

O DEMÔNIO E O INFERNO: MITO, CRENÇA E ÉTICA: IMPLICAÇÕES ANTROPOLÓGICAS E ÉTICAS NO DISCURSO DA RESPONSABILIDADE EM Sto. TOMÁS DE AQUINO SOB A ÓTICA DE HANS JONAS

*Prof. Rodrigo dos Santos**

RESUMO

Este artigo reflete a partir de um suposto quadro teórico demonológico em determinante contraste com a tese quanto à responsabilidade humana no pensamento de Santo Tomás. Pautamo-nos para isso num possível discurso sobre a responsabilidade humana que se deduz no Aquinate, no texto da Suma Teológica Ia/Iae, questão 114, que trata do “ataque/combate dos demônios”, sob a ótica do “princípio da responsabilidade”, desenvolvida por Hans Jonas, no que concerne o fundamento da ação moral humana. H. Jonas nos auxiliará a partir do contraste — homem e o seu compromisso com o futuro da sociedade — no sentido de evidenciar

ABSTRACT

This article reflects from a supposed theoretical demonological determinant in contrast to the argument regarding the human responsibility in the thought of St. Thomas. And it drives us to talk about a possible human responsibility that it follows in the text of Aquinas Summa Theologica Ia / Iae, issue 114 which deals with the “attack / combat of demons” from the perspective of the “principle of responsibility” developed by Hans Jonas, in what concerns the foundation of human moral action. H. Jonas will help us from the contrast - a man and his commitment to the future of society, in order to reveal a new perspective on ethics at the apex of

* Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Licenciado e Bacharel em Filosofia pela Universidade de Taubaté. Bacharel em Teologia pela PUC do Rio de Janeiro. (emaildords@yahoo.com.br). Linha de Pesquisa no Mestrado: “A prudência como verdade do agir moral humano em Santo Tomás de Aquino”. Sob orientação do Prof. Dr. Carlos Arthur do Nascimento. Atualmente é Professor na Universidade de Taubaté/SP.

uma nova ótica sob a ética no vértice da responsabilidade. Nossa tese principal repousa na ideia de que passou o tempo de elogiar somente a Deus ou condenar somente o demônio em relação às atitudes humanas, sejam elas meritórias na dimensionalidade positiva ou negativa. Por isso nosso texto articula a filosofia e a teologia no sentido de um repensamento, ao modo de Queiruga, sobre o destino da religião e da comunidade dos crentes. Assim sendo, tentaremos propor como resultado a ideia de que o homem que sabe é o homem que faz e é responsável por todos os seus atos no mundo e na sociedade contemporânea.

Palavras-chave: *responsabilidade, demônio, inferno, religião, ética.*

responsibility. Our main argument rests on the idea that she spent time praising God or condemn only the only devil in relation to human behavior, whether meritorious dimensionality in positive or negative. So our text articulates the philosophy and theology towards a re-thinking the way Queiruga on the fate of religion and the community of believers. Therefore, as a result attempt to propose the idea that the man who knows — is the man who does — and is responsible for all his the world and in contemporary society.

Keywords: *responsibility, devil, hell, religion, ethics.*

INTRODUÇÃO

Sede sóbrios e vigilantes. O vosso adversário, o diabo, anda em derredor como um leão que ruge, procurando a quem devorar.¹

É comum ver este tipo de frase, de citação, permeando o ideário e a cotidianidade das Igrejas cristãs e, sobretudo, da religiosidade popular. Por isso mesmo que comumente neste tipo de horizonte percebemos a crença no “demônio” enquanto rotulado como “inimigo de Deus e adversário da natureza humana” ou, como se prevê em outros casos, percebe-se uma espécie de negação enquanto “entidade e identidade metafísica do conceito/ente enunciado”.²

¹ Cf. 1 Pedro 5,8 (1 Pd 5,8) In: *Bíblia de Jerusalém*. Coordenação de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 1985. A escolha do texto nesta Bíblia se dá especificamente pelo rigorismo que há na tradução e na competência dos tradutores.

