz respeito aos universais atrelados a estas, é necessário, a partir desse ponto, aproximar esta reflexão daquela que postula a simbólica do mal.

SIMBÓLICA DO MAL

Como se observou com as considerações de Sperber, a repetição como forma de atribuição de um sentido é independente da faixa etária e ocorre em todas as fases da vida. O imaginário de cada indivíduo, de acordo com Sperber, cria um contexto de ação, projeta um evento historicizável (diacrônico) para fora de si, em um enredo de natureza ficcional (sincrônico). Essa entidade ficcional, que é um mundo habitável em última instância, ultrapassa o caráter subjetivo da criação e se articula em um evento simbólico, em um espaço relacional: “Tudo inserido na mesma efabulação, que precisa de um recurso que indicie a temporalidade transcorrida e vivida e a espacialidade do evento (constituída em verdade de diferentes espaços)” (SPERBER, 2009, p. 89). Este mundo habitável, que confere sentido ao evento, permite o acesso ao mal, mediado pela interpretação. O que assegura a possibilidade desse processo é o imaginário. A imaginação, como sinalizam Platão e Aristóteles, figura como o veículo de participação entre a sensação humana e as ideias. Apesar de ter sido considerada um perigo e um problema em muitas reflexões filosóficas, como para Descartes e Christian Wolff, a imaginação recebeu o destaque que merecia, no âmbito da filosofia, no século XVIII, notadamente, com Immanuel Kant. A imaginação, para Kant, possui o *status* do entre-lugar, ela se situa entre a sensibilidade e o entendimento, o que faz dela uma forma especial de atribuição de sentido. Segundo Kant, da mistura da imaginação com o entendimento resultam efeitos que não concordam perfeitamente com as regras do entendimento e da razão, exatamente por isso, a imaginação tem papel de destaque na hermenêutica do mal. Por outro lado, do ponto de vista empírico, a imaginação é responsável pelas faculdades de memória e de previsão, afinal, recordam e predizem a presença de objetos distintos, o que é de extrema importância para a hermenêutica do mal. A imaginação produtiva produz representações originais, que, não necessariamente, derivam da experiência, mas propiciam condições de experiência.

Este capítulo trata da hermenêutica do mal, que implica na compreensão da simbólica do mal, aponta para a característica da simbólica do mal como o que força o pensamento em um *pensar mais*, o que conduz esta reflexão para a proposição de uma poética das reinterpretações sucessivas do mal. Esta proposição se sustenta na aproximação entre a *phronesis* e a *aisthesis*, isto é, na relação entre uma forma de existir que implica uma sabedoria prática da existência articulada com uma sensação especial, a sensação artística, imaginativa, como forma de conhecimento, um conhecer *outramente*. Afinal, os valores estéticos são fundamentalmente valores para um sujeito da experiência.

O enigma do mal e o mal como símbolo

Como afirma Paul Ricoeur, na obra *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, o mal é tanto um desafio, quanto uma provocação, para a filosofia e para a teologia. Na perspectiva desta análise, o discurso ficcional também é provocado e convocado a participar dessa reflexão ampla e necessária sobre o mal. Antes de abordar a trajetória de reflexões realizadas por Ricoeur, uma questão se coloca a partir da análise que o filósofo fez sobre o método filosófico de Søren Kierkegaard¹⁴². A justificativa para se iniciar por esta análise é o caráter provocativo, próprio do *problema do mal*, que faz pensar não só sobre o tema, mas, também, sobre os tipos de aproximação crítica sobre o mal.

Dentre as obras do filósofo dinamarquês, Ricoeur se interessa, especificamente, pelos tratados *O conceito de angústia* e *O desespero humano* por tratarem do tema do mal. De acordo com Ricoeur, se a filosofia não compreende, então ela não é mais filosofia, por outro lado, se a filosofia deve tudo compreender então ela acaba por se erigir em sistema. Ricoeur observa que Kierkegaard representa, na luta contra o sistema, isto é, contra Friedrich Hegel, uma reflexão sobre o mal que não se exime do irracional, do absurdo. Na leitura atenta dos dois tratados de Kierkegaard, Ricoeur observa que a angústia é uma espécie de fascinação circunscrita pelo mal, que se aproxima por todos os lados, e que o desespero, ao contrário, está no centro do pecado, como um estado; o desespero é o mal do mal. Em *O conceito de angústia*, Kierkegaard aborda noções tais como o salto, o acontecimento, que estão na contramão da ideia de mediação, de sistema, de reconciliação. A metodologia filosófica de Kierkegaard, na leitura de Ricoeur, não é cindida, ela afronta o limite da não-filosofia. O tema do pecado, por exemplo, é abordado diretamente por Kierkegaard, e, ao aproximar a concepção deste nas duas obras, percebe-se que enquanto a angústia é um movimento em direção ao pecado, o desespero é o pecado em si. Para Ricoeur, esta tese de Kierkegaard está na contramão de toda filosofia especulativa. Kierkegaard, de acordo com sua análise, não é um pensador crítico, no sentido kantiano, mas também não é um intuicionista, ele é um pensador reflexivo. A análise, em profundidade, do esforço de Kierkegaard em fazer frente ao modelo filosófico hegeliano revela, como observa Ricoeur, um paradoxo na função filosófica da ideia de sistema. Desse conflito, Ricoeur (1999, p. 44-45) percebe três eixos de reflexão sobre, em última instância, o método filosófico: (i) a filosofia está sempre em relação com a

¹⁴² Em *Lectures II* (1999), Ricoeur faz uma reflexão sobre o método filosófico, uma espécie de metafilosofia sobre a posição do pensamento de Kierkegaard no domínio da reflexão filosófica. Abordar a obra de Kierkegaard, para Ricoeur, é exercer o preceito ensinado por Karl Jaspers: “Notre tâche, disait-il, à nous qui ne sommes pas l’exception, est de penser face à l’exception” (JASPER *apud* RICOEUR, 1999, p. 35).

não-filosofia; se este laço é cortado, a filosofia corre o risco de ser somente um simples jogo de palavras, no limite, um puro niilismo linguístico; (ii) Kierkegaard inaugura uma nova maneira de filosofar que pode ser chamada de *uma crítica das possibilidades existenciais*. O discurso sobre a existência não é mais a expressão poética de uma emoção, é um gênero do pensamento conceitual, que tem suas regras próprias de rigor, seu próprio tipo de coerência e que requer uma lógica própria; (iii) a reflexão kierkegaardiana sobre o mal coloca a oposição entre o sistema e o indivíduo. Para Ricoeur, isso é mais que uma alternativa de pensamento, de interpretação, trata-se de uma nova situação filosófica que nos convida a reler a *Fenomenologia do espírito* e a *Filosofia da religião*, de Hegel, à luz da dialética kierkegaardiana e, por outro lado, a situar os paradoxos de Kierkegaard no campo da filosofia hegeliana da *representação* e do *saber absoluto*: “A questão da exigência humana não significa a morte da linguagem e da lógica; ao contrário, ela requer um adicional de lucidez e de rigor. A questão: “o que é existir” não está separada dessa outra questão: “o que é pensar?” A filosofia vive da unidade dessas duas questões e morre com a sua separação (RICOEUR, 1999, p. 45). A análise de Ricoeur sobre a filosofia de Kierkegaard incide no cerne do problema que se aborda nesta análise, mais no sentido de reafirmar a validade do que no de tematizar a crítica, velada ou direta, ao discurso ficcional. Kierkegaard é considerado um não-filósofo, exatamente, por romper as barreiras entre o discurso filosófico e estético¹⁴³, mas, em especial, por apontar e incorporar a dimensão do *absurdo* ao discurso filosófico:

o conceito de absurdo reside exatamente em compreender que não se pode e não se deve compreender; é uma categoria negativa, mas igualmente dialética, como qualquer princípio positivo. O absurdo, o paradoxo, é construído de tal modo que a razão não pode sozinha resolvê-lo e mostrar que não tem sentido. Não, ele é um sinal, um enigma, um enigma de síntese, do qual a razão deve dizer: é irreduzível, incompreensível, mas não por isto, um não-sentido (KIERKEGAARD *apud* ALMEIDA, p. 6).

Ricoeur, por sua vez, também traz para a reflexão sobre o mal a noção de absurdo, para Ricoeur, o enigma do mal “é uma dificuldade inicial, próxima do grito da lamentação; a aporia é uma dificuldade terminal, produzida mesmo pelo trabalho do pensamento; este trabalho não é abolido, mas incluso na aporia” (RICOEUR, 2004, p. 57)¹⁴⁴. A ação e a espiritualidade são chamadas a dar uma resposta destinada a tornar a aporia do enigma do mal

¹⁴³ O que se está propondo, aqui, não é o rompimento das fronteiras, que é a prática transdisciplinar, mas a aproximação com respeito às diferenças, apontando os pontos de interseção, para além do objeto, no método. O que representa, de fato, a perspectiva da interdisciplinaridade.

¹⁴⁴ “est une difficulté initiale, proche du cri de la lamentation; l’aporie est une difficulté terminale, produite par le travail même de la pensée; ce travail n’est pas aboli, mais inclus dans l’aporie”.

produtiva. Ricoeur recusa, enfim, todas as respostas explícita ou implicitamente gnósticas e, simultaneamente, todas as formas de teodiceia, e propõe uma abordagem da questão do mal que opere uma dinâmica entre as esferas do pensamento, da ação e do sentimento. Dessa forma, o filósofo assume a incapacidade da razão especulativa para se acercar do mal sem lhe retirar a sua raiz trágica. A coerência da posição de Ricoeur sobre o mal, notadamente, de sua afirmação do *mal como escândalo* e de seu entendimento da dimensão paradigmática da tragédia, como *simbólica do mal*, se assenta no princípio de que não é possível pensar o mal dentro de uma lógica da retribuição. A sua recusa de toda a gnose e de toda a teodiceia é, no fundo, devedora da forma como se apropria e aprofunda a significação da figura de Jó como sofredor justo. O *Livro de Jó*, comenta Ricoeur em todos os textos nos quais trata a questão do mal, destrói a legitimidade de se aceitar a ideia de que o mal sofrido é consequência ou retribuição de um mal cometido, na medida em que dá a ver um sofrimento absolutamente injusto, exibindo uma vítima que não pode ser consolada com argumentos explicativos, ou com justificativas de caráter regressivo. A pergunta que resiste a qualquer tentativa de explicação é *por que?* A história de Jó apresenta um irreduzível não-saber sobre a origem do mal. De qualquer forma, a impossibilidade de explicação de uma origem do mal não significa que não se deva pensar o mal, ao contrário, e essa será a defesa final de Ricoeur, o mal é, por excelência, uma provocação produtiva para o pensar, sempre e mais. O que se apresentará na sequência é uma síntese do percurso de abordagem do *problema do mal* realizado por Ricoeur¹⁴⁵, cujo foco principal serão as proposições: (i) de articulação entre a fenomenologia e a hermenêutica; e (ii) de associação da estrutura simbólica do mal, que implica o pensar em um pensar mais, com a dimensão ética da ação, contribuindo, assim, significativamente para a configuração de seu postulado da sabedoria prática.

Ricoeur publica, em 1948, o primeiro volume da *Filosofia da vontade*, “O voluntário e o Involuntário” e, em 1960, a segunda parte desta, “Finitude e culpabilidade”. A divisão da obra em duas partes respeita uma metodologia definida e empreendida por Ricoeur para a interpretação do *problema do mal*. A vontade pressupõe, em suas dimensões significativas, a falta ou o mal moral, mas, por uma questão de metodologia, Ricoeur a coloca entre parênteses (*epoché*), a fim de alterar profundamente, para ele, a inteligibilidade do ser. Ao colocar a falta entre parênteses, Ricoeur busca criar a possibilidade de conhecer as estruturas e/ou as possibilidades fundamentais do ser. De acordo com o filósofo francês, esse procedimento

¹⁴⁵ A questão do mal aparece tematizada, diretamente, na obra *Finitude et culpabilité*, dividida em duas partes: (i) *L’homme faillible* e (ii) *La symbolique du mal*; no artigo sobre o pecado original reproduzido em *Le conflits des interprétations*, nos subcapítulos “Religion e foi” e “Culpabilité, éthique et religion”, da mesma obra; e no livro *Le mal – un défi à la philosophie et à la théologie*.

metodológico representa a redução eidética proposta por Edmund Husserl, isto é, colocar entre parênteses o fato e o afloramento da ideia, do sentido. Com essa proposição, Ricoeur objetiva desenvolver uma teoria eidética do voluntário e do involuntário, conhecendo, dessa forma, o princípio de inteligibilidade das grandes funções voluntárias e involuntárias. Em sua perspectiva metodológica, a compreensão esquemática dessas funções-chave precede todo estudo empírico e indutivo conduzido com os métodos experimentais empregados nas ciências da natureza.

Ricoeur buscou, na primeira parte da *Filosofia da vontade*, a compreensão direta do sentido do voluntário e do involuntário, que não compreende “o universo de paixão e da lei” (RICOEUR, 2009, p. 45), realizando a abstração da falta. Ricoeur eliminou, no primeiro momento, o estudo sobre a ambição, sobre o ódio, sobre os abusos, entre outros, e detectou que as paixões procedem da vontade e não do corpo. Elas encontram sua tentação e seu órgão no involuntário, mas a vertigem procede da alma. A abstração das paixões é também a abstração da lei, a lei sob a forma concreta e real que toma os valores em regime de paixão. A compreensão real e concreta da moral começa com as paixões, visto que é pela referência às paixões que os valores se impõem ao ser humano na forma de uma dura lei. De acordo com Ricoeur, ao perverter o involuntário e o voluntário, a falta altera a relação fundamental do ser com os valores e instaura o verdadeiro drama da moral, que é o homem dividido por um dualismo ético – ao tentar fazer o bem que deseja, o ser humano faz o mal que não desejava. Para Ricoeur, essa junção entre as paixões e a lei é capital, formam, sob o signo da falta, o círculo vicioso da existência real. Nessa proposição metodológica, a abstração da falta é necessária, em um primeiro momento, no processo de descrição da vontade e do involuntário, porque ela só pode ser pensada como acidente, como queda, como irrupção. A falta é um corpo estranho na eidética do homem, ela é absurda. É neste sentido que a falta somente entra na compreensão total da filosofia da vontade na segunda parte da obra, que tematiza a finitude e a culpabilidade humanas.

Na segunda fase da metodologia, Ricoeur retira os parênteses e reinsere a falta a fim de apreender a topografia do mal como absurdo. Segundo Ricoeur, parece humilhante para o filósofo avaliar a presença, no interior do homem, de um irracional absoluto, que não é um mistério vivo para a inteligência, mas uma opacidade central, até mesmo nuclear, que obstrui os acessos da inteligibilidade. Ricoeur entende que, na medida em que for possível, o filósofo recusará entrar na cena do absurdo sob pretexto de que este é o domínio da teologia cristã do pecado original. Mas é preciso reconhecer, afirma Ricoeur, que a teologia abre as portas de

uma zona obscura da realidade humana. É neste sentido que o mal é tanto um desafio, quanto uma provocação, para a filosofia e para a teologia.

O discurso filosófico sobre o mal buscaria, para manter a coerência crítica, evitar tensões primordiais que estão atreladas a uma reflexão sobre este, a tensão entre o ser e a finitude, entre a cólera de Deus e a culpabilidade, entre o sofrimento e o conhecimento. Contudo, a filosofia de Ricœur, como um todo, e sua reflexão sobre o mal, em particular, busca encontrar um discurso filosófico que articule o caráter lógico deste com o trágico da existência. Ao invés de negar a tensão relativa ao mal, ele deseja mantê-la viva e entendê-la como um pressuposto na interpretação deste, visto que, para Ricœur, a natureza do mal impossibilita uma apropriação discursiva sobre ele em termos integrais:

Em suma, o problema do mal nos força a voltar de Hegel a Kant, eu quero dizer, de uma dissolução do problema do mal na dialética ao reconhecimento da posição do mal como inescrutável, irrecuperável, por conseguinte em uma especulação, em um saber total e absoluto (RICOEUR, 1965, 506-507) ¹⁴⁶.

