

O mal em um mundo sem Deus

4

*The evil in a world without god**

Jean-Christophe Merle**

Resumo: À luz da secularização da sociedade, que marcou a época moderna e a contemporânea e, sobretudo, com a larga difusão do ateísmo, trata-se de discutir a questão do mal, mostrando, por um lado, que a crença em Deus poderia atribuir uma importância cada vez maior à questão do mal, mas, por outro, poder-se-ia esperar, à luz da influência do ateísmo, que o mal assumisse uma significação inédita, ou seja, o deslocamento da questão do mal, exclusivamente, à perspectiva moral. Neste artigo, fala-se não de um mundo sem religião nem sem divino nem sem divindades. Fala-se de um mundo sem Deus, no singular, limitando-se o autor a tratar de uma só das religiões monoteístas e a filosofia que ela inspirou, a saber, o Cristianismo, ainda que sem fazer distinções entre suas diferentes confissões. Partindo, pois, do pressuposto de que o mal é a única coisa que Deus não criou, o autor mostra que os filósofos, inspirados no Cristianismo, consideraram que não seria possível ser virtuoso e dizer-se ateu ao mesmo tempo, a não ser pagando o preço de uma contradição.

Palavras-chave: Mal. Deus. Religião. Moral. Liberdade.

Abstract: in the light of the Secularization of society, that marked the modern era and contemporary, and especially with the wide spread of atheism, it is discussing the question of evil, showing, on the one hand, that the belief in God could assign increasing importance to the question of evil, but, on the other hand, it can be expected, in the light of the influence of atheism, that evil would take a new meaning, i.e., the offset of the question of evil, exclusively, to the moral perspective. In this article, there is not a world without religion, nor without divine, nor without deities. There is talk of a world without God, in the singular, but merely the author to address one of the monotheistic religions and philosophy that she inspired, namely, Christianity, although without making distinctions between different

* Tradução do original francês realizado por Elsa Mônica Bonito Basso, a quem a revista *Conjectura* deseja manifestar seu agradecimento.

** Doutor em Filosofia. Professor na Université François-Rabelais de Tours, França.

confessions. Assuming, therefore, that evil is the only thing that God did not create, the author shows that philosophers, inspired by Christianity, felt that it would be possible to be virtuous and say an atheist at the same time, not to be paying the price of a contradiction.

Keywords: Evil. God. Religion. Morals. Freedom.

A seguir, não falarei de um mundo sem religião nem sem divino nem sem divindades, mas de um mundo sem Deus, no singular. Por outro lado, me limitarei, pelo motivo de não conhecer bem outras religiões, a uma só das religiões monoteístas, e à filosofia que ela inspirou: o Cristianismo, ainda que sem fazer distinções entre suas diferentes confissões.

O mal é a única coisa que Deus, que tem como um de seus atributos a infinita bondade, não criou, não obstante tenha Deus definido o que é o bem e o que é o mal. É por esse motivo que muitos filósofos inspirados no Cristianismo consideraram que não seríamos capazes de ser virtuosos e nos dizermos ateus ao mesmo tempo, a não ser pagando o preço de uma contradição, da qual Kant crê ver um exemplo na vida de Spinoza. (KANT, 1985, V 102, Pléiade II 732). À diferença do teísmo, ou ainda do simples deísmo, quando esse for real e não apenas fingido, o ateísmo é considerado como um empecilho no discernimento correto entre o bem e o mal. Spinoza define o bem e o mal como aquele que, relativamente ao temperamento de cada indivíduo, representa uma vantagem ou um inconveniente para ele. E aqui Spinoza fornece uma comparação daquilo que o crente rejeita a um “relativismo moral”, que ele considera como um móbile de ações imorais.

Tendo em vista a secularização da sociedade que marcou a época moderna e a contemporânea e, sobretudo, a larga difusão do ateísmo, podemos esperar que a crença em Deus atribua uma importância cada vez maior à questão do mal e, também, uma significação inédita. De fato, tradicionalmente, o problema do mal era colocado sob o ângulo da acusação contra Deus por ter criado o mal, ou, como no jovem Nietzsche evocado pelo prefácio da *Genealogia da moral* (Aforismo 3), de ser o “Pai do Mal”. A acusação consistia em considerar que Deus, onipotente e onisciente, teria podido impedir o mal, e que, devido à sua infinita bondade, teria podido fazê-lo, de forma que há que se negar a Deus a

onipotência, ou a onisciência, ou ainda, a infinita bondade, isto é, um dos atributos que pertencem à essência mesma de Deus. Por outro lado, o mal assim imputado a Deus era tanto mal natural como também moral. O desenvolvimento do ateísmo reduz a importância desse problema tradicional, ao qual tentam responder, por exemplo, os teodicéistas, que veem no mal tolerado por Deus o mal necessário para a realização de um bem maior. Se Deus desaparece, todo o mal não pode ser imputado senão ao ser humano. Por outro lado, o desenvolvimento do ateísmo desloca a questão do mal, que concernia, no problema tradicional antes mencionado, tanto ao mal natural quanto ao mal moral, exclusivamente para o mal moral, no qual, na ausência de Deus, se encontra atribuído, assim como à sua causa, toda a parte do mal natural produzida voluntariamente, já que o mal natural não pode mais ser obra de Deus.