² Podemos levar a reflexão ao nível do conto popular realizado por Pedro Lopes de Almeida com o título: “Com o diabo no conto — apontamento para o estudo da funcionalidade do diabo no conto popular”. Afirma-nos o autor que, pela primeira vez, o diabo está em

Aliás, tradicionalmente, a espiritualidade jesuítica, por exemplo, na linha de tratamento do tema, e merecendo nosso respeito, apresenta em seus manuais de oração e de exercícios para a “alma humana” a definição por nós utilizada: “inimigo e adversário”. Bem, esta luta que se supõe na frase “petrina” supracitada e que impele nossa virtuosidade e sobriedade em relação a nossa vigilância em estado de graça e santidade na vida cristã é, na verdade, uma batalha espiritual constante do nosso cotidiano. A citação bíblica evidencia retratações populares, ou até mesmo o âmago de algumas doutrinas cristãs. O que sabemos de fato é que se trata de um assunto, quando não “beirando o ridículo” em alguns casos analisados e pesquisados, que fomenta em certos contextos um modelo de experiência quase que absurda, além do que misteriosa. Porém, sem esforço de dúvida, numa análise de Arujá a Queluz, percebemos a força desta ideologia religiosa. Dizemos isso porque, aquém da experiência institucional e religiosa que tivemos, nosso trabalho passa por pesquisa de campo onde pudemos ter contato com espiritualidades da linha neopentecostal que suportam e fundamentam o discurso religioso sob a égide de uma leitura mitológica e em alguns casos supostamente não metafórica da ação do demônio sobre o mundo.³

No campo da literatura, onde supostamente temos mais formalidade escrita e intelectual, também encontramos algo sobre esta temática espiritual. Por exemplo, no romance *O exorcista*, de Willian Peter Blatty, que, aliás, trata-se de um livro de altíssimo nível em relação ao tema abordado, em

risco de vida. O conto também. Como os animais de circo, o diabo é hoje tudo, menos ele. Fantasia de carnaval, personagem de anedotas, logotipo de *sex-shops*, extraterrestre, comandante no Guerra-nas-Estrelas, vilão de vídeo-jogos, mascote de bebidas energéticas etc. Este diabo de porta-chaves prostitui-se em campanhas de *marketing*, e a maquiagem já não deixa ver o seu “verdadeiro rosto”. Ele é o grande desconhecido. Esquecidos deste velho companheiro de viagem, empurramo-lo para a margem, encerramo-lo nos alçapões do discurso, preferindo a caricatura tosca e rude. O conto popular não atravessa melhores dias, é sabido. O perigo de se converter em curiosidade acadêmica é real, e o seu lugar cativo junto à lareira foi já ocupado por eletrodomésticos. Eis a nossa motivação para o presente estudo: procurar um caminho para devolver ao diabo e ao seu séquito, as feições genuínas, explorando o tesouro (diamantes brutos) do conto tradicional. De fato o que existe neste artigo de Pedro. L. Almeida é um interesse literário em relação ao demônio.

³ Durante o ano de 2009, ao configurar este trabalho para a Universidade de Taubaté e estando unido ao serviço ministerial e institucional da Igreja Católica, pude visitar as cidades do Vale do Paraíba, que de per si considero muito religiosas, “adestradas” ao binômio sagrado-profano. Ficou nítido — este foi o tom do nosso trabalho — que a vida e o engajamento das pessoas estão em detrimento ao conceito no que se refere ao medo, à falta de conhecimento e de doutrinação, de ideias confusas a respeito do demônio e do inferno, bem como sobre a doutrina tal e qual da Igreja Católica é saliente no campo de observação.