Exatamente por não poder ser apreendido em um saber total e absoluto que o mal é um *símbolo* por excelência e, como tal, segundo Ricœur, não tem equivalência com nenhum outro tipo. É, nesse sentido, que o mal é o paradigma da resistência e da irresolução do ser ao pensar. Na qualidade de símbolo, o mal possui em si as características que lhe são próprias: uma estrutura de significação onde um sentido direto, primário, literal, designa, a mais, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser compreendido através do primeiro. O que equivale a afirmar que há, inerente às estruturas simbólicas, o duplo sentido.

A partir dessa constatação, Ricœur aposta na interseção entre a teoria do símbolo e a teoria da metáfora, sendo que a última se apresenta como a *ossatura semântica do símbolo*¹⁴⁷. A metáfora é responsável pelo “surgimento de uma nova pertinência semântica sobre as ruínas da pertinência semântica literal, do mesmo modo a referência metafórica procederia do colapso da referência literal” (RICOEUR, 1995, p. 46-47)¹⁴⁸. O que está implícita nessa associação de contaminação entre símbolo e metáfora é a capacidade de renovação permanente do sentido, ou seja, a capacidade de plurissemantização da linguagem, que é para onde a metáfora reenvia a dimensão simbólica. O símbolo não se transforma em metáfora

¹⁴⁶ “En bref, le problème du mal nous force à revenir de Hegel a Kant, je veux dire d’une dissolution du problème du mal dans la dialectique à la reconnaissance de la position du mal comme inscrutable, irrécupérable par conséquent dans une spéculation, dans un savoir total et absolu”.

¹⁴⁷ Conferir RICOEUR, Paul. *Réflexion faite*: autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995.

¹⁴⁸ “émergence d’une nouvelle pertinence sémantique sur les ruines de la pertinence sémantique littérale, de même la référence métaphorique procéderait de l’effondrement de la référence littérale”.

porque, diferente dessa que ocorre no *logos*, ele ocorre na linha limítrofe entre *bios* e *logos*, exatamente como mostrou Sperber.

O símbolo nasce no eixo congruente onde força e forma coincidem. A diferença entre os dois é crucial – a metáfora é uma *invenção livre do discurso*, já o símbolo possui algo que não pode ser reduzido a uma transcrição linguística, semântica ou lógica. É esse elemento irreduzível que propicia a descontextualização do símbolo e a recontextualização em outros períodos históricos e em outras circunstâncias. O símbolo cria uma temporalidade própria, dentro da temporalidade cronológica, como se observou anteriormente. Essa característica particular do símbolo permite a Ricœur radicar o discurso numa ordem não semântica. O símbolo coloca em ação todo um trabalho com a linguagem e só atua quando sua estrutura é interpretada, isto é, ele incita a compreensão. E a interpretação é a significação dada ao evento, como fez o neto de Freud. Contudo, o símbolo necessita da metáfora, ele não a prescinde nem lhe é superior, pois é a metáfora que organiza o símbolo dentro da linguagem, o que se observou com o *fort-da*, “foi-se”/“voltou”, “para lá-para cá”. Assim como defenderam Thomasson e Sperber, a filósofa portuguesa Fernanda Henriques entende que a produção humana de símbolos decorre de um impulso ontológico que não se dilui no invólucro linguístico, “cunhando a estrutura simbólica com uma opacidade irreduzível a qualquer tradução expressiva” (HENRIQUES, 2005, p. 197).

Uma vez que o mal exige *mediações que o torne comensurável*, Ricœur identifica a linguagem como o lugar, por excelência, dessa mediação. Na sessão “La symbolique du mal”, o filósofo propõe o conhecimento da *repetição* da confissão do mal feita pela consciência religiosa ao longo da história; confissão depositada nas diferentes culturas, através de textos de vários gêneros literários, onde estão registradas uma multiplicidade de sentimentos e de perplexidades perante a existência do mal. Na apresentação do segundo tomo de *Philosophie de la volonté*, Ricœur aponta a linguagem da confissão como o veículo que torna o mal acessível:

A linguagem da confissão tem isso de notável que ela é de um lado ao outro *simbólica*; ela não fala da impureza, do pecado, da culpabilidade em termos diretos e próprios, mas em termos indiretos e figurativos; compreender essa linguagem da confissão é colocar em obra uma exegese do símbolo que pede por regras de deciframento, quer dizer uma hermenêutica (RICOEUR, 2009, p. 27)¹⁴⁹.

¹⁴⁹ “ce langage de l’aveu a ceci de remarquable qu’il est de part en part *symbolique*; il ne parle pas de la souillure, du péché, de la culpabilité en termes directs et propres, mais en termes indirectes et figures; comprendre ce langage de l’aveu, c’est mettre en oeuvre une exégèse du symbole qui appelle de règles de déchiffrement, c’est-à-dire une herméneutique”.

Na mesma medida que a linguagem da confissão pede por exercício hermenêutico, o discurso ficcional, considerando sua fonte primeira, a *pulsão de ficção*, também exige um trabalho com a linguagem. Não se trata de uma decifração nos moldes de uma exegese, mas naquilo que é próprio das pulsões, a necessidade de *trabalho* com a linguagem a fim de promover o desdobramento dos sentidos. Uma vez que se trata de um símbolo, esse trabalho com a linguagem, essa hermenêutica, nunca esgotará o manancial de sentidos, mas, em diferentes contextos históricos, para diferentes grupos de leitores, novas fusões de horizonte se configurariam. Apesar de Sperber ter apontado, na proposição sobre os *universais*, a recepção como um terceiro receptor, para além dos dois primeiros, a criança e outro dela mesma¹⁵⁰, a pesquisadora entende que a recepção do terceiro ocorre exatamente por causa dos *universais*: “Como e por que se estabelecem conexões? Em primeiro lugar, porque existem os universais. A capacidade de simbolização e de imaginário é comum a emissor e receptor. A pulsão de ficção, como universal, faculta a hipótese de Coleridge, da suspensão da descrença” (SPERBER, 2009, p. 112). O que se está propondo é ampliar o âmbito possível para a comensurabilidade do mal, para além da linguagem da confissão proposta por Ricoeur, também incluir as entidades ficcionais. Para tanto, é preciso observar como Ricoeur propõe interpretar o mal nas estruturas simbólicas.

Ricoeur aponta que os (i) símbolos mais especulativos – a matéria, o corpo, o pecado original – reenviam aos (ii) símbolos míticos – como os da luta entre as potências da ordem e as potências do caos, o exílio da alma em um corpo estranho, a cegueira do homem por uma divindade hostil, a queda de Adão – e aos (iii) símbolos primários da mancha, do pecado e da culpabilidade. O foco, para esta reflexão, não é analisar esses três níveis simbólicos do mal, mas, sim, compreender em que medida esta estrutura simbólica exige um trabalho hermenêutico. Como bem observa Fernanda Henriques, no conjunto do trabalho de análise que “La symbolique du mal” realiza, interessa a afirmação ricoeuriana de que o poder dos mitos para uma reflexão sobre o mal só tem pertinência se eles forem tomados como uma totalidade dinâmica, circular, de enriquecimento e esclarecimento reflexivos:

Assim tomados, eles atestam o caráter de repetição da simbólica do mal, mostrando a permanência dos traços dos símbolos primários do mal, em consequência, a resistência do mal a deixar-se dizer numa linguagem

¹⁵⁰ O primeiro receptor do evento é a criança ao sofrer pela partida da mãe, o segundo receptor é a criança, como outro de si, que interpreta o evento através da simbologia do carretel que vai e volta. O terceiro receptor é a recepção, propriamente dita, que observa o episódio como um todo.

totalmente unificada. É essa figura da circularidade dos mitos que se torna fonte e recurso de reflexão (HENRIQUES, 2005, p. 201).

A palavra-chave, neste caso, é a *repetição*, que permite que os símbolos do mal sejam recapitulados, rememorados e, por conseguinte, reelaborados sucessivamente. Esse movimento circular da repetição permite a ressignificação dos símbolos do mal, o que impede a redução destes a sentidos fechados, totalitários, inteiros. Essa é a perspectiva desta análise, pois, ao observar¹⁵¹ a tradição de reflexões sobre o *problema do mal*, coloca-se em ação a ressignificação dessas análises no âmbito da simbólica do mal. Por outro lado, é nessa dimensão que se compreende a necessidade da articulação entre a hermenêutica e a fenomenologia na compreensão dos símbolos do mal. A fenomenologia, em especial a husserliana, aponta para a pergunta básica sobre o conhecimento do mal: o que significa significar? Esta é a questão primordial e anterior a toda especulação sobre a natureza e a funcionalidade do mal:

Seja qual for a importância assumida posteriormente pela descrição da percepção, a fenomenologia não parte daquilo que há de mais mudo na operação da consciência, mas de sua relação às coisas pelos signos, tais como elaborados por uma cultura oral. O ato primeiro é querer dizer, designar (*meinen*); distinguir a significação entre os outros signos, dissociá-la do eu, da imagem, elucidar as diversas maneiras dentre as quais uma significação vazia vem a ser preenchida por uma presença intuitiva (seja qual for)¹⁵², é isto que é descrever fenomenologicamente a significação. Este ato vazio de significar outra coisa não é senão a intencionalidade (RICOEUR, 2009, p. 9).

É preciso, portanto, descrever fenomenologicamente o mal, entendendo-o em sua estrutura profunda na qualidade de símbolo. Por outro lado, ao se considerar a natureza simbólica do mal é preciso determinar o *meio* pelo qual este se manifesta, pelo qual ele se deixa ser interpretado, o que justifica a sequência das reflexões que, aparentemente digressivas, inserem o problema hermenêutico da interpretação do mal no método fenomenológico.

¹⁵¹ Nos dois primeiros capítulos desta.

¹⁵² Foi o que fez o neto de Freud.

O mal como uma provocação para o pensamento

Para Ricœur, a fenomenologia de Husserl¹⁵³ é mais um método que uma doutrina e parte significativa deste método se mistura com uma interpretação idealista, aquela proposta pelo primeiro Husserl, de *Idee* e das *Meditações cartesianas*; já a outra parte, a da aplicação do método, do último Husserl, não constitui um corpo de obra homogêneo com uma única orientação. Ricœur confessa também sua dívida para com a ontologia de Martin Heidegger e a hermenêutica de Hans-Gorg Gadamer, cujas contribuições serão apresentadas na sequência, mas seu objetivo ao promover a articulação da fenomenologia com a hermenêutica é pensar uma hermenêutica moderna sem esquecer a valiosa contribuição da fenomenologia husserliana:

qualquer que seja a dependência da meditação que se segue em relação a Heidegger e, sobretudo, a Gadamer, o que está em jogo é a possibilidade de continuar a filosofar com eles e depois deles – sem esquecer Husserl. Meu ensaio será, portanto, por um lado, um debate mais vivo e, por outro, uma possibilidade de filosofar e continuar a filosofar (RICOEUR, 1986, p. 43)¹⁵⁴.

Um dos problemas da fenomenologia husserliana, na opinião do filósofo francês, é colocar como prioridade a ordem da intuição, pois em oposição à intuição há a necessidade de toda compreensão ser mediatizada por uma interpretação. Ricœur observa a tentativa de Husserl de fundar os sentidos dos fenômenos em uma evidência intuitiva, cujo modelo foi o *cogito* cartesiano, mas considera que Husserl, em *Krisis*, não teve sucesso ao mostrar a unidade indefectível que formam a consciência e o mundo da vida (*Lebenswelt*). Para Ricœur, é somente neste mundo que a consciência pode acessar os sentidos de suas próprias experiências. É preciso, portanto, não ignorar as manifestações empíricas, mas buscar decifrar as expressões objetivas na cultura. No que tange à redução fenomenológica, é preciso atentar para o que não pode ser reduzido, que é o *pertencimento* da consciência ao mundo. De acordo com Ricœur, deve-se levar em conta o *pressuposto*, a condição histórica e, acima de tudo, linguística, de toda experiência. O que é válido para a interpretação da experiência do mal, como também sinalizou a teodiceia de protesto, de John Roth. Em *Du texte à l'action*, Ricoeur defende, em outras, a seguinte tese:

¹⁵³ Ricœur, com Emmanuel Lévinas e Merleau-Ponty foram os responsáveis pela introdução da fenomenologia de Edmund Husserl na França. O filósofo reconhece a influência desta filosofia em seu pensamento, principalmente em sua reflexão a respeito da fenomenologia da ação, mas afirma que o idealismo husserliano sucumbe à crítica da filosofia hermenêutica.

¹⁵⁴ “quelle que soit la dépendance de la méditation qui suit à l’égard de Heidegger et surtout de Gadamer, ce qui est en jeu, c’est la possibilité de continuer à philosopher avec eux et après eux – sans oublier Husserl. Mon essai sera donc un débat au plus vif de l’une et de autre possibilité de philosopher et de continuer à philosopher”.

Para além da simples oposição, há entre fenomenologia e hermenêutica uma mútua pertença que é importante explicar. Esta pertença pode ser reconhecida a partir de uma como a partir da outra. Por um lado, a hermenêutica se edifica sobre a base da fenomenologia e assim preserva, portanto, isso do qual ela se afasta: *a fenomenologia continua a ser o pressuposto insuperável da hermenêutica*. Por outro lado, a fenomenologia não pode se constituir sem uma *pressuposição hermenêutica* (RICOEUR, 1986, p. 43-44)¹⁵⁵.

Ricœur observa que o ideal de cientificidade, pretendido pelo idealismo husserliano como justificação última, encontra seu limite fundamental na condição ontológica da compreensão. Esta condição ontológica é o *pertencimento*, condição que não pode ser transposta em nenhum empreendimento de justificação ou de fundação. Husserl inscreveu a intencionalidade na relação sujeito-objeto. O problema dessa inscrição é a objetividade pretendida pela *epoché*, que tenta substituir o fundamento transcendental pelo fundamento epistemológico: “Husserl é o primeiro a sublinhar a descontinuidade instituída pela *epoché*, entre a tarefa transcendental de fundação e o trabalho interno próprio a cada ciência em vista de elaborar seus próprios fundamentos” (RICOEUR, 1986, p. 50)¹⁵⁶. Heidegger é quem chama a atenção para o *pertencimento* no ato de conhecer; nesse sentido, é ele quem funda a ideia de uma fenomenologia hermenêutica. Este fundamento se encontra na definição paradoxal que recebe, em *Ser e tempo*, a noção de fenômeno:

o que, desde o início e frequentemente, justamente *não se* mostra, que, em relação ao que se mostra, desde o início e frequentemente, está *para trás*, mas que, ao mesmo tempo, pertence essencialmente procurando nele sentido e fundamento, ao que se mostra desde o início e o mais frequentemente (HEIDEGGER, 1985, p. 47)¹⁵⁷.

Somente o que continua velado requer uma interpretação que o ilumina. Heidegger parte, em sua pesquisa, do problema do sentido do ser, entendendo o ser do ser humano como *Dasein*, isto é, como ser-aí. Por estar aí, o ser pode se questionar a respeito do sentido deste ser. A fim de chegar à resposta sobre a questão do sentido do ser é que Heidegger aproxima a

¹⁵⁵ “Par-delà la simple opposition, il y a, entre phénoménologie et herméneutique, une appartenance mutuelle qu’il importe d’explicitier. Cette appartenance peut être reconnue à partir de l’une comme à partir de l’autre. D’une part, l’herméneutique s’édifie sur la base de la phénoménologie et ainsi preserve ce dont pourtant elle s’éloigne: *la phénoménologie reste l’indépassable présupposition de l’herméneutique*. D’autre part, la phénoménologie ne peut se constituer elle-même sans une *présupposition herméneutique*”.