Considerando isso, não podemos ficar menos que estupefatos ao lermos o diagnóstico sobre a crença religiosa hoje apresentado por Gauchet em *Le religieux après la religion [O religioso após a religião]*:

Deus se desantropomorfiza, portanto, no terreno moral. Ele cessa de ser um prescritor e um retribuidor, levando a conta exata das condutas. Ele tem mais o que fazer que ficar castigando e recompensando as boas e as más ações. As enquetes sobre a evolução das crenças religiosas registram bem esse deslocamento. [...] A crença na sobrevivência pessoal, que permanece forte, se desconecta da passagem por um tribunal das virtudes e dos vícios. (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 72).

Deus não mais exerce nem onisciência nem onipotência nem bondade, mas a benevolência, justificando nossa presença no mundo, isto é, um papel de simples Criador que faz com que exista alguma coisa antes que nada, razão pela qual devemos testemunhar nossa gratidão, ainda que essa presença no mundo seja indiscutivelmente afetada por muitos males. Mais surpreendente ainda é o fato que Deus não preenche mais um papel moral, mas como observa Gauchet, um “sentimento de absoluto de múltiplas caras, que ele descobre em contato com valores [...], seja na ordem da verdade, da moral, da cultura ou do amor”. (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 72).

Esse “sentimento” do qual nos fala Gauchet, ou para ser mais preciso, esse universalismo moral não é a especificidade dos crentes, mas se encontra muito mais amplamente compartilhado na sociedade contemporânea. Esse universalismo moral inclui, nomeadamente, o princípio padrão que os indivíduos levam em consideração (distinguindo-o da igualdade de tratamento: *equal consideration*, e não por *equal treatment*). Consulte-se Dworkin (1995) e os direitos humanos. Ferry se equivoca quando apresenta Deus e o absoluto como equivalentes. (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 104). É no âmbito do universalismo moral e não do relativismo, que eu me colocaria no que segue. Se, acreditando no diagnóstico de Gauchet, mesmo em uma perspectiva cristã, e não somente em uma perspectiva atea, Deus não é mais competente no que se refere ao mal, isso significa que o mal teria desaparecido? Ninguém pensa isso. A quem ou a que incumbe, então, nessa perspectiva, a competência em matéria de luta contra o mal? Será que essa responsabilidade pode ser exercida pelo universalismo moral antes mencionado?

Para responder a essa pergunta, devemos examinar quais são os papéis exatos de Deus na luta contra o mal. O *primeiro* papel de Deus é dizer o que está bem e o que está mal, o que encontra sua expressão por excelência nos mandamentos, tanto no Antigo como no Novo Testamento. Como aponta Luhmann, a “função específica da religião” consiste em “transformar a indeterminabilidade em determinabilidade” (2000, p. 344), em tomar uma decisão quanto a “o que é em princípio indecidível”. (LUHMANN, 2000, p. 132). Agora, a autonomia moral, formulada pela primeira vez por Kant, a saber, a capacidade do ser humano de se impor a sua própria lei moral, acompanhada da faculdade de interpretar essa lei moral para a aplicação a cada situação particular, preenche essa função. Para essa função, como também para a explicação dos fenômenos e eventos da natureza, de agora em diante fornecidos pelas leis físicas da natureza, Deus se tornou supérfluo. A divisão e a especialização crescentes das funções nas sociedades modernas levam a que a religião e, principalmente o monoteísmo, restrinjam sua função àquilo que ela pode fazer melhor, e naquilo que ela tem mais chance de obter êxito. Luhmann explica:

A diferenciação funcional se baseia em uma especialização funcional. Ela procura dar às funções específicas melhores chances, com a condição que seja possível delimitá-las no sistema. Em consequência do que, poderíamos questionar o que cada função ganha se ela se limitar e renunciar a se imiscuir em muitas outras áreas funcionais. (LUHMANN, 2000, p. 144).

O *segundo* papel de Deus é dar a cada indivíduo a possibilidade de ser motivado pela lei moral e unicamente por ela. Encontramos a primeira formulação filosófica, em Santo Agostinho, à qual o Cristianismo acrescentou a liberdade de ação, ou seja, a liberdade de *fazer* o que se quer, isto é, a liberdade da vontade, ou liberdade do *querer* aquilo que a gente quer. Por liberdade da vontade, deve-se entender que o ser humano é inteiramente livre para determinar a sua vontade, sejam quais forem as inclinações, as influências e limitações externas, as circunstâncias ou suas próprias determinações ou preferências passadas. É porque Deus fez o homem à sua imagem que o homem é provido dessa liberdade de vontade. Todavia, a analogia entre o homem e Deus encontra seu limite na perfeição divina e na sua atemporalidade. Um caso extremo da liberdade da vontade própria do ser humano é a possibilidade de se converter do bem para o mal ou do mal para o bem. Ainda que essa não seja a interpretação tradicional, é possível considerar a imortalidade da alma, como o faz Kant, na *Crítica da razão prática*, como resultado da exigência que seja sempre possível para o ser humano se converter ao bem. Ou seja, é que “a inteira conformidade da vontade à lei moral, [...] uma perfeição da qual nenhum ser racional pertencente ao mundo sensível é capaz em momento algum de sua existência”, possa ter lugar da única maneira possível, a saber, “em uma evolução que vai até o infinito em direção a essa inteira conformidade”. (KANT, 1985, V 122, Pléiade II 757).