que se encontra de modo bem claro a ideia de que as pessoas acreditam no demônio. Este romance propõe-nos uma narrativa e até mesmo diálogos terríveis entre os homens e os demônios. Estes últimos, em seu habitat — o inferno — têm um “espaço” muito favorecido no discurso religioso. Nos diversos diálogos da obra de Blatty encontrados uma história de demônio, de possessão. Assim sendo, já de pronto, afirmamos que a história sobre o demônio e sobre o inferno nos atrai. Acomete-nos em medo, mas nos atrai!⁴

“Nós cremos no demônio e no inferno” (afirma-nos Edgar Morin).⁵ A discussão demonológica e a sobre o estatuto do inferno são temáticas da Teologia da Revelação, sobretudo em seu aspecto de “decaída”,⁶ mas que de certa forma pertencem também à alçada da mitologia dualista que nosso Ocidente cristianizado adotou. Assim sendo, um de nossos enfoques será o de perceber algumas determinações éticas positivas e negativas da reflexão metafísica que podemos aferir sobre os conceitos de inferno e de demônio na atualidade. Porque, mesmo na metafísica, quase negada totalmente na reflexão teórica acadêmica ou até mesmo nas publicações científicas de nosso tempo, a pertinência popular e religiosa desta temática merece, sem dúvida nenhuma, uma reflexão crítica. Obviamente, como pano de fundo, estão as ideias das religiões, sobretudo a cristã, especificamente a da Igreja Católica, mas também de outras, especialmente as abraâmicas (o judaísmo e o islamismo), como uma espécie de local de difusão e de manutenção comportamental em consonância aos termos aferidos:

Falar do demônio parece a muitos um assunto ultrapassado, triste reminiscência da *obscura* Idade Média, crença supersticiosa de gente ignorante. Não obstante, a Igreja (Católica) continua

⁴ BLATTY, W. P. *O Exorcista*. Tradução de Milton Persson. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1972.

⁵ Resenha sobre o pensamento de E. Morin em seu livro *Meus Demônios*. Todo ser humano tem seus demônios. São entidades espirituais ao mesmo tempo inferiores e superiores, às quais obedecemos sem saber. De onde vêm? Por que são tão poderosos em nós? Que fazem de nós e o que fazemos deles? Podem se modificar, até mesmo se transformar pela experiência da vida? Este livro de Morin tem como objetivo mostrar o olhar do sociólogo ávido dos acontecimentos presentes e do antropólogo atento ao mito e ao imaginário. Sua obra é um reconhecimento aos erros que seus demônios o conduziram, bem como o diálogo com eles e como foram assumidos de forma consciente.

⁶ “Decaída” refere-se à doutrina da queda, ou seja, segundo a teologia católica. O dogmata Bartmann afirma-nos que é a dimensão da liberdade em que os seres espirituais adquiriram na criação, e que alguns deles se revoltaram contra Deus e pecaram, se rebelando, mudando o seu estatuto ontológico existencial de anjos bons para anjos transgressores (cf. *Princípios Dogmáticos do Cristianismo*).

confessando a sua fé na existência do demônio (grifo nosso). Paulo VI (Papa Católico de 1964-1977) declarou que o diabo é um ser pessoal, não um personagem da mitologia pagã, realmente um ser pessoal, vivo e espiritual, corrupto e corruptor. Somos tentados pelo demônio.⁷

Nossa discussão pauta-se na crença de que muitas pessoas demonstram medo da ação demoníaca e de sua perdição nos infernos, bem como uma análise da religiosidade humana numa concepção não institucional. Para tanto, o foco de nosso pensamento será uma abordagem do teólogo católico André Torres Queiruga, que vem desconstruindo e reconstruindo uma nova concepção em todo o ideário de crença do catolicismo na perspectiva de Deus e da própria ação humana em detrimento da ação demoníaca e postulações sobre o céu e o inferno. Também foi realizada uma pequena pesquisa sobre o assunto via internet, TV, no que se refere a algumas avaliações de pregações das igrejas cristãs evangélicas e também em alguns discursos de padres católicos sobre o assunto de nosso interesse. Pudemos também ir a campo pesquisar em alguns locais, tentando ao máximo sermos profissionais e respeitarmos a cadência de um culto ou de um rito tanto no aporte das religiões cristãs como no das afro-brasileiras, como de fato foi nosso procedimento. Assim sendo, o nosso trabalho está construído desta maneira.