¹⁵⁶ “Husserl est le premier à souligner la discontinuité, instituée par l’*epochè*, entre l’entreprise transcendental de fondation et le travail interne propre à chaque science en vue d’élaborer ses propres fondaments”.

¹⁵⁷ “ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne se* montre justement *pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus solvante”.

hermenêutica da fenomenologia. O ser-aí se caracteriza como ser-no-mundo¹⁵⁸, seu espaço existencial, dentro de uma conjuntura de ocupações e de seu projeto impessoal. Nesse sentido, o pertencimento no ato da compreensão do ser quebra com a noção de separação entre sujeito-objeto. Nas ciências do espírito, o sujeito e o objeto se implicam mutuamente. Para Ricœur, se a análise do *Dasein* não visa expressamente os problemas da exegese, em contrapartida, ela dá um sentido à estrutura que aflora, no plano metodológico de uma ontologia fundamental – a pré-compreensão –, o caráter de antecipação próprio à maneira de ser de todo ser que compreende historicamente.

O papel das pressuposições na exegese textual é somente um caso particular dessa lei geral da interpretação. Transportada para a teoria do conhecimento e medida na pretensão da objetividade, a pré-compreensão recebe a qualificação pejorativa do preconceito: para a ontologia fundamental, ao contrário, o preconceito só se compreende a partir da estrutura de antecipação do compreender (RICOEUR, 1986, p. 103)¹⁵⁹.

O que se observa nessa perspectiva heideggeriana, afirma Ricœur, é que o peso principal dessa reflexão não recai sobre o discurso, menos ainda sobre a escritura, o que leva Ricœur a afirmar que, em *Ser e tempo*, o entendimento é de que a linguagem é uma articulação de segundo grau. A filiação do enunciado a partir da compreensão e da explicação mostra que sua função primeira não é a comunicação, mas é a *manifestação*. A função maior da linguagem é lembrar a filiação do fenômeno a estruturas ontológicas que o precedem: “deve-se indicar que este fenômeno tem suas raízes na constituição existencial da abertura do ser-lá” (RICOEUR, 1986, 103)¹⁶⁰. É possível, portanto, estabelecer uma aproximação entre a noção de efabulação, proposta por Sperber, e a noção de manifestação, de Heidegger. Ricœur observa que, desde *Ser e tempo*, o dizer (*reden*) parece superior ao falar (*sprechen*), o primeiro designa a constituição existencial e o segundo seu aspecto mundano. Por isso, a primeira determinação do *dizer* é a dupla escutar-calar e, nesse sentido, compreender é escutar; a primeira relação com a palavra não é o fato de ela ser produzida, mas, sim, o de ser recebida. A tese de Sperber quebra essa perspectiva, pois mostra que a primeira relação com a palavra é o fato de ela ser produzida, o segundo evento, a recepção, naquele caso, se caracterizava como o terceiro movimento. Mas a aproximação realizada por Heidegger da

¹⁵⁸ Em *Ser e Tempo*, há trechos que o confirmam: *Ser-aí é compreensão* e *Compreensão é interpretação* (§§ 31 e 32).

¹⁵⁹ “Le rôle des présuppositions dans l’exégèse textuelle n’est alors qu’un cas particulier de cette loi générale de l’interprétation. Transposée dans la théorie de la connaissance et mesurée à la prétention d’objectivité, la précompréhension reçoit la qualification péjorative de préjugé: pour l’ontologie fondamentale, au contraire, le préjugé ne se comprend qu’à partir de la structure d’anticipation du comprendre”.

¹⁶⁰ “doit indiquer que ce phénomène a ses racines dans la constitution existentielle de l’ouverture de l’être-là”.

hermenêutica com o método fenomenológico não permite essa compreensão e isso leva Ricoeur a considerar que a consequência metodológica, da forma como proposta por Heidegger, é que a filosofia fundamental deixa de contribuir para o entendimento da linguagem que ela insere na exegese. Essa concepção impede Ricoeur de se afirmar um heideggeriano, pois entende que a aporia diltheyana da teoria da compreensão não foi eliminada. Com a filosofia de Heidegger, a epistemologia foi subordinada à ontologia e, por conseguinte, a aporia “não está mais na epistemologia entre duas modalidades do conhecer, mas ela está entre a ontologia e a epistemologia tomada em bloco” (RICOEUR, 1986, p. 104-105)¹⁶¹. Ao final, Ricoeur considera que a hermenêutica ontológica parece ser incapaz, por razões estruturais, de desdobrar o problema do retorno, de repetir a questão epistemológica após a ontológica. É nesta perspectiva que Hans Georg Gadamer entra no cenário dessa discussão.

Gadamer se propõe, em *Verdade e método*, a retomar o debate das ciências do espírito a partir da ontologia heideggeriana. A metodologia das ciências humanas implica, para Gadamer, inegavelmente um distanciamento, que exprime a destruição da relação primordial do pertencimento, sem o qual não existiria uma relação com a história. O debate entre distanciamento alienante e experiência de pertencimento é inserido por Gadamer em três esferas: a da histórica, a da estética e a da linguagem.

Na esfera estética, a experiência do ser deveria pelo objeto preceder e tornar possível o exercício crítico do julgamento do qual Kant fez a teoria sob o título de juízo do gosto. Na esfera histórica, a consciência do ser porta tradições que me precedem é o que torna possível todo exercício de uma metodologia histórica ao nível das ciências humanas e sociais. Enfim, na esfera da linguagem, que de uma certa maneira cruza os dois precedentes, a co-pertença às coisas ditas pelas grandes vozes dos criadores de discurso precede e torna possível todo tratamento científico da linguagem como um instrumento disponível e toda pretensão a dominar pelas técnicas objetivas as estruturas do texto de nossa cultura. Assim, uma única e mesma tese percorre as três partes de *Verdade e método* (RICOEUR, 1986, p. 107)¹⁶².

¹⁶¹ “n’est plus dans l’épistémologie entre deux modalités du connaître, mais elle est entre l’ontologie et l’épistémologie prise en bloc”.

¹⁶² “Dans la sphère esthétique, l’expérience d’être saisi par l’objet precede et rend possible l’exercice critique du jugement dont Kant avait fait la théorie sous le titre de Jugement de goût. Dans la sphère historique, la conscience d’être porte par des traditions qui me précèdent est ce qui rend possible tout exercice d’une méthodologie historique au niveau des sciences humaines et sociales. Enfin, dans la sphère du langage, qui d’une certaine façon traverse les deux precedentes, la co-appartenance aux choses dites par les grandes voix des créateurs de discours precede et rend possibles tout traitement scientifique du langage comme un instrument disponible et toute prétention à dominer par des techniques objectives les structures du texte de notre culture. Ainsi une seule et même thèse court à travers les trois parties de *Wahrheit und Methode*”.

Ricœur reconhece em Gadamer a síntese dos dois movimentos: (i) das hermenêuticas regionais em direção a uma hermenêutica geral; (ii) da epistemologia das ciências do espírito à ontologia. Uma vez que Heidegger pode aludir ao debate com as ciências humanas por um movimento soberano de ultrapassagem; Gadamer, ao contrário, toma a sério a questão de Dilthey e propõe, de acordo com Ricœur, uma teoria da consciência histórica. Esta reflexão é, em última instância, a consciência-da-história-dos-efeitos, que revela a consciência reflexiva dessa metodologia. Ao considerar que a consciência é determinada por um futuro histórico real de forma que ela não tem a liberdade de se situar em face do passado, Ricœur questiona a possibilidade de introduzir uma instância crítica qualquer na consciência do pertencimento expressamente definido pela recusa da distanciação: “Isso só pode ser, na minha opinião, na medida em que a consciência histórica não se limita a assumi-lo. A hermenêutica de Gadamer contém, nesse sentido, uma série de sugestões decisivas que se tornarão o ponto de partida de minha própria reflexão” (RICOEUR, 1986, p. 110)¹⁶³. Para além da grande oposição entre o pertencimento e o distanciamento alienante, a consciência da história eficiente, segundo Ricœur, contém em si um elemento de distância:

A história dos efeitos é precisamente aquela que se exerce sob as condições da distância histórica. É a proximidade do longínquo, ou, para dizer a mesma coisa de outra forma, é a eficácia na distância. Há, portanto, um paradoxo da alteridade, uma tensão entre o próprio essencial à tomada de consciência histórica (RICOEUR, 1986, p. 110)¹⁶⁴.

Nessa aproximação do distante, ocorre a *fusão de horizontes*, conceito gadameriano, caro a Ricœur, na interpretação dos símbolos. Trata-se da comunicação à distância entre duas consciências que, diferentemente situadas, se faz em favor da fusão de horizontes. Este conceito exclui a ideia de um saber total e único, e implica a tensão entre o próprio e o estrangeiro, entre o próximo e o distante, assim como o jogo da diferença. Essa interpretação *menos negativa* da distanciação alienante é realizada pela filosofia da linguagem, e o caráter linguístico da experiência humana indica que o pertencimento a uma dada tradição, ou a tradições, passa pela interpretação de signos, obras, textos, onde as heranças culturais são inscritas e oferecidas ao deciframento. Mas Gadamer se colocou contra a redução do mundo dos signos a instrumentos manipuláveis. É Ricœur quem o faz, ao defender que a experiência

¹⁶³ “Ce ne peut être, à mon sens, que dans la mesure où cette conscience historique ne se borne pas à l’assumer. L’herméneutique de Gadamer contient, à cet égard, une série de suggestions décisives qui deviendront le point de départ de ma propre réflexion”.

¹⁶⁴ “L’histoire des effets est précisément celle qui s’exerce sous la condition de la distance historique. C’est la proximité du lointain, ou, pour dire la même chose autrement, c’est l’efficace dans la distance. Il y a donc un paradoxe de l’altérité, une tension entre le propre essentielle à la prise de conscience historique”.

da linguagem só exerce sua função mediadora porque os interlocutores do diálogo se apagam diante da coisa dita:

Contudo, onde este reino da coisa dita sobre os interlocutores é mais aparente que quando a *Sprachlichkeit* se torna *Schriftlichkeit*, dito de outra forma, quando a mediação pela linguagem se torna mediação pelo texto? Isso que nos faz então comunicar na distância é *a coisa do texto*, que não pertence mais nem ao seu autor nem ao seu leitor” (RICOEUR, 1986, p. 111)¹⁶⁵.

Ao final da exposição sobre a filosofia de Gadamer, Ricœur identifica uma antinomia, a oposição entre o distanciamento alienante e a pertença. Trata-se de uma antinomia na medida em que suscita uma alternativa insustentável – se, por um lado, o distanciamento alienante (*Verfremdung*) é o ponto a partir do qual é possível a objetivação, que é o desejo das ciências do espírito, por outro, essa distanciação é, ao mesmo tempo, a decadência que arruína a relação fundamental que permite a pertença e a participação na realidade histórica que se pretender tornar objeto. Consequentemente, “ou bem praticamos a atitude metodológica, mas perdemos a densidade ontológica da realidade estudada, ou bem praticamos a atitude de verdade, mas então devemos renunciar à objetividade das ciências humanas”¹⁶⁶.

A partir desse ponto, da articulação entre hermenêutica e a fenomenologia, problematizada desde Husserl até Gadamer, Ricœur faz sua própria elaboração do problema hermenêutico. A fim de compreender a epistemologia da interpretação, o filósofo francês problematiza diferentes processos interpretativos, tais como, o método da história, a psicanálise e a fenomenologia da religião, tendo como horizonte, uma ontologia da compreensão. O primeiro procedimento defendido por Ricœur para a realização dessa empreitada é a renúncia à ideia de que a hermenêutica seja um *método* a ser utilizado da mesma forma que os das ciências da natureza. À *via curta da intuição*, ele opõe a *via longa de uma interpretação* aplicada aos signos, aos símbolos e aos textos que mediatizam a relação dos sujeitos com o mundo. Ele apresenta a noção de texto como aquela capaz de tornar produtivo o distanciamento no coração da historicidade da experiência humana. Para Ricœur, não é a escrita que suscita um problema hermenêutico, mas a relação dialética entre a palavra

¹⁶⁵ “Or, où ce règne de la chose dite sur les interlocuteurs est-il plus apparent que lorsque la *Sprachlichkeit* devient *Schriftlichkeit*, autrement dit lorsque la médiation par le langage devient médiation par le texte? Ce qui nous fait alors communiquer dans la distance, c’est *la chose du texte*, qui n’appartient plus ni à son auteur ni à son lecteur”.

¹⁶⁶ “ou bien nous pratiquons l’attitude méthodologique, mais nous perdons la densité ontologique de la réalité étudiée, ou bien nous pratiquons l’attitude de vérité, mais alors nous devons renoncer à l’objectivité des sciences humaines”.

e a escrita. O esquema dialético desenvolvido por Ricœur inicia com a (i) efetuação da linguagem como *discurso*, passa pela (ii) efetuação do discurso como obra estruturada; e pela (iii) relação da palavra com a escrita no discurso e nas obras de discurso, e (iv) a obra do discurso como projeção de um mundo, para chegar ao (v) discurso e à obra do discurso como *mediação da compreensão de si* (RICOEUR, 1986, p. 114).

A partir desse percurso e da proposição ricœuriana do discurso como projeção de um mundo, esta reflexão chega ao *locus* da percepção, tradução, interpretação e conhecimento da experiência do mal, a saber, o discurso e a obra do discurso. Segundo Ricœur, não é possível obter uma transcrição filosófica direta do simbolismo religioso do mal, sob pena de redundar em uma interpretação alegorizante dos símbolos e dos mitos. O símbolo não esconde nenhum ensinamento dissimulado que bastaria desmascarar e que renderia caduca a vestimenta da imagem. O filósofo opta por uma interpretação criativa do sentido, às vezes fiel à impulsão, à doação de sentido do símbolo, e fiel ao juramento filosófico que é de compreender. Daí o slogan – *Le symbole donne à penser*. O que o símbolo oferece é algo que força a reflexão sobre ele, o símbolo faz a ponte entre o fenômeno e o mundo da vida, entre o interpretante e a coisa a ser interpretada. O discurso filosófico recebe do símbolo do mal um impulso novo que o força a realizar uma revolução do método obtida a partir de uma hermenêutica.

Se o discurso e a obra do discurso são o *locus*, por excelência, para o conhecimento da experiência do mal, como se identificou acima, é preciso, agora, ter em mente a dialética da ação e do texto. No livro *Du texte à l'action*, ao tratar da fixação da ação, Ricœur desenvolve a tese de que a ação sentida pode tornar-se objeto da ciência sem perder seu caráter de significação em favor de uma objetivação semelhante à fixação operada pela escrita. Graças a essa objetivação, a ação constitui uma configuração que demanda ser interpretada em função de suas conexões internas. Ricœur parte da ação para o texto, ao afirmar que alguns de seus traços internos a aproximam da estrutura dos atos de linguagem, que transformam o fazer em um tipo de enunciação. Para ele, assim como o texto ganha autonomia em relação ao seu autor, a ação se desprende de seu agente e desenvolve suas próprias consequências. A automatização da ação humana constitui sua dimensão social exatamente porque ela tem efeitos imprevistos.

Segundo nosso terceiro critério de textualidade, uma ação sentida é uma ação cuja importância ultrapassa a pertinência quanto a sua situação inicial. Esse novo tratamento é totalmente semelhante à maneira pela qual um texto rompe os laços entre o discurso e toda referência ostensiva. Em favor dessa emancipação, em relação ao contexto situacional, o discurso pode desenvolver referências não ostensiva que nós chamamos de “mundo”, não

no sentido cosmológico do termo, mas a título de dimensões ontológicas do dizer e do agir humano (RICOEUR, 1986, 219)¹⁶⁷.