Para esse papel, também, Deus se tornou supérfluo, já que a liberdade da vontade é largamente aceita por nossas sociedades contemporâneas. E isso, mesmo que, às vezes, de maneira inconsequente, principalmente quando uma proporção importante da população nega aos criminosos e, em particular, aos mais perigosos, a possibilidade de expressar arrependimento, o que conduz, logicamente, se não à pena de

morte, pelo menos, a uma pena de perpetuidade impossível de ser encurtada por boa conduta.

Vou me limitar a um exemplo que testemunha a grande difusão da concepção cristã de liberdade de vontade: a prática atual do perdão. As condições prévias a serem preenchidas por aquele a quem se deve perdoar são o remorso e a retratação moral efetiva do comportamento. E, por sua vez, aquele que deve perdoar deve aceitar que essas duas coisas devam apagar seu ressentimento e todo desejo de vingança, os quais são, porém, com frequência, a primeira reação da pessoa ofendida, de forma que a pessoa ofendida deva perdoar o ofensor arrependido, ainda que com algumas condições. O pressuposto comum dessas condições prévias é a conversão interior, que se baseia na liberdade da vontade. Por outro lado, o ofendido não deve perdoar o ofensor impenitente, nem *a fortiori* se reconciliar com ele. De fato, a liberdade de sua vontade não somente o torna plenamente responsável moralmente por sua ofensa, mas ele continua, já que ele é impenitente, a ser considerado como moralmente mau.

Na Antiguidade grega ou romana, era muito diferente, como bem o mostrou Konstan (2010). O ofensor podia invocar como razão para eximir-se de culpa o fato que ele estava sob o domínio de um ou de vários deuses, que o moveram a ofender sob a influência da paixão, ou ainda, o fato que a maioria dos outros seres humanos, ou mais exatamente de seus iguais, colocados em uma situação similar, agiriam de maneira similar. O ofensor pode, além disso, propor uma compensação adequada, incluindo, por exemplo, casar com a mulher da qual abusou sexualmente. Ele pode, também, cumprir uma ação que o humilhe perante a pessoa ofendida, isto é, que seja tratado de maneira inferior ao seu próprio *status* social. Vê-se aqui o contraste entre a reconciliação antiga e o perdão cristão, que é o passo prévio a toda reconciliação em um contexto influenciado pelo Cristianismo. No primeiro caso, trata-se de compensar os males físicos que são, eventualmente, mas não necessariamente, devidos a vícios morais, que não se trata de remediar. No segundo caso, trata-se, essencialmente, de suprimir o mal moral revelado pela ofensa e persistente até que o ofensor não se arrependa, e se trata apenas acessoriamente de compensar o mal físico. A compensação do mal físico não era mais que uma consequência da retratação do comportamento do ofensor. Antes,

o pressuposto era uma liberdade de ação que não era uma vontade livre, e sim, uma responsabilidade somente pelas consequências; agora, o pressuposto é a liberdade de vontade, que implica uma responsabilidade moral muito mais profunda, uma vez que ela concerne a todas as ações futuras do indivíduo até ele se arrepender.

Segundo Nietzsche, a profundidade psicológica do indivíduo consiste em uma distinção forte entre os atos e o sujeito livre, independentemente dos atos; é próprio da moral, ligada ao monoteísmo, até a famosa “morte de Deus”. (NIETZSCHE, 2000). Conforme esse autor, a “morte de Deus”, longe de libertar o indivíduo da dívida para com Deus, que constitui sua natureza pecaminosa, impede-o para sempre de sair dessa dívida e dessa natureza. De fato, em nossa sociedade secularizada, a liberdade de vontade, da mesma forma que o perdão, são idênticos aos da concepção cristã, e a função permanece, sem que Deus seja necessário para a preencher.