Em nossa primeira seção refletiremos sobre o conceito de religião, que segundo nosso norteamento aponta sempre para o dualismo como fruto de uma má interpretação da Grécia Antiga. Será possível um discurso religioso sem a noção do mal (e aferido tanto em seu aspecto ontológico como moral)? Esta questão parece ser simples, porém é crucial para respaldar a validade ou não da religiosidade humana. Dentro da episteme religiosa, do grande enigma pressuposto — a religião —, poderemos refletir se ela e sua manifestação social também não são uma espécie de sustentação do caráter dos conceitos — demônio e inferno.

Na segunda seção, partindo do conceito de responsabilidade em Hans Jonas, fundamentaremos a “descoberta” da nova postura da humanidade, bem como do homem individual, interesse mais tomasiano, sob a égide da ética e do discurso responsável. Veremos, entre outras coisas, a fundamentação,

⁷ SHEPER, V. *Pai-Nosso Franciscano — a oração dos cristãos meditada com São Francisco de Assis*. São Paulo: Loyola, 1988, p. 102.

o caráter deste modelo moral, bem como sua amarração com o futuro da humanidade enquanto fundamento teleológico de compromisso permanente. A ótica de Jonas fundamenta o rótulo do “discurso da responsabilidade” empregado à leitura de Tomás, já que nele mesmo não se tem o termo de modo apurado.

Na terceira seção trataremos da problemática intrínseca de nosso cotidiano: o dualismo. Fatalmente somos dualistas. Dizemos que somos dualistas num discurso religioso em que, da “unicidade de Deus e do credo sobre a religiosidade”, deduzem-se duas forças que movem as ações universais e cotidianas, sendo que uma nos conduz para o bem e a outra nos empurra para o mal. Trata-se de um dualismo substanciado por uma concepção heterônoma. Por isso, mais do que nunca é momento de aferir a mitologia para perceber o que significam o demônio e o inferno em nossa cultura. E para além da análise filológica, ou de uma exegética e hermenêutica, queremos refletir sobre alguns dados da Escritura judaico-cristã, sobretudo o livro de Jó (no Antigo Testamento), e alguns traços característicos desta temática no Novo Testamento cristão como um todo. Nessa seção será dada uma importância muito significativa ao conceito de inferno e purgatório construídos no período medieval. O que esta mentalidade evoca em nossos dias? Quais as consequências de tal mentalidade para o agir ético ou não ético humano? E, a partir das questões, abordar o pensamento do teólogo alemão R. Bultmann, que nos auxiliará com o seguinte axioma: “Não se pode usar a luz elétrica e o aparelho de rádio ou empregar na enfermidade os modernos meios clínicos e medicinais e, ao mesmo tempo, crer no mundo de espíritos e milagres do Novo Testamento”.⁸

Na quarta seção trataremos da evolução religiosa na fundação das religiões e nos pensadores mais importantes nesta área de pesquisa, culminando na psicanálise freudiana, quando teremos um pouco mais de recalque. Esta nos oferecerá um conteúdo contrastante com o primeiro tópico quando refletimos a religião enquanto um espaço de imaginação, consciência e angústia.

Na quinta seção, o norte reflexivo será pautado na demonologia. Várias concepções irão nos ajudar a matizar o centro da reflexão. Perceber que o discurso sobre o demônio é na verdade um discurso religioso por natureza — diriam alguns sociólogos modernos — e necessário para a sobrevivência

⁸ QUEIRUGA, A. T. *Fim do Cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 27.

da religião institucional. O teólogo alemão Gaster nos afirmará que dizer *daimon* é dizer “deus” como um equivalente ao hebraico “El e Elohim”.⁹ Essas definições terminológicas oferecem um novo ideário para pensarmos o problema aferido.