Todo o percurso realizado no estudo da linguagem, sobretudo da escrita, oferece uma série de elementos que legitimam a investigação sobre o símbolo do mal, enquanto ato e pensamento, fixado na linguagem, ou no texto, mais especificamente. A constituição semântica do símbolo, visto que o símbolo, para Ricoeur, leva a pensar, faz apelo a uma interpretação porque ele diz mais do que diz e jamais termina de o dizer. Na hermenêutica não há enclausuramento dos signos: a interpretação concentra-se na articulação do linguístico e do não-linguístico, da linguagem e da experiência vivida. Como se observou, na apresentação dessa síntese do percurso de análise sobre o mal, presente nas obras de Ricoeur, destacam-se esses pontos: (i) o entendimento do mal como um símbolo; (ii) o enxerto da hermenêutica no método fenomenológico e a mediação da linguagem; (iii) a dialética entre a ação e o texto na apreensão do mal como símbolo. Tendo em vista que o objetivo final deste é indicar a junção entre a fenomenologia e a hermenêutica na interpretação do mal, pela assim denominada *via longa*, é necessário, de início, apontar que o *mal*, que é objeto dessa análise, é aquele ao qual se tem acesso pela linguagem, o que forçou, na filosofia ricœuriana, o prolongamento da reflexão na proposição da dialética da ação e do texto, no domínio da filosofia prática.

A fim de estabelecer o ponto de convergência para a sequência desta pesquisa é preciso afirmar que, como deve ter ficado claro com o desenvolvimento dos argumentos, concorda-se com Ricoeur que o mal mostra que a resposta racional teórica a seu respeito é sempre incompleta e aproximativa, assim como entende que os termos argumentativos das teodiceias possuem caráter limitado e relativo. Contudo, a sabedoria consiste, efetivamente, em reconhecer o caráter aporético do pensamento sobre o mal e reconhecer que este caráter só foi conquistado pelo esforço de se pensar mais e outramente¹⁶⁸. Nesse sentido, como aponta Ricoeur, é preciso tomar consciência da amplitude e da complexidade do problema a partir de

¹⁶⁷ “Selon notre troisième critère de textualité, une action sensée est une action dont l’importance dépasse la pertinence quant à sa situation initiale. Ce nouveau trait est tout à fait semblable à la manière dont un texte rompt les liens entre le discours et toute référence ostensive. À la faveur de cette émancipation à l’égard du contexte situationnel, le discours peut développer des références non ostensives que nous avons appelées un ‘monde’, non au sens cosmológico du mot, mais à titre de dimension ontologique du dire et de l’agir humain”.

¹⁶⁸ Na perspectiva teológica, Tomás de Aquino também aponta para este caminho: “Parece que também se deva considerar que as coisas sensíveis, nas quais tem sua origem o conhecimento racional, conservam em si algum vestígio da semelhança divina, mas tão imperfeito que se mostra totalmente insuficiente para nos esclarecer sobre a substância mesma de Deus. Na verdade, os efeitos têm o seu modo de ser semelhante às causas, visto que o *agente produz efeito semelhante a si* (I *Sobre a Geração e a Corrupção* 7, 324a). Contudo, nem sempre o efeito alcança semelhança perfeita com o agente. (...) Não obstante, é útil para a mente humana exercitar-se no conhecimento dessas razões, por mais fracas que sejam, desde que se afaste a presunção de compreendê-las ou demonstrá-las. Ora, conseguir ver algo das coisas altíssimas, mesmo por pequena e fraca consideração, já é agradabilíssimo, como foi dito acima” (AQUINO, 1990, p. 29-30).

uma fenomenologia da experiência do mal para, em seguida, distinguir os níveis dos discursos especulativos sobre a origem e a razão de ser do mal, o que se tentou realizar nesta pesquisa, e, enfim, é preciso fazer a convergência entre o trabalho do pensamento, suscitado pelo enigma do mal, às respostas que relevam da ação e de uma transformação espiritual dos sentimentos, que representam a tríade - pensar, agir, sentir: “Em conclusão, eu gostaria de sublinhar que o problema do mal não é somente um problema especulativo: ele exige a convergência entre pensamento, ação (no sentido moral e político) e transformação espiritual dos sentimentos” (RICOEUR, 2004a, p. 56)¹⁶⁹. No domínio do *pensar*, Ricoeur entende que deva ser sempre considerado que o *problema do mal* é um desafio: “Um desafio é sucessivamente um fracasso para sínteses sempre prematuras e uma provocação a pensar mais e outramente” (RICOEUR, 2004a, p. 57). No domínio do agir, o mal deve ser entendido como aquilo que não deveria ser e que deve ser combatido. A resposta à aporia do mal impõe uma resposta, não uma solução, mas uma ação contra o mal. Para Ricoeur, toda ação ética e política, que diminua a quantidade de mal, é relevante a fim de diminuir a quantidade de sofrimento no mundo: “antes de acusar Deus ou especular sobre a origem demoníaca do mal em Deus mesmo, ajamos eticamente e politicamente contra o mal” (RICOEUR, 2004a, p. 59)¹⁷⁰. Como aponta Ricoeur, haverá quem se oponha a essa indicação apontando que uma resposta prática não será suficiente e, de fato, não será. Afinal, o sofrimento cometido pelo ser humano é repartido de forma arbitrária e indiscriminada, frequentemente, atingindo vítimas inocentes. A ação prática contra o mal não dá conta, tão pouco, das catástrofes naturais, das doenças e epidemias, como o câncer, a cólera, a lepra, nem do envelhecimento e morte. Contudo, nesta proposição de Ricoeur, a resposta prática ao mal não é suficiente, mas não agirá sozinha, ela convergirá com o *pensar* e o *sentir*. No âmbito do *sentir*, a resposta emocional que Ricoeur propõe tem a ver com as mudanças dos sentimentos que alimentam a lamentação e a queixa, que transformados pelos efeitos da sabedoria, que decorre da reflexão filosófica e teológica. A transformação dos sentimentos pode ser alcançada por aquilo que Freud designou como *trabalho de luto*, que é descrito como um desligamento de “todos os laços que nos fazem ressentir a perda de um objeto de amor como uma perda de nós mesmos” (RICOEUR, 2004a, p. 60)¹⁷¹. A resposta ao mal no domínio do *sentir* possui três estágios: (i) ao invés de se culpar pela perda de um ente amado é necessário responder ao sofrimento com

¹⁶⁹ “En conclusion, je voudrais souligner que le problème du mal n’est pas seulement un problème spéculatif: il exige la convergence entre pensée, action (au sens moral et politique) et une transformation spirituelle des sentiments”.

¹⁷⁰ “avant d’accuser Dieu ou de spéculer sur une origine démonique du mal en Dieu même, agissons éthiquement et politiquement contre le mal”.

¹⁷¹ “toutes les attachés qui nous font ressentir l’aperte d’un objet d’amour comme une perte de nous-même”.

o sentimento de que Deus não quis que aquele sofrimento ocorresse, nem quis punir ao sofredor; (ii) se permitir reclamar contra Deus, nos moldes da teodiceia de protesto, que tem como base a ideia da Aliança, esse protesto é contra a permissão divina, como fez Jó ao perguntar “até quando Senhor?”, ou seja, esse protesto representa a impaciência da esperança; (iii) a espiritualização da lamentação, que se alimenta da aporia da especulação sobre o mal, oferece as razões para se crer em Deus apesar do mal, do sofrimento, que também é uma forma de integrar a aporia especulativa no *trabalho de luto*. Os três estágios do *sentir* compõem a renúncia da reclamação, que é uma espécie de sabedoria, que pode ser sentida no desdobramento das renúncias: “renúncia em primeiro lugar ao desejo de ser recompensado por suas virtudes, renúncia ao desejo de ser poupado do sofrimento, renúncia ao componente infantil do desejo de imortalidade” (RICOEUR, 2004a, p. 64)¹⁷². A resposta à aporia do *problema do mal*, pela tríade pensar-agir-sentir tira o agente moral da posição passiva e o coloca na posição ativa.

Poética das reinterpretações sucessivas

A proposição de Ricoeur, de responder ao mal com a convergência da tríade pensar, agir, sentir, oferece respaldo à tese de que as entidades ficcionais revelam um espaço, por excelência, em especial naquilo que diz respeito ao trabalho de interpretação, para a realização da noção de *combate* ao mal. Contudo, faz-se necessário reforçar que o âmbito da noção de *combate* é, ainda, o filosófico. A proposição que se segue tem por objetivo aproximar, com vistas a problematizar a convergência entre pensar, agir e sentir, a *phronesis* (sabedoria prática ou virtude da prudência) da *aisthesis* (compreensão pelos sentidos).

Em “À la gloire de la phronesis”, Ricoeur retoma a noção de *phronesis*, do Livro VI da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, para discutir a releitura dessa obra por filósofos da moral contemporâneos¹⁷³. A partir da leitura desses filósofos, Ricoeur propõe a reabilitação do

¹⁷² “renoncement d’abord au désir d’être récompensé pour ses vertus, renoncement au désir d’être épargné par la souffrance, renoncement à la composante infantile du désir d’immortalité”.

¹⁷³ AUBENQUE, Pierre. **La prudence chez Aristote**. Paris: P.U.F., 1963.

GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit und methode**. Tübingen: C.B. Mohr (P. Siebeck), 1960, 1990, trad. fr. intégrale par P. Fruchon. Paris: Seuil, 1996.

MACINTYRE, Alasdair. **After virtue: a Study in Moral Theory**. Paris: University of Notre-Dame Press, 1981.

ROSS, William David. **Aristotle**. Londres, 1923; trad. fr., Paris: Payot, 1926.

HARDIE, William Francis Ross. **Aristotle's ethical theory**, chap. XI, “Practical Wisdom”, pp. 212-239. Oxford: Clarendon Press, 1968, 1980.

WIGGINS, David. “Deliberation and Practical Reason”, In: A. Oksenberg Rorty. **Essays on Aristotle's Ethics**. California: University of California Press, 1980, pp. 221-240.

conceito, mesmo consciente de que alguns críticos poderiam afirmar que seria uma atualização “forçada”. Trata-se de uma interpretação do conceito de virtude da prudência retomando sua origem trágica, ao se recuperar a noção de *hybris*, como sabedoria dos limites, do equilíbrio. Nas obras dos citados filósofos da moral contemporâneos, há uma divisão entre as virtudes éticas e as virtudes morais, por um lado, e, as virtudes intelectuais e as virtudes dianoéticas (virtudes do pensamento – arte e *technè*), por outro. Essas diferenças entre as virtudes estabeleceram um sentido de *meio* e de *fim*, no primeiro caso, e o sentido de *regra* ou de *caso*, no segundo:

Se assim fosse, seria necessário ir até a oposição entre um ponto de vista francamente teleológico (meio/fim) e um ponto de vista potencialmente deontológico, a regra sendo assimilada por uma lei, no sentido quase kantiano. Isso seria um contra-senso se por acaso se propusesse a fazer da *phronesis* o fim do fim da moral aristotélica, ou mesmo grega (RICOEUR, 1997, p. 14)¹⁷⁴.

Além de não concordar com essa divisão, Ricoeur também discorda da interpretação dada à proposição central do Livro III, de acordo com a qual não se delibera os fins, mas os meios. Para Ricoeur, os meios, neste caso, não estão no sentido instrumental técnico da modernidade, mas são *meios* na qualidade de componentes relativos ao *fim*. Quanto à relação entre a regra e o caso, Ricoeur entende que a regra é tomada como o que é necessário seguir, aqui e agora, mas, quanto ao caso, trata-se de uma escolha inteligente. De acordo com Ricoeur, uma vez que se considera a *phronesis* inseparável do *phronimos* (homem prudente), incorpora-se, portanto, a *orthos logos* (razão reta), que faz a disposição (*hexis*). Ricoeur compara as noções de mediedade e de razão reta, presente no Livro II, que trata a mediedade, não como adição, mas como reviravolta, com o tratamento dessas noções no Livro VI. Para Ricoeur, a mediedade é concebida como um alvo, um objetivo a ser alcançado. Assim sendo, no Livro VI, a razão reta é implicada pela mediedade: “Assim, a virtude é uma disposição para agir de forma deliberada, que consiste em uma mediedade para nós, que é racionalmente determinada e como a determinaria o homem prudente (o *phronimos*)” (TRICOT¹⁷⁵ *apud* RICOEUR, 1997, p. 15)¹⁷⁶. Ricoeur chama a atenção para os termos “deliberada”, “racionalmente determinada” e, sobretudo, o critério do homem prudente ou sábio, do

¹⁷⁴ “S’il en était ainsi, il faudrait aller jusqu’à l’opposition entre un point de vue franchement téléologique (moyen/fim) et un point de vue potentiellement déontologique, la règle étant assimilée à une loi, en un sens quasi kantien. Ce serait bien là un comble, si par ailleurs on s’attache à faire de la *phronèsis* le fin du fin de la morale aristotélicienne, voire grecque”.

¹⁷⁵ Jules Tricot é tradutor da obra *Ética a Nicômaco*, em francês.

¹⁷⁶ “Ainsi donc, la vertu est une disposition à agir de façon délibérée, consistant en une médiété à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l’homme prudente (le *phronimos*)”.

phronimos, afinal, são essas expressões que antecipam a dianoética no cerne da inteligência, no cerne do *habitas* ancorado no desejo.

A mediedade, então, é objetivada através de um cálculo realizado pela virtude, mas esse cálculo não é matemático, ele é definido pelo *phronimos*, o homem sábio. Analisando os leitores contemporâneos de Aristóteles, Ricoeur chega à conclusão de que não há fronteira clara, mas simplesmente sobreposição entre as virtudes morais ou de caráter e as virtudes do intelecto ou do pensamento. De acordo com Ricoeur, essa leitura dos neo-aristotélicos contemporâneos, que tiram proveito desse enraizamento das virtudes intelectivas nas virtudes do caráter, os permite aproximar essa perspectiva da moral kantiana. Mas Aristóteles tenta determinar a distinção entre os dois tipos de virtude recorrendo a uma teoria da alma, e Ricoeur sinaliza que esse argumento é chamado pelo filósofo grego de *ergon*, um trabalho, uma função. Aristóteles entende que a alma se divide em duas partes, a racional e a irracional. A parte racional da alma se subdivide em científica, aplicada ao necessário, e calculativa, que delibera sobre o contingente. A partir dessa divisão, Aristóteles estabelece: “ora há na alma três fatores predominantes que determinam a ação e a verdade: sensação, inteligência e desejo” (ARISTÓTELES *apud* RICOEUR, 1997, p. 16)¹⁷⁷. Assim sendo, as duas partes intelectuais da alma tem por tarefa a verdade. Nota-se, de acordo com Ricoeur, a aproximação entre *ergon* (função/trabalho) e *alètheia* (verdade), mas qual é o sentido de verdade que Aristóteles emprega? Na leitura das obras dos neo-aristotélicos, Ricoeur percebe que os cinco estados pelos quais a alma anuncia o que é verdadeiro se condensam em dois: *phronesis* e *sophia*. Esses dois estados possibilitarão a aproximação entre a prática e a epistêmica. Mas para propor esta aproximação, Ricoeur recorre ao Livro IV, no qual Aristóteles estabelece, para o campo prático, a dupla *práxis-poiësis*. Essas duas modalidades pertencem à categoria do contingente.

Esse parentesco epistemológico aparecerá mais claramente quando se mostrará que o julgamento prudencial é singularizante; ora, a *poiësis*, a produção, não o é menos. São igualmente em partilha, entre prática, no senso moral e político do termo, e produção, o papel da deliberação, do raciocínio, da *orthos logos*, portanto, precisamente o intelectível. Muito mais, uma mesma visada veritativa pertence às duas modalidades: “Desse modo, a arte, como dissemos, é uma certa disposição, acompanhada da razão reta¹⁷⁸, capaz de produzir...” (1140a 20-21). Só se pode ficar perplexo ao ler as últimas

¹⁷⁷ “Or il y a dans l’âme trois facteurs prédominants qui déterminent l’action et la vérité: sensation, intelligence et désir” *Ética a Nicômaco*, Livro VI, 1139a 18.