O terceiro papel de Deus na luta contra o mal consiste em retribuir o bem e o mal aos seres humanos. Seria enganoso compreender essa retribuição a partir de seu parentesco etimológico com o retributivismo em matéria de teoria penal. O retributivismo penal faz da imposição [*l'infliction*] de uma pena igual ao crime um fim em si mesmo da pena. Kant afirma, assim, na *Doutrina do direito*: “A pena judiciária [...] não pode jamais ser infligida unicamente como meio de restaurar o bem de outra forma, seja pelo próprio criminoso, seja pela sociedade civil, mas deve sempre ser pronunciada contra ele pelo único motivo *que ele cometeu um crime.*” (KANT, 1985, VI 331, Pléiade III 638). Isso faz da “Lei de Talião” não somente uma regra para determinar o tamanho da pena, mas também um imperativo categórico. A retribuição exercida por Deus visa, no próprio Kant, a uma coisa completamente diferente: o sumo bem. É assim que Kant caracteriza o sumo bem, na *Crítica da razão prática*:

Se a virtude e a felicidade constituem juntas a posse do sumo Bem em uma pessoa, e ao mesmo tempo, a felicidade, sempre que seja exatamente proporcionada à moralidade [...] constitui o sumo Bem de um mundo possível, o sumo Bem designa o Todo, o Bem cumprido, no qual a virtude fica sempre como condição, o sumo Bem, porque

não há condição acima dela, e a felicidade [...] sempre ao contrário, como condição, a conduta moral conforme a lei [moral]. (KANT, 1985, V 110-111, Pléiade II 743).

O sumo bem, em Kant, se compõe de vários elementos: (1) a existência da virtude, isto é, o sujeito age segundo uma máxima moral; (2) uma felicidade proporcional a essa máxima moral e na qual ela é, então, a condição prévia; (3) que esse sumo bem existe no indivíduo; e (4) que existe em um mundo possível. Então, o que é a felicidade para Kant? “A felicidade é um estado no mundo de um ser racional, para quem, em toda a sua existência, tudo acontece segundo o seu desejo e sua vontade, e ele se baseia, em consequência, no acordo da natureza com a meta completa perseguida por esse ser.” (KANT, 1985, V 124, Pléiade II 760). Vemos, então, que o sumo bem não constitui uma simples retribuição como fim em si mesmo, e isso, pelo menos, por quatro motivos: (1) ele não se acomoda à punição do indivíduo que age moralmente mal, mas visa a torná-lo virtuoso. Encontramos a prova disso examinando o sentido do segundo ponto; (2) aquele que age de maneira imoral deve ser retribuído proporcionalmente, ou seja, pelo oposto à felicidade. Agora, se aplicarmos a definição de felicidade antes mencionada, a infelicidade não consiste só em um simples estado desagradável, ou até muito doloroso, mas no “estado no mundo de um ser racional, para quem, em toda a sua existência, *nada* acontece segundo o seu desejo e sua vontade”. Isso significa exatamente que não deve resultar nenhuma consequência da imoralidade de um indivíduo: nem mal físico nem mal moral, que poderia, por exemplo, consistir em despertar ressentimento nas pessoas que ofende, ou ainda, na inveja e no mimetismo descritos por Girard (1972); (3) que o sumo bem existe no indivíduo implica que o sumo bem não seria realizado se ficassemos na simples punição ou no fracasso das ações dos maus. O sumo bem exige a conversão dos maus, isto é, o desaparecimento do mal; (4) a ausência de efeitos da ação moral necessita de uma força da qual o indivíduo sozinho não dispõe. A espécie humana, se ela unir esforços nessa direção, pode mais, mas ela não pode consegui-la completamente nem em uma perspectiva cristã nem em um contexto secularizado de progresso das ciências e das técnicas.

Aqui encontramos, então, um papel que somente Deus, infinitamente bom, onisciente e onipotente ao mesmo tempo, e que goza ele mesmo do sumo bem, pode preencher sem ter concorrentes. Não se trata de um Deus que se contentaria em punir aqueles que cometem o mal e em recompensar aqueles que fazem o bem, mas de um Deus que instaura ou restaura um verdadeiro paraíso na Terra. Kant escreve: “O postulado da possibilidade do sumo bem derivado (do melhor mundo [*der besten Welt*]) é ao mesmo tempo o postulado da realidade de um sumo Bem primitivo, a saber, a existência de Deus”. (KANT, 1985, V 125, Pléiade II 761), como “autor” [*Urheber*] da natureza. A ligação entre Deus, a moral e a felicidade ocupa um lugar central, em Kant, a ponto de escrever, no fim da *Crítica da razão pura*:

É bastante significativo, ainda que isso não possa acontecer naturalmente de outra maneira, que os homens, na infância da filosofia, tenham começado por onde nós terminaremos agora, isto é, por estudar o conhecimento de Deus e a esperança ou ainda a natureza de um outro mundo. [...] Não pode haver maneira mais concreta e mais segura de causar gosto à potência invisível que governa o mundo, para ser feliz, pelo menos em um outro mundo, que a boa conduta. (KANT, 1985, B880, Pléiade 1399).