Na sexta seção refletiremos sobre a problemática do inferno postada pelo padre e teólogo espanhol Andrés Torres Queiruga que se tornou um referencial teórico de nosso artigo. Embasados em seus escritos e em seu pensamento, poderemos nos postular questões do tipo: qual a relação de fato na conceituação do intervencionismo de Deus e do demônio na vida humana? Quais as implicações éticas para uma possível resposta? De certa forma estaremos preparando o capítulo posterior que será o núcleo desta resposta a partir da Idade Média.

Na sétima e última seção, portanto, estaremos dentro do maior sentido do artigo, que é exatamente a postura de Santo Tomás de Aquino na sua avaliação medieval, no sentido de encontrarmos a melhor maneira de pontuar a ação demoníaca em correlação ao agir ético humano. Onde é o limite de Deus e do demônio na vida, na liberdade e na vontade humana? Como elevar uma antropologia da autonomia em pleno período medieval, em plena atividade teocêntrica? Como superar o paradigma que insiste em determinar religiosamente a vida do homem no século XXI? O artigo, portanto, nos oferece a oportunidade de refletir, no tocante às consequências da pregação e na produção intelectual de uma filosofia da religião, no que diz respeito ao demônio e ao inferno no mundo moderno provenientes de várias dimensões sociais, especialmente as religiões, entre elas as cristãs, mas também no imaginário popular. Encerraremos nosso trabalho com algumas considerações finais e com a listagem bibliográfica pesquisada.

1. DEFININDO RELIGIÃO COMO ENIGMA: “DE DEUS E DO DEMÔNIO (?)”

Há algo de eterno na religião que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares com que o pensamento religioso sucessivamente se envolveu.¹⁰

⁹ GASTER, T. H. *O demônio e satã no AT, no Judaísmo e no NT*. In: TERRA, J. E. M. *Existe o diabo? Respondem os teólogos*. São Paulo: Loyola, 1975, p. 13.

¹⁰ DURKHEIN, E. *The Elementary Forms of the Religious Life*, p. 474, citado por ALVES, R. *O Enigma da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 30.

Nosso primeiro passo é apresentar a discussão pautada na questão: a imagem do inferno e a concepção, ou melhor, a personificação do mal, como oposição ao bem, presente na figura do demônio, são ou não um dado fundante da religiosidade humana? Em outras palavras, para que o demônio é necessário na religião? É com este intuito que definiremos a religião e, sob o nosso ponto de vista, colocaremos a reflexão sobre o inferno e o demônio no devido lugar.

A religião é fruto da fenomenologia religiosa. Em todos os tempos, tanto na era pré-racional como na era racional, o ser humano, em evolução, sempre elevou valores abstratos, metafísicos que de certa forma remetiam e explicavam os seus acontecimentos, tanto os considerados bons quanto os considerados maus, com um argumento religioso. Cícero, Plutarco e Scheller admitem a necessidade da religiosidade anterior a outras necessidades que o homem mesmo produziu para si. O próprio Scheller, na filosofia alemã de então, afirmou que “há uma lei essencial: todo espírito finito crê em um Deus ou em um ídolo”.¹¹ Esta crença humana é fundamentada numa resposta ainda insuficiente que o ser humano deve fazer enquanto não há um maior esclarecimento da natureza. C. G. Jung já afirmava no seu contraste ao cristianismo, sobretudo pela sua sabedoria de Deus,¹² que os problemas da psique humana são em grande demasia provocados pela religiosidade. cremos que as questões do demônio e do inferno são, em primeiro lugar, temas da caracterização desta neurose problemática nos seres humanos. O dado positivo das religiões já nos causa o complexo de culpa de per si, e de inferioridade diante de Deus, que é, ao mesmo tempo, fascinante e tremendo. Assim, o crente, necessitado sempre de reconciliação, admitindo sua condição inferiorizada diante do seu Criador, percebe que, do outro lado da religiosidade, numa perspectiva negativista estão as incídias demoníacas que o assolam cada vez mais. Deste modo, se o lado positivo da religião já causa complexidade ao ser humano, quanto mais o problema do mal nos ditames da ação satânica. No dizer de Marx, o homem foi um grande

¹¹ Citado por WILGES, I. *Cultura Religiosa: As religiões no mundo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1982, p. 9.