¹⁷⁸ Trata-se da *ortho logos*, que em francês foi traduzida por “règle vraie”, e em português encontrou-se a tradução “razão reta”.

palavras do capítulo 4: “Em um caso como no outro, se está no domínio do contingente” (RICOEUR, 1997, p. 17-18)¹⁷⁹.

É preciso sinalizar que o contingente está no domínio racional da alma. Aristóteles trata do contingente no capítulo 5, e o foco recai sobre o *phronimos*: “Uma forma pela qual poderíamos apreender a natureza da prudência é considerar quais são as pessoas que nós chamamos de prudentes” (ARISTÓTELES *apud* RICOEUR, 1997, p. 18)¹⁸⁰. Para Aristóteles, então, a prudência é uma disposição que, acompanhada da razão reta, é capaz de agir na esfera do que é bom ou ruim para o ser humano. Ricoeur chama a atenção para o fato de Aristóteles utilizar expressões de linguagem corrente, tais como, *isso que a gente diz* e, ainda, *as pessoas que nós chamamos de prudentes*, o que, para ele, denota o tom político da teoria da *phronesis*. Os elementos constitutivos da sabedoria prática retomam o ponto de vista da implicação pessoal do homem prudente, são eles: a deliberação, a visada da vida feliz, a consideração da vantagem pessoal e da vantagem comum, a deliberação sobre o contingente, entre outros. No que diz respeito à parte calculativa da alma, Ricoeur sinaliza que ela se torna *opinativa*, por causa do parentesco entre *orthos logos* (razão reta) e *orthè doxa* (opinião reta). A prudência tem, por sua vez, um caráter legislativo, sendo que a lei, nesse caso, está na mesma ralação que o contingente privado da deliberação sábia.

Ricoeur lembra que, para o homem grego, a preocupação com o governo de si está no mesmo nível de preocupação com o governo da cidade e o foco em ambos recai sobre o espírito de pesquisa, sobre a vivacidade da perspicácia que caracteriza a boa deliberação. Esta é obtida graças a uma espécie de *retidão*: “Se, portanto, os homens prudentes têm por caráter próprio o fato de ter deliberado bem, a boa deliberação será uma retitude no que diz respeito ao que é útil para a realização de um fim, utilidade cuja verdadeira concepção é a própria prudência” (ARISTÓTELES *apud* RICOEUR, 1997, p. 19)¹⁸¹. Portanto, há uma inteligência da virtude de prudência, que, como aponta Ricoeur, a inclinação intuitiva e o lado bom senso prático poderia obter. Chega-se, portanto, no ponto de articulação entre o teórico e o prático,

¹⁷⁹ “Cette parenté épistémologique apparaîtra plus clairement lorsqu'on montrera que le jugement prudentiel est singularisant; or la poïesis, la production, ne l'est pas moins. Sont également en partage, entre pratique, au sens moral et politique du mot, et production, le rôle de la délibération, du raisonnement, de l'orthos logos, donc précisément l'intellectif. Bien plus, une même visée véritative appartient aux deux modalités: “Ainsi donc, l'art, comme nous l'avons dit, est une certaine disposition, accompagnée de règle vraie, capable de produire...” (1140a 20-21). On ne peut qu'être perplexe en lisant les derniers mots de ce chapitre 4: “Dans un cas comme dans l'autre, on se meut dans le domaine du contingente”

¹⁸⁰ “Une façon dont nous pourrions appréhender la nature de la prudence, c'est de considérer quelles sont les personnes que nous appelons prudentes” (*Ética a Nicômaco*, Livro VI, 1140a 24-25).

¹⁸¹ “Si donc les hommes prudents ont pour caractère propre le fait d'avoir bien délibéré, la bonne délibération sera une rectitude en ce qui concerne ce qui est utile à la réalisation d'une fin, utilité dont la véritable conception est la prudence même” (*Ética a Nicômaco*, capítulo 10, 1142b 31-33).

que deve ser articulado para dar conta do saber prudencial, por um lado, e da habilidade técnica, por outro, ou, dizendo de outra forma, razão comunicacional, por um lado, e razão estratégica, por outro. Ricoeur observa que, no Livro VI, é possível perceber que Aristóteles antecipa o método dos semanticistas da linguagem comum, pois explora a riqueza da linguagem prática:

O que propõe, aqui, Aristóteles é um tipo de casuística da *phronesis*. O que se encontra nessas páginas é menos uma doutrina que um estilo de discurso sobre o terreno prático e moral. Isso não impede de estreitar a reflexão sobre o tema do pensamento da medida e do limite, na linha do trágico. É um pensamento humano e não divino, frágil e não assegurado, singular e não universal, equilibrado e sem excesso (acabou a *mania*) que convida a explorar o rico dicionário da *phronesis* (RICOEUR, 1997, p. 20)¹⁸².

A casuística da *phronesis* se aproxima da *aisthesis*, visto que a singularidade do pensamento tem por caráter epistêmico determinar o ponto de *parada* do pensamento discursivo. De acordo com Ricoeur, em seu movimento ascendente, o pensamento discursivo deve parar nos princípios intuitivos, e o movimento descendente não pode, nem na ordem da *aisthesis*, nem na da prudência, ir mais baixo do que os indivíduos. Este é o ponto da significação da *casuística da phronesis*, o exame dos singulares. Para tanto, Ricoeur retoma as considerações de Aristóteles sobre a diferença entre princípio de justiça e de *equidade*, virtude apropriada às situações singulares. Aristóteles, a fim de resolver o problema do ponto de parada do pensamento discursivo, entre intuição e razão, introduz o *noûs* (faculdade humana capaz de captar verdades fundamentais por uma via intuitiva, em oposição aos limites apresentados pelo pensamento meramente calcado na ciência e na discursividade). Ricoeur observa que Aristóteles opera a transferência do caráter intuitivo do *noûs*, oposto ao caráter discursivo do *logos*, sobre a apreensão dos singulares práticos: “Nós devemos então ter uma percepção dos casos particulares e essa percepção é razão intuitiva” (ARISTÓTELES *apud* RICOEUR, 1997, p. 21)¹⁸³. Aristóteles entende a razão intuitiva como princípio e como fim, trata-se do que é, ao mesmo tempo, a origem e o objeto de demonstração. E a consequência desse entendimento é que tanto a teoria quanto a prática têm, cada uma, seus dois extremos não discursivos, intuitivos nesse sentido, e a mediação discursiva: “Consequentemente, as palavras e as opiniões de pessoas experientes, dos idosos e das pessoas dotadas de sabedoria

¹⁸² “Ce que propose ici Aristote est une sorte de casuistique de la phronèsis. [...] Ce qu'on trouve dans ces pages, c'est moins une doctrine qu'un style de discours sur le terrain pratique et moral. Cela n'empêche pas de resserrer la réflexion sur le thème de la pensée de la mesure et de la limite, dans la lignée des tragiques. C'est bien un penser humain et non divin, fragile et non assuré, singulier et non universel, équilibré et sans excès (finie la mania !) qu'invite à explorer le riche dictionnaire de la phronèsis”.

¹⁸³ “Nous devons donc avoir une perception des cas particuliers et cette perception est raison intuitive” (*Ética a Nicômaco*, 1143b 5).

são todas também dignas de atenção, pois a experiência lhes concedeu uma visão exercitada que lhes permite ver corretamente as coisas” (ARISTÓTELES *apud* RICOEUR, 1997, p. 21)¹⁸⁴. Ainda que não tenha tratado especificamente do tema, por extensão, a reflexão de Ricoeur a propósito da retomada do conceito de *phronesis* pelo neo-aristotelismo oferece três contribuições significativas para a reflexão sobre o mal: (i) a rejeição a uma perspectiva *verificacionista* ou *objetivista* do *problema do mal*; (ii) a valorização de uma maneira de argumentar nos moldes de uma *epistrophe*; (iii) a valorização da relação da inteligência prática com a *aisthesis* e com a equidade. A primeira contribuição reafirma a posição desta pesquisa e acredita-se que a problematização realizada permitiu compreender a insuficiência e ineficiência de uma análise objetivista do *problema do mal*. Quanto à segunda contribuição, a perspectiva da argumentação como *epistrophe* tem relação direta com a noção da simbólica do mal, uma vez que a ela compreende uma mudança de orientação e implica a ideia de retorno, seja retorno à origem ou a si mesmo. Como reforça Ricoeur, trata-se da dialética compreendida como a lógica do provável.

Dessa insistência sobre os conceitos vagos, é necessário aproximar a crítica do silogismo prático, levada à simples formulação subsequente de um trabalho do pensamento discursivo, da pesquisa do que convém fazer aqui e agora: encontrar o universal apropriado a uma situação singular e construir a menor, nisso consiste a operação do pensamento que Aristóteles chamou alternativamente de calculativa, opinante, legislativa. Mas é necessário, em terceiro lugar, insistir sobretudo sobre o enraizamento da reflexão filosófica em uma prática prévia em uma cultura viva; neste respeito, a exemplaridade do *phronimos* é valorizada, assim como a relação do *phronein* trágico ou ainda com a prática política (RICOEUR, 1997, p. 22)¹⁸⁵.

Há, portanto, segundo Ricoeur, um apelo à restauração do contextualismo cultural que deve dialogar com a perspectiva universalizante, exatamente o que demanda a *teodiceia de protesto*, de Roth. Assim sendo, voltando à convergência entre pensar, agir, sentir, como *combate* ao mal, tem-se uma orientação para o pensar, que é o exercício eficiente da *phronesis*, e, por continuidade, para o agir. Contudo, é na terceira contribuição da revitalização da noção de *phronesis* aristotélica que se dá na convergência entre o sentir e o

¹⁸⁴ “Par conséquent les paroles et les opinions des gens d'expérience, des vieillards et des personnes douées de sagesse sont tout aussi dignes d'attention que celles qui s'appuient sur des démonstrations, car l'expérience leur a donné une vue exercée qui leur permet de voir correctement les choses” (Ética a Nicômaco, 1143b 9-13).

¹⁸⁵ “De cette instance sur les concepts flous, il faudrait rapprocher la critique du syllogisme pratique, ramené à la simple mise en forme ultérieure d'un travail de la pensée discursive à la recherche de ce qu'il convient de faire ici et maintenant: trouver l'universel approprié à une situation singulière et construire la mineure, en cela consiste l'opération de la pensée qu'Aristote a appelée tour à tour calculatrice, opinante, législative. Mais il faudrait, en troisième lieu, insister surtout sur l'enracinement de la réflexion philosophique dans une pratique préalable, dans une culture vivante; à cet égard, l'exemplarité du *phronimos* est mise en valeur, ainsi que le lien avec le *phronein* tragique ou encore avec la pratique politique”.

agir, que está diretamente ligada à *aisthesis* e à equidade. Nessa formulação, a estética é reconhecida por sua contribuição com as forças da imaginação, da sensibilidade e das emoções na dimensão da sabedoria prática. A *aisthesis*, como sinaliza Louis Bourgey, além de designar a fonte de todo um conjunto determinado de sensações, designa a consciência de si:

enfim, e essa última acepção é frequente, acontece que a *aisthesis* serve para indicar a observação sob suas formas variadas de tal sorte que de uma maneira totalmente natural essa palavra finalmente designará a prova experimental, a demonstração pelo fato; sobre o plano da linguagem a transição assim, pelo deslizamento insensível, da experiência bruta e imediata à experiência científica. [...] Nesse último caso, é certo, *aisthesis* designa menos o dado sensível no estado bruto, a experiência imediata e corrente, que o conhecimento fundado e rigoroso de um fato natural, qualquer coisa já como a observação científica dos Modernos (BOURGEY, 1955. p. 39-44)¹⁸⁶.

A *aisthesis* inscreve a experiência sensível na linguagem e também é responsável por ativar a memória e despertar a consciência. Todos os animais nascem com capacidade sensitiva, mas somente os humanos dispõem da memória, por isso, os seres humanos são os que fazem uso da prudência, pois são aptos a aprender. É preciso, neste ponto, destacar a aprendizagem pela repetição: “Nos homens, a experiência deriva da memória. De fato, muitas recordações do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única. A experiência parece um pouco semelhante à ciência e à arte” (ARISTÓTELES, 2002, p. 3)¹⁸⁷. A *aisthesis* é um dos elementos da *Poética*, de Aristóteles, e atua, junto com os demais elementos, *mimesis*, *katharsis*, *poiésis*, na tarefa de explorar as múltiplas maneiras pelas quais um agir representado/narrado afeta um espectador. O ser humano afetado pela representação artística tem a possibilidade de transformar, a partir dessa experiência de tipo particular, uma passividade em atividade. Tendo constatado essa conexão entre a sabedoria prática, a *phronesis*, que compreende a contextualização cultural, na qual atua a *aisthesis*, além do reconhecimento do papel da linguagem nesse processo de conhecimento, volta-se para o papel das entidades de ficção neste conjunto.

A fim de realizar essa conexão, retoma-se o “ensino mais sólido do Livro VI” (RICOEUR, 1991, p. 206) no ponto da ligação estreita proposta por Aristóteles entre a

¹⁸⁶ “enfin, et cette dernière acception est fréquente, il arrive qu’*aísthêsis* serve a indiquer l’observation elle-même sous ses formes variées de telle sorte que d’une manière toute naturelle ce mot finalement désignera la preuve expérimentale, la démonstration par les faits; sur le plan du langage la transition se ainsi, par glissement insensible, de l’expérience brute et immédiate à l’expérience scientifique. [...] Dans ce dernier cas, il est vrai, *aísthêsis* désigne moins la donnée sensible à l’état brut, l’expérience immédiate et courante, que la connaissance fondée et rigoureuse d’un fait naturel, quelque chose déjà comme l’observation scientifique des Modernes”.

¹⁸⁷ *Metafísica*, A, 1, 980b 25-29; 981a 3.

phronesis e o *phronimos*, ligação que tem sentido uma vez que o ser humano de julgamento sábio determina, ao mesmo tempo, a regra e o caso, ou seja, que realiza o movimento da norma moral à perspectiva ética em situações singulares inéditas:

Aristóteles não hesita em aproximar a singularidade da escolha segundo a *phronesis* do que é a percepção (*aisthesis*) na dimensão teórica. O argumento que é reunido desse modo não deixará de surpreender: ‘pois nessa direção também deveremos nos manter’. A sabedoria prática parece, portanto, ter dois limites: um limite superior, a felicidade, e um limite inferior, a decisão singular (RICOEUR, 1991, p. 206).

O limite superior, a perspectiva da vida boa, feliz, é moral, e o limite inferior, a boa e justa escolha da ação em casos particulares, sempre considerando a contextualização cultural, é ética. O julgamento prudencial, como se viu, é singularizante assim como o é a *poiesis* e é, nesse sentido, que a articulação entre a *phronesis* e a *aisthesis* faz o apelo à teoria narrativa que atua como mediadora entre a teoria moral e a teoria da ação, afinal, como aponta Ricoeur, a narração, nunca eticamente neutra, mostra-se como um laboratório do julgamento moral. Antes de abordar a narrativa, propriamente dita, é preciso compreender como se passar do ato de descrever para o ato de narrar, que tem início com o discurso poético.