Essa função é muito mais específica que aquela atribuída com frequência à religião, como dar “o sentido da vida”, para retomar o título do filme dos Monty Python ou o subtítulo do livro de Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*. Por si mesmo, esse título mostra que o homem pode assumir esse papel por si mesmo, por aquilo que Ferry chama maneira ambígua da “transcendência na imanência”, sem recorrer a Deus. Essa função é, também, diferente daquela que Tugendhat atribui a Deus de ser a instância diante da qual o ser humano tem “a responsabilidade de dar um sentido à maneira em que vive” (TUGENDHAT, 2007, p. 203), e não somente um responsável perante a comunidade moral. De fato, os mandamentos de Deus e a retribuição que ele opera não visam a dar uma marca individual a cada homem nem a explicar a contingência na qual faz a experiência (por exemplo, os eventos naturais ou as dores e as frustrações materiais). Como bem aponta Luhmann, a vida não tem

necessidade nem de Deus nem da religião para ter sentido. (2000, p. 35). Em Kant, a teologia na natureza, que vê a natureza dirigida a um fim, não recorre a Deus. Mandamentos e retribuição divinos não visam antes, em Kant, a remediar diretamente o mal moral e, indiretamente, o mal físico. Kant formula uma concepção muito precisa desse papel de Deus. Já que o sumo bem no mundo pressupõe que todos concorram, é necessário um poder que garanta a união das boas vontades. Em *Religião nos limites da simples razão*, Kant trata de Deus como ideia de um “governador moral do mundo” e de um “conhecedor dos corações” apto a “olhar profundamente para as intenções de cada um”. (KANT, 1985, VI 99, Pléiade III 120), isto é, a ideia de uma dominação dotada de ubiquidade que assegura a motivação para obedecer a essa lei comum fazendo com que “todos recebam aquilo que suas ações merecem”. (KANT, 1985, VI 99, Pléiade III 120). É sendo retribuidor que Deus instaura o “melhor dos mundos”, lembra a “*Cidade de Deus*”, de Santo Agostinho. Essa é a cidade do bem, em oposição à “cidade dos homens” na qual reina o mal. A questão decisiva não é saber se todos os indivíduos conhecem ou reconhecem a lei moral e a vantagem que sua observação geral daria a cada um, a saber, prever todas as ofensas contra cada um. Pensemos por analogia no problema da obediência à lei jurídica e não à moral. No estado de natureza hobbesiano, cada um se convence rapidamente de que a obediência comum a uma mesma lei seria vantajosa para todos, já que protegeria cada um contra morte violenta e permitiria a cada um obrar em paz para sua própria felicidade. Mas ninguém se submete à lei, já que cada um prefere que só os outros se submetam, e que ele próprio só se beneficie das vantagens. É a submissão à autoridade sem partilha do Leviatã que impede que cada um se submeta à lei para usufruir de suas vantagens. Da mesma maneira, Deus, onisciente, onipotente e retribuidor, obriga cada um a se conformar, em seu coração, à lei comum do bem e a renunciar ao mal, para que ninguém tenha que o suportar. A única diferença entre o Leviatã e Deus consiste em que um impede fisicamente, mas não interiormente, enquanto o outro converte interiormente os corações.

Acreditando na existência de Deus, postulando-a, como Kant, duvidando como o faz o agnóstico, ou ainda, rejeitando-a como o ateu, não há controvérsias que somente Deus pode, se ele existe ou poderia se existisse, preencher tal função.

Se Deus não existe, essa função permanece inteiramente vaga? A resposta não poderia ser encontrada no sacrifício de alguns, o qual encerra o desencadeamento da violência e o mal na comunidade e estabelece uma ordem, como o descreve Girard (1972), nem mesmo no sacrifício simbólico do bode expiatório que substitui o sacrifício humano no Cristianismo. Esse sacrifício pode ter lugar sem Deus, como o observamos na concepção de político de Schmitt (2009, § 2), que se funda sobre a distinção irreduzível entre amigos e inimigos e sobre a exclusão dos inimigos. O certo é que o sumo bem não faz mais que conter o mal, para retomar a expressão de Dupuy inspirada em Girard (DUPUY, 2010, p. 11). Conter o mal supõe que o mal permanece, ainda que não triunfe mais, e esse mal é claramente mimético: a inveja, o ódio, o ressentimento, a vingança. O sumo bem entende estabelecer o reino do bem. Por outro lado, em uma perspectiva cristã, a exclusão de alguns não é possível, contrariamente ao que praticavam as cidades gregas e romanas, fundadas sobre a distinção entre os homens livres, os bárbaros, os escravos e metecos. Como bem o sublinha Dupuy, o monoteísmo proporciona, pela primeira vez, uma atenção igual, ou até superior, às vítimas, àqueles que suportam os males. (DUPUY, 2010, p. 219). Veja-se também: Girard (1985, Cap. V, § 21). Todos os seres humanos são criados à imagem e semelhança de Deus e, devido a esse fato, iguais entre eles. Essa igualdade permanece em um contexto secularizado como um princípio-modelo, ou seja, que cada desigualdade deve ser devidamente justificada. O sumo bem, que Aristóteles podia colocar na vida na cidade, no sentido de uma *pólis* particular, deve incluir, em nosso mundo moderno, todos os seres humanos. Seria em vão objetar os monastérios, já que eles não pretendem atingir uma felicidade separada, mas agir, por meio de suas preces, pela salvação de toda a comunidade.