¹² BRYANT, C. *Jung e o Cristianismo*. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1996, p. 11. No capítulo primeiro, pode-se encontrar o seguinte tema: “Jung e a religião”, e nele frisamos a seguinte expressão: “Em uma entrevista de televisão na BBC que Jung concedeu pouco antes de morrer em 1961, seu entrevistador, John Freeman, perguntou-lhe se ele acreditava em Deus. ‘Não preciso acreditar, eu sei’, foi a resposta de Jung. Para ele, Deus é uma experiência tremenda e impressionante”.

taumaturgo ao criar Deus! Bem, a religião deve ser compreendida em vários sentidos. O primeiro, cremos nós, deva ser o etimológico. Neste ponto, o poeta Cícero nos ajuda ao afirmar que religião é proveniente de *relege*, ou seja, “reler, ler novamente”. Ser religioso, em última análise, é ler novamente a história coletiva e individual. É reler os acontecimentos sob a ótica da intervenção do “Totalmente Outro”. Com nosso artigo estamos fazendo religião, porque estamos relendo a nossa história. Santo Agostinho e Lactâncio nos estimulam também a compreender a religião como religar-se em Deus e reeleger a Deus a quem muitas vezes abandonamos. Basicamente os dois pensadores querem definir religião como volta para Deus. A culpa de o ser humano deixar Deus é do demônio (!)(?). No sentido objetivo, religião é o conjunto de crenças, ritos e leis que auxiliam o homem na sua caminhada e em sua vivência religiosa. O dinamismo próprio da religiosidade enfatiza a peleja que o ser humano e seu “inimigo” — segundo a doutrina cristã respaldada pelos exercícios jesuíticos — trava com o demônio. Portanto, há um sentido subjetivo (o que mais nos interessa) que trata da dependência do homem em relação ao ser supremo e pessoal: Deus.¹³

Na descrição dos elementos próprios da constituição das religiões, não aparece a força contrária a Deus: o demônio. Portanto, este termo, segundo a constituição elementar da religiosidade humana, não é importante do ponto de vista da sua fundação, porém não é o que notamos quando focamos a manutenção religiosa, sobretudo na práxis medieval e hodierna.

Há também na religiosidade um grande enigma, como nos afirma Ruben Alves. A ideia básica desse autor é que, por mais que o ser humano encontre teorias explicativas sobre a religião, não consegue desvencilhar-se do seu fascínio. Há uma tensão entre o desconhecido e o fascinante que desafia todas as ciências no sentido de uma resposta completa. Na descrição de Ruben Alves, os demônios antecipam — juntamente com outros tantos problemas e temores no homem — a própria religiosidade. Na obra *O enigma da religião*, Ruben Alves utiliza-se dessas definições para apresentar a religião num prisma negativo: “[Religião] é uma expressão social desta ilusão, uma forma de infantilismo, a neurose obsessiva da humanidade”.¹⁴ Sem dúvida nenhuma, a religião deu a volta por cima. Ela não se extinguiu no século XX, como muitos teóricos afirmaram, entre eles Marx e Feuerbach, nem mesmo diante das duas grandes guerras mundiais, pelo contrário:

¹³ Cf. WILGES, I. *Cultura Religiosa: As religiões no mundo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1982, pp. 10-11.

¹⁴ ALVES, R. *O Enigma da Religião*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1975, p. 08.