Para Ricoeur, o discurso poético traz para a linguagem aspectos, qualidades, valores da realidade, aos quais o sujeito não tem acesso através da linguagem diretamente descritiva; valores que só podem ser atingidos por conta do jogo complexo entre a enunciação metafórica e a transgressão regrada de significações usuais de nossas palavras. Ricoeur fala não somente do sentido metafórico, mas da referência metafórica, para traduzir esse poder do enunciado – o de *re-descrever* uma realidade inacessível à descrição direta. A metáfora é viva, também, porque promove a inscrição do fio da imaginação em um *pensar mais* no nível do conceito. É essa luta por *pensar mais*, sob a conduta do *princípio vivificante* (RICOEUR, 1975, p. 384), que traduz a alma da interpretação. Ricoeur estabelece uma relação comparativa entre o que ele denomina metáfora morta e metáfora viva tendo como valor a questão da subsistência ao tempo. As metáforas fazem referência a um sentido, a um referente e, portanto, precisam ser contextualizadas. Aquelas que não subsistem ao tempo, ou que caem no senso comum, que são assimiladas plenamente dentro da linguagem que anula seu poder metafórico são metáforas mortas. Já as metáforas vivas são aquelas capazes de ultrapassar as convenções da linguagem, assim como, de renovar o olhar, visto que elas são, ao mesmo tempo, acontecimento e sentido. Já que a metáfora pode surgir como fusão de sentidos, ela é o local, por excelência, do conflito entre o *velho* e o *novo*. Portanto, a metáfora não nasce de um grau zero da escritura, mas, sim, de um sentido sedimentado na história, na tradição. O novo

sentido tem sua origem no sentido antigo e, portanto, o renova. A poética de Ricoeur é concebida como uma poética da liberdade, aberta para o engajamento, aberta para a ação. É a metáfora viva que torna possível uma dimensão dinâmica da vida, que se realiza pela interação entre o texto e o leitor. No exato momento da leitura do poema, ocorre uma espécie de curto-circuito entre o *ver como*, característico do enunciado metafórico, e o *ser como* correlato ontológico desse último. O mesmo se dá com a narrativa e é nessa relação que se observa a dimensão ética da narrativa de ficção.

A narrativa ficcional possui, entre outras, a característica da comunicabilidade e o que é comunicado ao leitor são as escolhas, as ações dos personagens, que transformam esse leitor em testemunha. A narrativa ficcional não tem por função ditar uma ética, mas essa relação que se estabelece entre personagem-sujeito que age e leitor-sujeito que observa, engendra um correlato ético. Ricoeur observa que o enredo de uma narrativa integra a assimilação predicativa, cara à metáfora. Na narrativa, a inovação semântica consiste na invenção de uma intriga que também é uma obra de síntese: “pela virtude da intriga, os objetivos, as causas, os acasos são reunidos sob uma unidade temporal de uma ação total e completa” (RICOEUR, 1983, p. 09-10)¹⁸⁸. É essa *síntese do heterogêneo* que aproxima a narrativa da metáfora. A metáfora *viva* produz uma nova pertinência na predicação e a narrativa produz o enredo ficcional. Considerando, como já visto, que a metáfora organiza o símbolo na linguagem e o fato de que é na linguagem que se acessa a simbólica do mal, o enredo ficcional organiza a simbólica do mal no mundo ficcional, tornando-o acessível, interpretável.

Nos dois casos, metafórico ou ficcional, a inovação semântica é somada à inovação produtiva de sentido. Compreender, no caso da narrativa, é retomar a operação que unifica em uma ação, inteira e completa, o múltiplo constituído pelas circunstâncias, os objetos e os meios, as iniciativas e as interações, os adicionais da sorte e todas as consequências inesperadas da ação humana, o que configura a contextualização cultural necessária para que o *phronimos* realize a *phronesis*. De acordo com Ricoeur, a função mimética da narrativa coloca um problema paralelo ao da referência metafórica. A narrativa é a aplicação *especial* da referência metafórica na esfera do agir humano: “enquanto a redescrição metafórica reina no campo dos valores sensoriais, fáticos, estéticos e axiológicos, que fazem o mundo

¹⁸⁸ “par la vertu de l'intrigue, des buts, des causes, des hasard sont rassemblés sous l'unité temporelle d'une action totale et complète”.

habitável, a função mimética das narrativas usa da referência no campo da ação e de seus valores *temporais*” (RICOEUR, 1983, p. 12)¹⁸⁹.

Ricoeur entende que as narrativas ficcionais representam um espaço privilegiado onde o sujeito re-configura sua experiência temporal confusa. Por ocasião da redação da tríade *Tempo e narrativa*, Ricoeur formulou a hipótese de que no processo da constituição da identidade narrativa, pessoal ou de uma comunidade histórica, está inserida a fusão entre história e ficção. Como suporte dessa tese, Ricoeur propôs as seguintes questões: não se tornam as vidas humanas mais legíveis quando são interpretadas em função das histórias que as pessoas contam a seu respeito? Essas *histórias de vida* não se tornam elas, por sua vez, mais inteligíveis, quando lhes são aplicados modelos narrativos extraídos da história e da ficção? A relação que se estabelece entre trajetórias pessoais e ficcionais pressupõe que o conhecimento de si próprio é uma interpretação. Já a interpretação de si próprio encontra na narrativa, entre outros signos e símbolos, uma mediação privilegiada, pois se serve tanto da história como da ficção, fazendo da história de uma vida uma história fictícia ou, se o preferir, uma ficção histórica. Através da mediação narrativa, chega-se à constatação de que o conhecimento de si próprio passa pelo processo interpretativo.

A tese defendida pelo filósofo é de que ao interpretar-se, interpretando a ação humana que se desenvolve numa narrativa, o sujeito está diante de uma orientação ética. Apoiado nos pressupostos de Heidegger e de Gadamer, Ricoeur associa a ontologia à hermenêutica e é dessa associação que se apresenta o princípio investigativo da dimensão ética presente nas narrativas ficcionais, dimensão possível de ser observada na medida em que a narrativa ficcional configura um mundo *paralelo* ao mundo real. Ao observar as ações dos agentes ao longo da narrativa, o leitor avalia comportamentos, julga, interage, mas à distância, ou seja, ele pode observar esse *mundo* que é a configuração do seu mundo. A distância, garantida pelo ato de leitura, permite-lhe efetuar uma reflexão acerca dessa ação *outra*. O leitor, nesse caso, assume a consciência reflexiva, necessária enquanto condição de observação do sujeito que age.

Como observa Olivier Abel (2000), entrando no espaço ficcional, o leitor é convidado a colocar seu problema entre parênteses, em suspensão, e a narrativa ficcional apresenta um cenário de tratamento ficcional ao problema do leitor, que joga, no sentido que Schiller tratou do jogo livre, com o problema do texto. O discurso ficcional leva assim o leitor

¹⁸⁹ “Tandis que la redescription métaphorique règne plutôt dans le champ des valeurs sensorielles, pathiques, esthétiques et axiologiques, qui font du monde *habitable*, la fonction mimétique des récits s’exerce de préférence dans le champ de l’action et de ses valeurs *temporelles*”.

a se colocar questões que ele não teria enfrentado. A figuratividade posta em ação pela narrativa ficcional permite ao leitor fazer frente aos seus próprios problemas de uma maneira não destrutiva para seu ego. Abel observa que a *hermenêutica poética*, proposta por Ricoeur, difere daquela ontológica proposta por Gadamer, visto que não se trata de compreender o texto o remetendo para uma questão mais original, mais radical, *a montante*, mas, sim, de colocar o leitor em face de questões inéditas às quais ele pode responder, questões que são singulares, particulares, às quais o texto responde pela questão mesmo que ele coloca, pelo espaço que ele abre, *a jusante*. Observa-se que a *hermenêutica poética* faz o mesmo movimento da *phronesis* que, *a jusante*, volta-se para a singularidade, na perspectiva ética. Para demonstrar como ocorre essa conexão entre o mundo da vida e o mundo do texto, Ricoeur desenvolve o sistema de tríplice *mimesis*. A primeira *mimesis* é a *pré-figuração*, ou seja, é a pré-compreensão comum do mundo, que Gadamer considerou como preconcepção presente, e atuante, no ato interpretativo. A segunda *mimesis* é a *configuração*, trata-se ainda da recepção e do ato de apreensão e compreensão do agenciamento dos fatos, i.e., das ações, e do seguimento dessas até a peripécia, a mudança de fortuna. Ao agenciamento dos fatos Ricoeur denomina de *concordância* e aos reveses *discordância*. A configuração é o intermédio entre a pré-figuração e a *refiguração* que representa a terceira *mimesis*. É na refiguração que se dá a junção entre o mundo do texto e o mundo do leitor, visto que é no ato de leitura que esse primeiro se manifesta.

O postulado subjacente a esse reconhecimento da função de refiguração da obra poética, em geral, é aquele de uma hermenêutica que visa menos restituir a intuição do autor por trás do texto que a explicitar o movimento pelo qual um texto desenvolve um mundo de certo modo *a jusante* de si mesmo. (...) Eu parei, nos últimos anos, de argumentar que o que é interpretado em um texto é a proposição de um mundo, no qual eu poderia habitar e no qual eu poderia projetar meus poderes os mais próprios. Em *La métaphore vive*, eu argumento que a *poiesis*, por seu *muthos*, redescreve o mundo. Do mesmo modo, eu diria nesta obra que o fazer narrativo ressignifica o mundo em sua dimensão temporal, na medida em que recitar é fazer ação de acordo com o convite do poema (RICOEUR, 1983, p. 122)¹⁹⁰.

Como se observa, Ricoeur elaborou o conceito de tríplice *mimesis* com o foco na recepção. Nesse sentido, tanto a *pré-figuração* quanto a *configuração* e a *refiguração* fazem

¹⁹⁰ “Le postulat sous-jacent à cette reconnaissance de la fonction de refiguration de l’oeuvre poétique en general est celui d’une herméneutique qui vise moins à restituer l’intention de l’auteur en arrière du texte qu’à expliciter le mouvement par lequel un texte déploie un monde en quelque sorte en aval de lui-même (...) J’ai cessé, ces dernières années, de soutenir que ce qui est interprété dans un texte, c’est la proposition d’un monde que je pourrais habiter et dans lequel je pourrais projeter mes pouvoirs les plus propres. Dans *La métaphore vive*, j’ai soutenu que la poésie, par son *muthos*, re-décrit le monde. De la même manière, je dirai dans cet ouvrage que le faire narratif re-signifie le monde dans sa dimension temporelle, dans la mesure où raconter, réciter, c’est faire l’action selon l’invite du poème”.

parte de um complexo processo interpretativo de desdobramento da linguagem simbólica, ficcional, disposta na narrativa. Considerando o fato de que o filósofo dialogou tanto com a semiótica quanto com a linguística e que partiu do esquema de comunicação descrito por Roman Jakobson, dividido em seis fatores – o locutor, o ouvinte, o meio ou o canal, o código, a situação e a mensagem – é possível depreender da tríplice *mimesis* uma estrutura que comporta três elementos fundamentais da constituição do objeto literário: o produtor, a obra e a recepção. Nesse sentido, a *pré-figuração* é, também, o movimento primeiro de elaboração da narrativa ficcional. Trata-se da observação, vivência e eleição de ações, sujeitos, temporalidades e espacialidade a serem configurados no enredo. Em termos ficcionais, a pré-figuração representa as escolhas que o escritor faz dos elementos que ele elege no mundo real para serem transformados esteticamente no mundo ficcional da poesia ou da prosa. A configuração pode ser traduzida por *trabalho estético*; dá-se pela relação entre escritor e obra. Mais especificamente, é o trabalho de configuração estética empreendida pelo autor no tratamento dado ao material colhido na pré-figuração. O texto ganha, na configuração, autonomia em relação ao autor e ao contexto, visto que ela constrói um todo heterogêneo que tem por referência o mundo mimetizado, mas que, por outro lado, se distancia dele pela inovação metafórica. Nesse sentido, toda narrativa é uma *concordância discordante*. Concordância no sentido da referenciação e discordância no sentido da transformação da linguagem, da inscrição direta do discurso na *littera* (RICOEUR, 1995, p. 41). Como referência primeira que se abre potencialmente para a segunda referência, a narrativa ficcional oferece, à realidade comum, novas possibilidades de ser no mundo. Segundo Olivier Abel, a leitura não deixa o leitor intacto, pois sua subjetividade é colocada em suspense por sua exposição ao texto, o qual apresenta a ele novas possibilidades de agir e de sentir. A mudança operada no mundo real só é possível porque o mundo do texto perturba, suspende e reorienta as expectativas prévias do leitor. A narrativa ficcional problematiza o mundo e permite a aparição de outros mundos possíveis. Por outro lado, o sujeito que lê e interpreta é um sujeito problemático e, diante do texto: “ele é despossuído de sua ingenuidade primeira pela crítica, mas, ao final de seu percurso, uma ingenuidade segunda lhe é ofertada, a ingenuidade poética ou a ingenuidade ética que é aquela de um mundo a nascer” (OLIVIER, 2000, p. 161)¹⁹¹.

É preciso, portanto, voltar à *efabulação* e considerar sua dimensão imaginativa e criadora de sentido, que rompeu com o absurdo da falta de sentido e do sofrimento. Ela atribuiu sentido pelo movimento, pela ação e, conseqüentemente, atingiu o ponto de

¹⁹¹ “il est dépossédé de sa naïvité première par la critique, mais au terme de son parcours une naïvité seconde lui est offerte, la naïvité poétique ou la naïvité éthique qui sont celles d’un monde à enfanter”. Idem, p. 161.

recomeço. A efabulação é o nível primeiro da virtualização de um mundo pela imaginação, é um universal que garante e faz compreender o movimento da tríplice *mimesis*. O mal, como se viu, é o que *não pode ser*, ele ameaça o sentido, paralisa a ação e, perigosamente, é uma ameaça ao círculo contínuo da vida. Responder ao mal pela convergência entre o pensar, o agir e o sentir não pode prescindir da imaginação criativa: “Poderia-se, inicialmente, dizer que há momentos na história dos indivíduos ou das comunidades em que não se pode mais ‘sentir’ o *mundo real*, no qual não se pode mais agir: acontece então que a gente se volta para as sensações e as ações virtuais da ficção” (ABEL, 2000, p. 167)¹⁹². Grosso modo, o mal implica a resposta ética da convergência do pensar, do agir e do sentir, a partir de uma poética das reinterpretações sucessivas.

Considerações finais

A implicação ética das narrativas ficcionais, certamente, enfrentará resistências, no sentido de que há uma tradição forte nos estudos teóricos e críticos sobre a literatura que rejeitaria, veementemente, uma proposição teleológica, atribuindo às narrativas de ficção o papel de cumprir com uma pedagogia moral. A título de ilustração, pode-se retomar duas críticas feitas por Jean-Pierre Bobillot¹⁹³, citadas no livro *Paul Ricoeur, une philosophie de l’agir humain*, de Johann Michel. A primeira consideração de Bobillot diz respeito ao romance contemporâneo. Segundo ele, a configuração do enredo, é, para Ricoeur, uma atividade regrada, uma inovação da linguagem governada sempre por regras. Bobillot, que parece não ter abordado em profundidade a obra de Ricoeur, utiliza o romance contemporâneo como argumento contrário à ideia de *construção do enredo*. Para ele, a literatura moderna cortou definitivamente os pontos com o paradigma dessa configuração: “Não há regras, um não é o negativo crítico de outro, mas seu conflito é gerador, às vezes, de uma irresistível dinâmica e de uma fragmentação infinita que, no final das contas, constituem o texto enquanto tal” (BOBILLOT *apud* MICHEL, 2006, p. 87)¹⁹⁴.

¹⁹² “On pourrait d’abord dire qu’il est de moments dans l’histoire des individus ou des communautés où l’on ne peut plus ‘sentir’ le *monde réel*, où l’on ne peut plus y agir: il arrive alors qu’on se replie dans les sensations et les actions virtuelles de la fiction”.

¹⁹³ As considerações reportadas por Johann Michel foram retiradas do artigo “Le ver(s) dans Le fruit trop mûr de la lyrique et du récit”, de autoria de Jean-Pierre Bobillot, em *Temps et récit en débats*, p. 73-120.