Desde seu começo, a época moderna encontrou um concorrente para Deus nessa área: a utopia. Esse concorrente nem sempre entende, necessariamente, que precisa substituir Deus, como o vemos na *Utopia*, de More, ilha povoada de cristãos, ou ainda, na *Cidade do sol*, de Campanella. Mas, ainda entre os povos utopistas cristãos, a cidade do bem não se limita à cidade de Deus ou ao reino dos fins, ou seja, ao reino numenal, kantiano, mas entende também ser uma cidade terrestre, onde a ausência de lugar determinado (*u-topos*) não significa jamais a

vida fora do mundo sensível. A utopia desloca o sumo bem do domínio numenal do mundo dos espíritos para o mundo terrestre, que não é o de deus. Agora, o sumo bem, ou seja, o desaparecimento do mal é possível em um mundo tal?

A utopia tenta solucionar o problema do mal suprimindo as tentações. A utopia de More submete todos os indivíduos ao mesmo regime de vida em comum, igualitário e uniforme, a fim de suprimir a comparação e, portanto, a inveja entre eles, assegurando-lhes uma existência simples, mas decente e sadia, a fim de não expô-los a situações de aflição que, seguidamente, estão presentes na luta pela sobrevivência dos indivíduos. Os sábios da Nova Atlântida, de Bacon, garantem a abundância ao resto do povo pelos resultados fabulosos de suas ciências e de suas técnicas. O *falanstério* fourierista garante a cada um o amor de que precisa, acreditando que ele seja compatível com a harmonia da comunidade. As utopias negativas não procedem de forma diferente. *1984*, de Orwell e *O melhor dos mundos*, de Huxley entendem garantir a felicidade plácida de seus habitantes, lhes tirando a tentação da discórdia, o que seria salutar segundo seu autor. Ao inverso, a moralidade dos habitantes das sociedades utópicas permite uma produção que garante sua subsistência e seu bem-estar. A perenidade das sociedades utópicas é, então, garantida pelo *sistema* utópico e não mais por *Deus*.

Todavia, assim como o sumo bem garantido por Deus, a união do bem moral e do bem material nas sociedades utópicas apresenta uma característica universalista, já que o mundo utópico integra todos os indivíduos. Poderá, talvez, se objetar que as sociedades utópicas se isolam do mundo. Elas se instituem rompendo com o passado e propõem um contramodelo aos males e à miséria da sociedade da época de seu autor. Algumas, como a *Utopia*, de More, observam de longe as sociedades corrompidas, mas elas não entram jamais em contato com ela. Todavia, uma sociedade utópica não conhece divisões em Estados ou em subgrupos diferentes, e, sobretudo, ela procura a felicidade para todos os indivíduos e espera de cada um uma conduta moral. À diferença do Estado-Providência, a Utopia não faz nem abandona nenhuma vítima e constitui, por excelência, a esperança daqueles que não têm nada e aos quais ainda que se contentem com isso, lhes é pego o resto, como Bloch o formula tão bem, o espírito da utopia. (1982, Cap. 33). Como vimos acima, o

universalismo do igual, levado em consideração por todos, pode, perfeitamente, subsistir em uma moral sem Deus.

Todavia, não é a mesma coisa a garantia de realização da união do bem moral e do bem material. De fato, a solução utópica para o mal consiste em satisfazer os casos em que a falta ou a desigualdade poderia constituir uma tentação, antes que converter ao bem, apesar da presença da tentação. O problema que apresenta essa maneira de proceder não é somente que ela usa a supressão da diversidade como meio de lutar contra a desigualdade, o que os liberais, como Mill, atribuem, de forma justa, à utopia, e que os autores das distopias como *Le meilleur des mondes* [O melhor dos mundos] mostram bem. A eutopia ou “*canevas d’utopie*” [plano de utopia] [*framework of utopia*], de Nozick (1988, Cap. 10) garante a liberdade e a diversidade de escolha aos indivíduos. Ela fraciona a sociedade utopista como comunidades utopistas formadas sobre o princípio da livre adesão e da livre partida dos membros, da mesma forma que a livre admissão e a livre exclusão desses mesmos membros da comunidade, de forma que esse vínculo entre cada comunidade e seus membros se baseie na existência constante de uma vantagem mútua. Mas essa eutopia que garante a diversidade dos membros não garante a cada um ser admitido na comunidade de sua escolha e, principalmente, não naquela que lhe garantiria o acesso ao que ele considera que melhor o conduzirá à felicidade. A eutopia não é, portanto, a utopia, já que ela não garante a felicidade, mas a liberdade e a diversidade. A inveja, a frustração e o ressentimento proporcionam ao mal um solo fértil.

Um problema mais decisivo para a utopia que o da diversidade reside no fato de que a discórdia e, principalmente, a inveja, o ciúme e o ressentimento, podem existir apesar da igualdade, da uniformidade, da segurança material e do bem-estar. Esse ponto foi bem-destacado por Girard e Dupuy. Todavia, contrariamente a esses autores, eu não considero que a inveja e o mimetismo constituam o elemento de explicação definitivo. Parece-me que Kant analisa melhor a fonte da discórdia em: *A religião dentro dos limites da simples razão*:

Suas necessidades [as necessidades do homem] não são pequenas e seu estado de espírito, já que ele se dedica a satisfazê-las, permanece moderado e calmo. Ele é pobre (ou acredita sê-lo) somente na medida

em que duvida que outros homens o considerem como tal e possam, com esse fundamento, menosprezá-lo. A inveja, a sede de dominação, a cobiça e as inclinações odiosas que aparecem ligadas a elas, também, atrapalham sua natureza, suficiente por si mesma, *já que ela se encontra entre os homens*. (KANT, 1985, VI 93-94).