¹⁹⁴ “Il n’y a pas de règles, l’une n’est pas le négatif critique de l’autre, mais leur conflit est générateur, à la fois, d’une irrésistible dynamique et d’une fragmentation infinie qui, au bout du compte, constituent le texte en tant que tel”.

Segundo Bobillot, Ricoeur parou na configuração e não chegou à *desfiguração* narrativa, onde todos os elementos comuns às narrativas ficcionais – tempo, espaço, personagem e narrador – estão desfigurados. Para reforçar sua leitura, Bobillot relembra o romance da década de 1950, período em que foi decretada a morte do romance realista, onde os personagens e o autor dos romances são, esteticamente, apagados. Contudo, a teoria narrativa de Ricoeur é muito mais complexa que o entendimento de Bobillot. Ricoeur disserta sobre a variedade de formas narrativas e se concentra, justamente, no romance contemporâneo, dando ênfase à desfiguração estética que incorpora a fragmentação do sujeito no mundo moderno. Ricoeur, igualmente, observa com Walter Benjamin a transformação operada ao longo da história da arte de contar.

Talvez, com efeito, sejamos as testemunhas – e os artesãos – de certa morte da arte de contar, de onde procede a de contar sob todas as formas. Talvez o romance esteja, ele também, morrendo enquanto narração. Nada, com efeito, permite só excluir a experiência cumulativa que, ao menos no ar da cultura do Ocidente, ofereceu um estilo histórico identificável seja hoje batido de morte [...]. Nada então exclui que a metamorfose do enredo encontre em outro lugar um limite além do qual não se pode mais encontrar o princípio formal de configurações temporais que faz da história uma e completa (RICOEUR, 1984, p. 57)¹⁹⁵.

Ricoeur afirma que mesmo as inovações do romance contemporâneo são, ainda, feitas em relação aos paradigmas sedimentados e que essa variedade de formas narrativas confere uma história à imaginação produtiva. Nesse sentido, ao fazer um contraponto com a sedimentação das formas de narrar, tem-se uma tradição narrativa. Ricoeur, igualmente, atentou para os casos aporéticos de despersonalização dos personagens literários, assim como sua análise dos *puzzling cases*, de Derek Parfit, e das variações imaginativas da ciência-ficção. Ricoeur considerou, também, os romances de fluxo de consciência, ao estudar o caso de Virgínia Woolf e o *boulerversement* do tempo no romance de Marcel Proust.

No entanto, a proposição do *combate* ao mal, pela via da imaginação criativa, na convergência do pensar, do agir e do sentir, não tem por objetivo, como mencionado anteriormente, realizar uma análise literária do mal mimetizado. Trata-se, outrossim, de compreender a configuração do mundo ficcional enquanto modelo heurístico para pensar, filosoficamente, o agir humano. O foco recai sobre o que a efabulação chamou a atenção, a

¹⁹⁵ “Peut-être, en effet, sommes-nous les témoins – et les artisans – d’une certaine mort, celle de l’art de conter, d’où procède celui de raconter sous toutes ses formes. Peut-être le roman est-il en train lui aussi de mourir en tant que narration. Rien en effet ne permet d’exclure que l’expérience cumulative qui, au moins dans l’aire culturelle de l’Occident, a offert un style historique identifiable soit aujourd’hui frappée de mort [...]. Rien donc n’exclut que la métamorphose de l’intrigue rencontre quelque part une borne au-delà de laquelle on ne peut plus reconnaître le principe formal de configuration temporelle qui fait de l’histoire une et complète”.

potencialidade universal da imaginação de atribuir sentido ao que não faz sentido inicialmente, como é o caso do mal.

O impacto da dor, num primeiro momento, leva a uma profunda identificação entre sujeito e evento, entre dor interna – interna – e acontecimento – externo. A possibilidade de elaboração, e de conhecimento (sempre nos níveis do possível, de acordo com o desenvolvimento do efabulador), existe quando, por meio do imaginário, o sujeito sofrente se desvincula de si e se projeta para fora, nos elementos que se prestam para simbolizar o evento e seus actantes. A rigor, a figuração efabulada (pelo imaginário) é um evento de segundo grau, que dá sentido a esta ação primeira, porque a contextualiza dentro de um universo de simbologia (SPERBER, 2009, p. 88).

Não se trata de analisar a representação do mal, mas de fazer a reflexão considerando que o mundo ficcional e o discurso sobre a ficção apresentam elaborações sobre o mundo da vida que importam e que trazem sempre perspectivas significativas para a hermenêutica do mal. É necessário, igualmente, considerar que a contextualização cultural interfere nas múltiplas e infinitas configurações do mundo ficcional. Este novo mundo, um mundo habitável, reforça configurações do contexto histórico, social, político, cultural, por vezes, assumindo-o, em outras, negando-o. O que equivale a dizer que o mundo ficcional amplia os olhares e as perspectivas sobre a contextualização cultural, plurissemantizando-a. Nesse sentido, é preciso estar atento às variações das formas de narrar. Não se trata de propor a educação moral pela arte, mas de colocar a atenção na *pulsão de ficção*, que é um potencial universal, como demonstrou Sperber. Thomasson entende que a imaginação não é atributo de objetos tradicionais de arte: “Mostrar como obras de arte de tipos ontologicamente novos podem ser introduzido é, em si, revelador uma vez que dará apoio, ainda, à ideia geral de que os fatos que existem sobre o estatuto ontológico de obras de arte são, no fundo, determinados por intenções e práticas humanas” (THOMASSON, 2010, p. 120)¹⁹⁶. Essas práticas, como aponta Thomasson, co-evoluem com o uso de termos artísticos que especificam os objetos de arte, por isso, a atenção seria dada não só às entidades de ficção, como, também, aos discursos sobre os objetos ficcionais. O uso do termo arte, ou de objeto ficcional como arte, não deixa supor que deve haver um único tipo ontológico comum a todos os objetos artísticos:

Se diferentes culturas têm diferentes categorias de especificação para diferentes tipos de arte, e individualidades diferentes e práticas avaliativas que os seguem, pode haver, correspondentemente, diferentes tipos de obras de arte. Isso deixa também aberta a ideia de que obras de novos tipos

¹⁹⁶ “Showing how works of art of ontologically new kinds can be introduced is itself revealing, as it once again will give support to the general idea that such facts as there are about the ontological status of works of art are, at bottom, determined by human intentions and practices”.

ontológicas podem ser introduzidas dentro de uma tradição artística. (THOMASSON, 2010, p. 121)¹⁹⁷.

Uma gama significativa de exemplos surge na internet, que é um espaço não determinado, um espaço virtual, que confere novas perspectivas de dependência como caráter ontológico, assim como a noção de permanência da arte. Vale considerar a infinidade de acessos e a diversidade do público alvo, trata-se da verdadeira obra aberta, frequentemente, configurada para assim o ser, como se percebe nos exemplos citados por Thomasson:

“Triggerhappy”, de Thomson e Craighead (1998), cria um jogo tradicional de invasores espaciais, onde a força invasora não é, no entanto, alienígena, mas as palavras do ensaio de Foucault, “What is a Author?”, palavras que podem ser atiradas ao esquecimento, uma por uma, se você puder obtê-las antes que a onda de “bombas” deles te alcance. Outro trabalho, a “Technosphere”, de Jane Prophet, Gordon Selley e Mark Hurry, permite aos usuários criar criaturas virtuais, que habitam um ambiente virtual e competem pela sobrevivência e reprodução a longo prazo. Embora haja consistência em termos de estilo visual, regras e objetivos do jogo, o conteúdo real do que aparece nas telas dos usuários será vastamente variável com base nas estratégias e habilidades dos participantes. Outras obras de arte da internet parecem não ter nenhum conteúdo consistente, mas, antes, são aplicadas para fazer coisas para outros sites (escolhido pelo espectador ou arbitrariamente selecionado). O “Shredder” de Mark Napier, por exemplo, leva qualquer página da web existente e, praticamente, a “fragmenta”, produzindo uma versão “rasgada” da página. Uma obra de Mark Daggett, “Carnivore is Sorry” (2001), rastreia as visitas de um usuário enquanto navega na web, e envia um “cartão postal” com uma imagem composta por compressão e desvanecimento em versões verticais de todos os sites visitados (THOMASSON, 2010, p. 122)¹⁹⁸.

Algumas obras de arte da internet se baseiam em tradições existentes de arte visual e narrativa, mas exploram os *links* não-lineares e lançam mão de possibilidades interativas para criar obras com uma estrutura distinta. Vale considerar nesta categoria de ficcionalidade contemporânea os blogs, os *reality shows*, as novelas, os filmes, e, com destaque, o extensivo

¹⁹⁷ “If different cultures have different category-specifying art-kind terms, and different individuating and evaluative practices that go along with these, there may be correspondingly different kinds of work of art. It also leaves open the idea that works of new ontological kinds may be introduced within an artistic tradition”.

¹⁹⁸ “Thomson and Craighead’s (1998) ‘Triggerhappy’, sets up a traditional game of space-invaders, where the invading force, however, is not aliens but the words of Foucault’s essay ‘What is an Author?’, words which may be shot to oblivion one by one—if you can get them before their squiggly ‘bombs’ get you. Another work, Jane Prophet, Gordon Selley and Mark Hurry’s ‘Technosphere’, allows users to design virtual creatures, which inhabit a virtual environment and compete for survival and reproduction over the long term. While there is consistency in terms of the visual style, rules, and goals of the game, the actual content of what appears on users’ screens will be vastly variable based on the strategies and skills of the participants. Other works of internet art seem to have no consistent content whatsoever, but rather are applied to do things to other websites (chosen by the viewer or arbitrarily selected). Mark Napier’s ‘Shredder’, for example, takes any extant web page, and virtually ‘shreds’ it, yielding a ‘shredded’ version of the page. A work by Mark Daggett, ‘Carnivore is Sorry’ (2001), tracks a user’s visits while web-surfing, then emails them a ‘postcard’ with an image composed by compressing and blurring into vertical lines versions of all the websites they have visited”.

romance escrito a milhares de mãos, o facebook, no qual personagens escolhem como se querem representar, que narram suas histórias com fotos, mensagens, denúncias, uma série considerável de paratextos, textos, poemas, silogismos, reportagens, citações, entre outros gêneros discursivos. A arte de narrar não morreu nem morrerá, afinal, a *pulsão de ficção* é um universal e, além disso, é uma necessidade. O que se pode colocar em destaque nessa percepção da necessidade de narrar, de atribuir sentido, é que se trata de uma necessidade que anseia pela liberdade; por se libertar da falta de sentido, se libertar do julgo da incompreensão, se libertar para se reconhecer como agente moral e se assumir como imputável.

Os processos civilizatórios, realizados desde a tenra infância, passando pela educação familiar, pela educação tradicional, pela educação social e cultural, permitem que o agente moral se organize e sobreviva; funcionam como o princípio da realidade freudiano, que controla a pulsão do prazer. Entretanto, esses mesmos processos são responsáveis por instaurar o plano da necessidade: de se sustentar, de sustentar uma família, de se ajustar socialmente, de se sentir seguro, de se sentir amado, entre outras necessidades. A arte não é da ordem da necessidade, como já apontou Schiller, a arte instaura o plano da liberdade. Esta é outra relação direta que a arte estabelece com o *problema do mal*. Uma *defesa do livre-arbítrio* não tem respaldo sem que se considere um agente que é livre, apesar da necessidade. Essa percepção tem relação com a reflexão de Arendt, que mostra que em sistemas totalitários a primeira instância a ser eliminada é a liberdade dos agentes. O mal só pode ser imputado a agentes morais livres, por isso, Ricoeur indica que

afirmar a liberdade é tomar sobre si a origem do mal. Através desta proposição, atesto um laço tão estreito entre mal e liberdade que estes dois termos se implicam mutuamente. O mal tem a significação mal porque ele é obra de uma liberdade; eu sou o autor do mal. Com isto, repudio como um alibi a alegação de que o mal existe à maneira de uma substância ou de uma natureza, que ele tem o estatuto das coisas observáveis por um espectador estranho (RICOEUR, 1969, p. 422).

Com essa consideração, encerra-se essa trajetória de pesquisa com uma proposição, a de pensar a noção de liberdade atrelada à imaginação. Para tanto, seria interessante aproximar a filosofia aristotélica daquela da terceira crítica de Kant, na qual ele tratar de noções, tais como, a beleza, o gosto e a finalidade da arte, considerando uma conexão entre o mundo da natureza, submetido à necessidade, e o mundo moral onde reina a liberdade. A noção de belo kantiana estipula que a natureza do belo está intrinsecamente ligada à faculdade de julgá-lo: "Gosto é a faculdade de julgar um objeto ou modo de representação por um agrado ou desagrado alheio a todo interesse. O objeto de semelhante agrado é qualificado de belo"

(KANT, 2009, p. 55). A beleza é livre porque não está subordinada a nenhum conceito nem a nenhum fim objetivo. Para Kant, quem define o belo é o sujeito que ajuíza, e, para definir se um dado objeto ou fenômeno é belo, é preciso que haja referência à representação deste pela imaginação ao sujeito e ao sentimento de prazer ou desprazer. O juízo emitido não é um juízo de conhecimento, pois não é lógico, trata-se do juízo de gosto, que é estético. O juízo de gosto não é uma qualidade do objeto, mas uma apreciação subjetiva, a respeito da forma como o sujeito é afetado pela representação. Para que este juízo ocorra, livre de qualquer fim, é preciso que não haja preocupação quanto à existência do objeto. As belas artes estão situadas no *entre lugar*, em uma faixa de experiência que é diferente da empírica e da experiência moral dos princípios universais válidos para a ação humana, por isso, reúnem, sem contradição, características dos dois planos. Assim sendo, a terceira crítica postula uma terceira espécie de conhecimento, diferente dos puros e práticos, que admite o terço não excluído. Kant estipulou quatro funções lógicas para o juízo do gosto, que respeitam a situação paradoxal do juízo estético (KANT, 2009): (i) a satisfação desinteressada, que é uma satisfação interior, de caráter contemplativo, que decorre das intuições, sem uma perspectiva de utilidade; (ii) a subjetividade universal, que é representada apenas subjetivamente no julgamento de gosto, cujo objeto provoca a adesão de outros sujeitos, uma vez que depende da capacidade de sentir e de pensar, comum a todos os seres humanos; (iii) a finalidade sem fim, que não julga um objeto estético por seu fim, pelo fato de não obedecer a determinações previamente estabelecidas, mas que chega a uma perspectiva teleológica naturalmente e não pede imposições prévias; (iv) a necessidade livre, que não obedece a imposições, que requer adesão e não obediência. De acordo com Kant, há no(s) sujeito(s) um *sensu comum*, que permite a adesão de todos ao julgamento estético:

Esse senso comum consiste em cada um sentir em si a união da imaginação com o entendimento, cujo jogo “livre” é a essência do julgamento do gosto. A universalidade desse jogo é supostamente comum, e é com base nessa suposição que a necessidade de tal julgamento vem à tona (CAUQUELIN, 2005, p. 75-76).

Na *Crítica da razão prática*, Kant atribui à religião o papel de educar moralmente o ser humano, mas na terceira crítica ele também afirma que é necessário educá-lo para a sensibilidade. Seria interessante pensar em uma educação moral não pela regra, mas pela liberdade. Mas essa aproximação exige fôlego e tempo de pesquisa, o que será realizado em um futuro próximo.

REFERÊNCIAS

ABEL, Olivier. **L'éthique interrogative**: herméneutique et problématique de notre condition langagière. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

ADAMS, Marilyn McCord. **Horrendous Evils and the Goodness of God**. Melbourne: Melbourne University Press, 1999.

AGOSTINHO. **Confissões**. 4. ed. Tradução de J. Oliveira Santos, S. J. e Ambrósio de Pina, S. J. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **De Magistro**. São Paulo: Editora das Américas, 1964.

_____. **O Livre Arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ALMEIDA, G. A. “Kant e o ‘fato da razão’: ‘cognitivismo’ ou ‘decisionismo’ moral?”. *Studia kantiana*. v.1, nº1 (1998); pp. 53-81.

ALMEIDA, Jorge Miranda. “Kierkegaard: pensador da existência”. **Existência e arte**: revista eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética e Arte, da Universidade Federal de São João Del-Rei. Ano III, Número III – janeiro a dezembro de 2007. São João Del-Rey, pp. 02-17.

_____. “Liberdade e moralidade segundo Kant”. *Analytica*. v. 2, nº1 (1997); p. 175-202.

ANDRADE, Marcelo. “A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas”. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, v. 15, n. 43, p. 109-125, abril de 2010. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782010000100008&lng=en&nrm=iso. Acessado em 19/11/2016.

AQUINO, Tomás de. **O ente e a essência**. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Seleção de textos**. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Os pensadores).

_____. **Sobre o mal**. Tomo I. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

_____. **Suma contra os gentios**. Livros I e II. Trad. D. Odilão Moura O. S. B. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina, 1990.

_____. **Suma contra os gentios**. Livros III e IV. Trad. D. Odilão Moura O. S. B. Porto Alegre: EDIPCURS, Edições EST, 1996.

_____. **Suma teológica I**. Teologia – Deus – Trindade. Vol I, Parte I – Questões 1-43. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. **Verdade e conhecimento**. São Paulo: Martins Fonte, 1999.

ARENDT, Hannah. “Algumas Questões de Filosofia Moral”. In: **Responsabilidade e julgamento**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

_____. **Metafísica** (I e II). Vol. 2. Trad. Marcelo Perine, da versão italiana de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Metafísica - Livro XII**. Tradução de Lucas Angini. In: *Cadernos de História, Filosofia e Ciência*. Série 3, v. 15, n. 1, p. 201-221, jan.-jun. Campinas: CLE-UNICAMP, 2005.

_____. **Poética**. Tradução e comentários de Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa/Nacional Casa da Moeda, 1992.

_____. **Política**. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

BEZERRA, Gustavo Cunha. “O bem e o mal na sociedade recém-iniciada do *Segundo discurso*”. MARQUES, José Oscar de Almeida; VOLOBUEF, Karin. **Anais do II Colóquio Rousseau**. Setor de Publicações do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2006.

BIELEFELD, Rüdiger Bittner. “Máximas”. **Studia Kantiana** 5; 7-25, 2004.

BIZZO, Nelio. “Darwin e o rompimento com a teologia natural de Paley”. In: **Brazilian Geographical Journal**: Geosciences and Humanities research medium 1 (2010) p. 21-32.

BOECIO. **La concolación de la filosofía**. Trad. Pablo Masa; Prólogo y notas de Alfonso Castaño Piñán. Editorial: Aguilar Argentina S. A. de Ediciones. Buenos Aires. Primera edición: 1955; Tercera edición: 1964.

BOURGEY, Louis. **Observation et expérience chez Aristote**. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1955.

BRANDÃO, Rodrigo. “*Unde malum*: Rousseau e a origem do mal”. MARQUES, José Oscar de Almeida; VOLOBUEF, Karin. **Anais do II Colóquio Rousseau**. Setor de Publicações do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2006.

BRUCH, Jean-Louis. **La philosophie religieuse de Kant**. Paris: Aubier, Éditions Mouton, 1968.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral; revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

CHIDEYA, Farai. “Haiti is cursed – by our ignorance”. **The world post**. 18 de março de 2010. Link: http://www.huffingtonpost.com/farai-chideya/haiti-is-cursed--by-our-i_b_423243.html

CNN. "Pat Robertson says Haiti paying for 'pact to the devil'". 13 de janeiro de 2010. <http://edition.cnn.com/2010/US/01/13/haiti.pat.robertson/>

CAUQUELIN, Anne. **Teorias da arte**. Trad. Rejane Janowitzcr. São Paulo: Martins, 2005.

EPICURO. **Antologia de texto**; CARO, Tito Lucrécio. **Da natureza**. CICERO, Marco Túlio. **Da república**; SÊNECA, Lúcio Aneu. **Consolação a minha mãe Hélvia; Da tranquilidade da alma; Medéia; Apocoloquintose do divino Cláudio**; MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Traduções e notas de Agostinho da Silva, Amador Cisneiros, Giulio Davide Leoni, Jaime Bruna Estudos introdutórios de E. Joyau e G. Ribbeck – 3. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1985.

EUSÉBIO. **História eclesiástica**. Trad. Wolfgang Fischer. Versão digitalizada. São Paulo: Novo Século, 2002.

FALBEL, Nachman. "Os fundamentos históricos do romantismo". **O romantismo**. J. Guinsburg (Org.). São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. "Mal radical e mal banal". In: **O que nos faz pensar: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio**. Hannah Arendt. Nº. 29, p. 137-178, maio de 2011.

_____. "Refleões sobre a noção de mal radical". In: **Studia Kantiana: Revista da Sociedade Kant Brasileira**. Nº. 1, vol. 1. p. 183-202, 1998.

HEIDEGGER, Martin. **Être et temps**. Trad. Emmanuel Martineau. Paris: Authentica, 1985.

HENRIQUES, Fernanda. "O mal como escândalo: Paul Ricœur e a dimensão trágica da existência". **Paul Ricœur e a Simbólica do Mal**. Porto: Afrontamento, 2005.

HICK, John. **Evil and God of love**. London: Macmillan, 2010.

IMAGUIRE, Guido. "Possibilia". **Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica**. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2014.

INGARDEN, Roman. **A obra de arte literária**. 3ª. ed. Tradução de Albin E. Beau, Maria da Conceição Pulga e João F. Barrento. Prefácio de Maria Manuela Saraiva. Lisboa: Calouste Hulbenkian, 1965.

INWAGEN, Peter van. "Existence, Ontological Commitment, and Fictional Entities". In: **The Oxford Handbook of Metaphysics**. (Loux, Zimmerman, eds.), 2001.

_____. "Fiction and metaphysics". In: **Philosophy and Literature**, 7:1 (Spring) p. 67-77, 1983.

_____. "Quantification and Fictional Discourse". In: **Empty Names, Fiction and the Puzzles of Non-existence**. Everett: Hofweber, eds., 2000.

_____. "The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy", **Philosophical Topics**, nº. 16, p. 161-187, 1988.

_____. **The problem of evil**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

_____. "The problem of evil, the problem of air, and the problem of silence". **Philosophical perspectives**. Nº. 5, Philosophy of Religion. Atascadero: Edited by James E. Tomberlin, 1991.

KANT, Immanuel. **A Religião dentro dos limites da simples razão**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Crítica da faculdade de julgar**. Trad. Daniela Botelho B. Guedes. São Paulo: Ícone, 2009.

_____. **Crítica da Razão Prática**; tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. 3a ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **Metafísica dos costumes**. tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins, tradução [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. (Coleção Pensamento Humano). Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KEARNEY, Richard. "Narrativa". **Educação & realidade**. Vol. 37, nº. 2, maio/agosto. Porto Alegre, 2012, pp. 409-438.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero Humano**. Traduções de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **O conceito de angústia** – Uma simples reflexão psicológico demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011.

LAUGIER, Sandra (Org.). **Éthique, littérature, vie humaine**. Sous la direction de Sandra Laugier. Paris : Presses Universitaires de France, 2006.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Ensaio de teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. Trad. William de Siqueira Piauí, Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

_____. **Essais de theodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine Du mal**. Tomo I. Lausanne: Marc-Mic Bousquet & Comp., 1747.

_____. **Essais de theodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine Du mal**. Tomo II. Amsterdam: François Changuion, 1760.

MARQUES, José O. A. "The Paths of Providence: Voltaire and Rousseau on the Lisbon Earthquake". **Cadernos de história e filosofia da ciência**. Campinas: CLE-Unicamp, Série 3, v. 15, nº. 1, jan-jun. 2005, p. 33-57.

MICHEL, Johann. **Paul Ricoeur – une philosophie de l’agir humain**. Paris: Les Éditions du CERF, 2006.

MIRANDA, Sérgio Ricardo Neves de (Org.). **O problema do mal: uma antologia de textos filosóficos**. Introdução e tradução de Sérgio Ricardo Neves de Miranda. Marília e Nova Yorke: Poiesis Editora, 2013.

NUNES, Benedito. “A visão romântica”. In: Ginsburg, J. (org). **O romantismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

_____. **Introdução à filosofia da arte**. 5ª. edição. São Paulo: Editora Ática, 2003.

PAVÃO, Aguinaldo. “Filosofia da religião e mal radical em Kant”. In: **Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 2, n. 2, p. 171-179, jul-dez., 2007.

PLANTINGA, Alvin. **God, freedom and evil**. William B. Eerdmans Publishing Company. New York: Harper & Row, 2002.

_____. **The nature of necessity**. Oxford: Oxford University Press, 1974.

PRENTICE, C. S., MANN, P., CRONE, A. J., GOLD, R. D., HUDNUT, K. W., BRIGGS, R. W., KOEHLER, R. D., JEAN, P. “Seismic hazard of the Enriquillo-Plantain Garden fault in Haiti inferred from palaeoseismology”. **Nature Geoscience**. Vol. 3, 2010. <http://dx.doi.org/10.1038/ngeo991>
<http://www.nature.com/ngeo/journal/v3/n11/abs/ngeo991.html#supplementary-information>

QUELHAS, Daniel Athayde. “Tomás de Aquino e o otimismo cristão: a presença do mal no mundo como evidência da bondade divina. **Synesis**: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis>, v. 5, n. 2, p.42-62, dez. 2013.

RICŒUR, Paul. “À la gloire de la phronèsis (Éthique à Nicomaque, Livre VI)”, in CHATEAU Jean-Yves (org.). **La vérité pratique**. Aristote: Éthique à Nicomaque, Livre VI, Paris: Vrin, 1997, pp. 13-22.

_____. **De l’interprétation**. Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965.

_____. **Du texte à l’action** – essais d’herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

_____. **Finitude et Culpabilité II**, La symbolique du mal, Paris: Aubier-Montaigne, 1960.

_____. “Le concept de responsabilité: essai d’analyse sémantique” In: **Esprit**: Les équivoques de la responsabilité; Novembre 1994, p. 28-48.

_____. **Le conflit des interprétations** – essais d’herméneutique. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

_____. **Lectures 2-** La contrée des philosophes. Paris: Seuil, 1999.

- _____. **La métaphore vive**. Paris: Le Seuil, 1975.
- _____. **Le Mal**. Un défi à la philosophie et à la théologie. 3^a. Ed. Genève: Labor et Fides, 2004a.
- _____. **Na escola da fenomenologia**. Trad. Ephraim Fereira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- _____. **O discurso da ação**. Trad. Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. **O si-mesmo como um outro**. Trad. Lucy Moreira César. Campinas: Papirus, 1991.
- _____. **Parcours de la reconnaissance**. Trois études. Paris: Éditions Stock, 2004b.
- _____. **Philosophie de la volonté I**. Le Volontaire et l'Involontaire. 3^a. Ed. Paris : Éditions Points, 2009.
- _____. **Philosophie de la volonté, II**. Finitude et culpabilité. 3^a. ed. Paris: Aubier, 2002.
- _____. **Philosophie de la volonté. 2** – Finitude et Culpabilité. Paris: Éditions Points, 2009.
- _____. **Réflexion faite**: autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995.
- _____. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- _____. **Temps et récit, tome 1**: L'intrigue et le récit historique. Paris: Le Seuil, 1983.
- _____. **Temps et récit, tome 2**: La configuration dans le récit de fiction. Paris: Le Seuil, 1984.
- _____. **Temps et récit, tome 3**: Le temps raconté. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- _____. **Teoria da interpretação**. Discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 2000.
- ROSENFELD, D. **Do mal**. Para introduzir em filosofia o conceito de mal. Porto Alegre: LP&M Editores, 1988.
- ROTH, John K.. "A Theodicy of Protest". **Encountering evil** – Live options in theodicy. Edited by Stephen T. Davis. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, p. 1-37.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. **Lettre de J. J. Rousseau citoyen de Geneve, a monsieur de Voltaire, concernant le Poeme sur le desastre de Lisbonne, par M. de Voltaire**. Library of the University of Toronto, 1764.
- ROWE, William L. **Introdução à Filosofia da Religião**. Trad. Vítor Guerreiro. Revisão científica de Desidério Murcho. Lisboa: Verbo, 2011.
- _____. "O problema do mal". In: MIRANDA, Sérgio Ricardo Neves de. (Org.). **O problema do mal: uma antologia de textos filosóficos**. São Paulo: Poesis Editora, 2013.

_____. “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”. **American Philosophical Quarterly**. Nº. 16. p. 335–41, 1979.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. **Labirintos do Nada**: A crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer. 2006. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2007_docs/2007_doc_jarlee_145.pdf

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem**. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. Introdução e notas Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 2011.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**. São Paulo. Ed. Unesp, 2005.

_____. **Sobre o fundamento da moral**. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SILVESTRE, Ricardo Sousa. “Artigo de Reflexão: Deus, o mal e a metafísica do livre-arbítrio”. In: **Filosofia Unisinos**. 10(3):317-344, set/dez. Trad. André Nascimento Pontes. São Leopoldo, 2009.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

SPERBER, Suzi Frankl. **Ficção e razão**: uma retomada das formas simples. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; FAPESP, 2009.

SPINELLI, Miguel. “*Aísthêsis* e *νόêsis*: de como a filosofia grega rompeu com as aparências”. **Kriterion**. Nº 119, jun./2009. Belo Horizonte, pp. 137-158.

SWINBURNE, Richard. “A existência de Deus”. In: **Princípios**. Trad. Edrisi Fernandes. Natal, v. 15, nº. 23, Jan./jun. 2008, p. 271-290.

TEIXEIRA, José de Souza. “Paul Ricoeur e a problemática do mal”, **Didaskalia**, 1(VII), Lisboa, 1977, pp. 43-129.

THOMASSON, Amie L. **Fiction et métaphysique**. Trad. Claudio Majolino et Julie Ruelle. Cahiers de Logique et d’Epistemologie Series Editors, nº. 10, 2011.

_____. “Fiction, existence et référence”. **Methodos** [En ligne], 10 | 2010, mis en ligne le 09 avril 2010, consulté le 29 décembre 2016. URL: <http://methodos.revues.org/2446>

_____. “Ontological innovation in art”. **Journal of aesthetics and art criticism**. 68/2, 2010, pp. 119-130.

_____. “Speaking of fictional characters”. **Dialectica**. Vol. 57, Nº. 2, Special Issue: Do Ficta Follow? 2003, pp. 205-223.

TILGHMAN, B. R. **Introdução à filosofia da religião**. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

TOOLEY, Michael. "The Problem of Evil", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/evil/>>.

TRAKAKIS, Nick. "The evidential problem of evil". In: **The internet encyclopedia of philosophy**. Edited by James Fieser and Bradley Dowden, available at <<http://www.iep.utm.edu/e/evil-evi.htm>>, pulished April 2005.

USA-HAITI. **Haiti** – Constitution and citizenship – Laws Handbook. Washington: International Business Publications, 2013.

VOLTAIRE. "Préface au poème sur le tremblement de terre de Lisbonne", in **Oeuvres completes de Voltaire**. Vol. 9. Paris: Garnier Freres, Libraires Éditeurs, 1877.

WILSON, Catherine, "Leibniz's Influence on Kant", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/kant-leibniz/>>.

JOSAPHAT, Frei Carlos. **Paradigma teológico de Tomás de Aquino**. Paulus Editora, 2015.