Nessa perspectiva, é plausível pensar, como Tocqueville ou Kant, que a igualdade e a uniformidade não reduzem a inveja, o ciúme e o ódio, mas, antes, são capazes de aumentá-la. Bem, o papel retribuidor de Deus inclui, principalmente, retribuir por meio da felicidade aqueles que são fracos e vítimas, sempre que eles se comportem virtuosamente. Fazendo isso, não ignoro a crítica de Nietzsche, a saber, que a crença em um Deus retribuidor se nutre da inveja e do ressentimento com relação aos fortes, daqueles que não podem ser fortes, e que o amor cristão nada mais é que uma armadilha dos fracos para que os fortes se submetam voluntariamente a eles. (NIETZSCHE, 2000, segunda dissertação). Todavia, Nietzsche *não* fala mais *que* do amor cristão *pelos* fracos e as vítimas. Agora, o amor cristão inclui, *também*, o perdão que se baseia na natureza pecaminosa comum do ofensor *e* do ofendido, contrariamente à reconciliação antiga que recorre à humilhação unilateral do ofensor. Além disso, o Cristianismo não exige submeter todos os indivíduos aos desejos e à felicidade dos fracos, mas exige que todos se submetam à lei moral, de forma que a individualidade e a variedade dos caracteres, dos desejos e das preferências não são o que interessa e que devem ser limitadas, já que isso é necessário. Mas, por qual motivo as vítimas inocentes são retribuídas e os ofensores arrependidos, perdoados? Tanto uns quanto os outros não comparam sua sorte à dos outros, mas àquilo que lhes pede a lei moral. No entanto, contrariamente ao que acontece em uma moral universalista sem Deus, isso não é um fim em si mesmo, mas um *meio* de cumprimento, já que, se não for assim, a punição ameaça. A moral universalista não tem nem recompensa nem punição (o que os utilitaristas chamam uma “sanção religiosa”), como Kant bem o expressa na fórmula do “imperativo categórico”. O sumo bem, que nós devemos esperar, não deve, para Kant, de forma alguma, nos motivar a agir moralmente. Apesar da crítica de rigorismo, seguidamente feita a Kant, essa, como a dos autores que também o criticaram, como Schopenhauer

e Nietzsche e, sobretudo como a concepção dominante de nossos dias, rejeita o eudemonismo moral. Atualmente, consideramos cada vez menos que aquilo que nos leva a agir moralmente é a promessa da felicidade virtuosa e do triunfo sobre o mal, ainda que continuemos a pensar que a moral exige que lutemos contra o mal. Nessa mudança de atitude, constatamos que o papel de Deus desaparece sem um *verdadeiro* substituto.

Será que isso significa o abandono completo da tentativa de ver a virtude coroada de sucesso, tanto para o indivíduo quanto para o mundo? Eu acho que não. O que *só* Deus ou *só* a utopia asseguram *imediatamente e totalmente* (a sociedade utópica é fundada de uma só vez sob sua forma definitiva e, por isso, nunca tem história) não pode mais sê-lo imediatamente e na sua totalidade. Todavia, podem ser tentados passos modestos por parte de cada indivíduo, ou até por grupos com pequeno número de integrantes, nessa direção. Esses passos virtuosos podem ser seguidos por efeitos sobre seus parceiros, sobre terceiros e sobre o mundo e atingir, assim, em pequena escala, uma proporcionalidade entre virtude e felicidade. O modelo desse tipo de passo é o da amizade. Ora, de fato, a amizade aporta um certo remédio à fonte do mal, e não faz mais que reduzir a tentação.

Quais são os elementos constitutivos da amizade que podem contribuir para remediar o mal? Não me refiro aqui a um ideal de amizade nem a uma concepção de amizade, mas ao conceito de amizade, presente em toda amizade existente ou ideal. Os elementos conceituais são os seguintes: (1) um cuidado, uma benevolência ou benefícios particulares para com o amigo, justificados pela (2) estima ou avaliação positiva, que requer (3) uma certa comunidade de julgamento ou de gosto, que (4) aparece em um certo processo discursivo durante o qual se forma, ao mesmo tempo, (5) um certo conhecimento do amigo, (6) um certo conhecimento de si mesmo e (7) uma certa identificação com o amigo. De tudo isso resulta (8) uma igualdade de *status* com o amigo, (9) uma previsibilidade do amigo e uma confiança nele, que (10) permite a longevidade da amizade apesar dos motivos temporários de duvidar, de o desaprovar ou de o abandonar. O processo de coordenação emocional que constitui a amizade não recorre à submissão a Deus ou a uma instância exterior à relação intersubjetiva, e, no entanto, remedia, *pelo*

menos parcialmente, o medo da comparação desfavorável com outros que, agravada eventualmente pela raridade dos bens ou a aflição, traz inveja, ódio e ressentimento. Se eu digo *pelo menos parcialmente*, é porque a amizade comporta (11) uma certa abertura ao amigo que (12) a torna vulnerável à *perda* do amigo, por morte, abandono, mudança emocional ou comportamental, traição, ciúmes, etc. Por outro lado, nesses elementos conceituais, observa-se que o amigo não é o simples oposto do inimigo, contrariamente ao uso que faz Schmitt em o *Conceito do político*, no qual trata, de fato, do inimigo, cuja exclusão é, segundo ele, a categoria fundamental da política e não do amigo, do qual ele não fala. A exclusão do inimigo pode, às vezes, fornecer o evento propício para o nascimento da amizade, mas ela não é suficiente para estabelecer uma amizade real. Seguramente, a amizade pode suscitar em terceiros ciúme, inveja, ódio ou ressentimento, ou seja, o mal, mas não entre os amigos, enquanto eles permanecem como tais.

Para tornar precisos alguns mal-entendidos, tenho que esclarecer vários pontos. *Primeiramente*, Deus certamente não é nosso amigo nem nós o seu, e nenhum elemento conceitual da amizade se aplica a ele. Isso, todavia, não significa que a crença em Deus exclua a amizade, como o mostra a *Society of Friends* [sociedade dos amigos], ou dito de outra forma, os *quakers*, por exemplo. *Em segundo lugar*, no que antecede, não é questão de um certo ideal de amizade, no qual não teríamos mais que um único amigo verdadeiro, durante toda a nossa vida, não saberíamos dizer os motivos pelos quais somos seu amigo, etc., isto é a absolutização da amizade, que a aproximaria um pouco da divindade de Deus. *Em terceiro lugar*, não se trata de ver o remédio para o mal no subjetivismo, já que se trata, precisamente, de uma relação interpessoal que remedia o mal, que, também, é de natureza interpessoal. Em Aristóteles ou em Cícero, a amizade não era assunto do subjetivismo, contribuía para a busca do soberano bem, ainda que em um círculo limitado. Contudo, contrariamente à religião e ao monoteísmo, a amizade não pode ser institucionalizada.

O ponto decisivo a favor da amizade é que, contrariamente a Deus, ela não procura imediata e inteiramente o bem, e que ela nos aporta a uma experiência insubstituível: ela nos ensina, antes de mais nada, a fazer o mal recuar pacientemente, enquanto que, como destaca Luhmann

(2000, p. 121), as religiões são, às vezes, por suas particularidades, que sua pretensão de universalidade mascara seguidamente, fatores de conflito e de violência, ou seja, de mal que elas não desejam. Não é surpreendente que, em um mundo sem Deus, se procure o bem e o remédio para o mal, lá onde era procurado antes do nascimento de Deus, e, para ser menos prometedor que Deus, a amizade nos leva, talvez, a um remédio mais frutífero e seguro contra o mal neste mundo. De toda maneira, a modéstia da promessa não pode suscitar mais que o desarraigo ou a frustração de uma parte dos crentes, do qual podemos observar certas consequências.

Referências

- BLOCK, Ernst. *Le principe espérance*. Paris: Gallimard, 1982. t. 2.
- DUPUY, Jean-Pierre. *La marque du sacré*. Paris: Flammarion, 2010.
- DWORKIN, Ronaldo. *Prendre les droits au sérieux*. Paris: PUF, 1995.
- FERRY, Luc. *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*. Paris: Grasset et Fasquelle, 1996.
- FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Le religieux après la religion*. Paris: Grasset, 2004.
- GIRARD, René. *La route antique des hommes pervers*. Paris: Grasset et Fasquelle, 1985.
- _____. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset et Fasquelle, 1972.
- KANT, Immanuel. *Critique de la raison pratique*. La Pléiade. Paris: Gallimard, 1985. t. 2.
- _____. *Critique de la raison pure*. La Pléiade. Paris: Gallimard, 1985. t. 1.
- _____. *Doctrine du droit*. La Pléiade. Paris: Gallimard, 1985. t. 3.
- _____. *Religion dans les limites de la simple raison* : La Pléiade. Paris: Gallimard, 1985. t. 3.
- KONSTAN, David. *Before Forgiveness: the origins of a moral idea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- LUHMANN, Niklas. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La généalogie de la morale*. Trad. de Jacques Deschamps e Christine Thubert. Paris: Nathan, 2000.

NOZICK, Robert. *Anarchie, Etat, utopie*. Trad. de Evelyne d'Auzac de Lamartine. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

SCHMITT, Carl. *La notion de politique*. Trad. de Marie-Louise Steinhauser. Paris: Flammarion, 2009.

TUGENDHAT, Ernst. *Anthropologie statt Metaphysik*. Munich: C. H. Beck, 2007.

**Recebido em 7 de novembro de 2011.
Aprovado em 25 de novembro de 2011.**