Quando tudo parecia anunciar os funerais de Deus e o fim da religião, o mundo foi invadido por uma infinidade de novos deuses e demônios, e um novo fervor religioso, que desconhecíamos totalmente, tanto pela sua intensidade quanto pela variedade de suas formas, encheu os espaços profanos do mundo que se proclamava secularizado.¹⁵

O fenômeno religioso ganha mais força quando, da sua mistificação espiritual, passa para a empiria fenomenológica. “O fenômeno religioso se apresenta a nós como se fossem coisas”, nos afirma Rubem Alves. E cada vez mais se fortalece tanto quanto se institucionaliza. Na história das religiões, o carisma sempre precedeu o poder. Leonardo Boff apresenta esta ideia no seu livro *Igreja — carisma e poder*, que foi “silenciado” pelo Vaticano no final da década de 1970 início da de 1980. Basicamente ele crê que toda epifania divina é um carisma antropto-teológico. Há uma mistura de Deus com o homem na religião (antropto-religio-morfismo). Porém, o argumento é este: quanto mais um carisma se afasta do caráter fundacional, mais ele institucionaliza-se e perde a referência primeira. Como exemplo, podemos citar o próprio cristianismo. Quanto mais distante de Jesus de Nazaré, o Cristo, fundador do cristianismo, mais distante do que ele quisera de fato. O carisma perde-se na instituição.

A instituição é necessária de fato para a organicidade da religião, porém ela deturpa, em grande sentido, o carisma primário do fundador. Quando leio os escritos de Francisco de Assis, por exemplo, revolucionário religioso do século XII, quase contemporâneo de Santo Tomás, e percebo a diferença entre o que ele pensou para sua companhia de irmãos, os frades menores, e o que o franciscanismo se tornou hoje, vejo que esta tese é muito pertinente, pois de fato percebemos que os pobres de outrora tornaram-se os franciscanos bispos de hoje!¹⁶

Esta ideia citada da relação entre carisma e poder é de Max Webber. Na instituição da religiosidade não percebemos a transparência. E, como

¹⁵ Ibid., p. 10.

¹⁶ De fontes incertas, afirmava Francisco: “Que na ordem dos irmãos pobres não haja ninguém de importância para a Igreja de Cristo [...]. Que ninguém ocupe grandes cargos na Igreja, que não estudem e não se apeguem aos bens e à materialidade mundana”. Citação referente a um “Sermão” na Igreja Catedral de São Francisco das Chagas em Taubaté/SP no dia 04/10/2007, dia comemorativo da memória de São Francisco no cânon romano e na cidade de Taubaté. O Sermão foi proferido por Dom Carmo João Rodhen, bispo diocesano de Taubaté.

toda instituição, a religião deve manter-se mediante regras. Estas devem ser absorvidas pela consciência humana. Bem, neste aspecto Rubem Alves afirma que a consciência religiosa é muito importante, pois é ela que expressa a imaginação dos crentes. No fundo da questão, a religião é fruto da imaginação humana, de sua função, que se torna carisma e se conclui na institucionalização dos eventos e dos padrões gerenciados por um grupo que deve manter, a todo custo, o *status* da sua doutrina.

“A imaginação é a consciência da ausência, a saudade daquilo que não é, a declaração pelas coisas que ainda não nasceram.”¹⁷ A imaginação deixou a muito tempo de ser um problema da epistemologia, passando então ao campo da psicologia. Junto dela está também a consciência. Para R. Descartes, no século XVII, a consciência era a única *rex existente*, porém hoje a consciência está restrita ao campo da problemática das neuroses, da religiosidade, do comportamento ético etc. A grande problemática que nos dispomos a refletir é a relação entre imaginação, consciência e angústia (que é o nada).¹⁸ Cremos ser estes os grandes dados do fenômeno religioso. É nesta tríade que Rubem Alves encaixa seu discurso sobre o demônio.

A experiência do demoníaco, longe de ser uma alucinação de uma consciência doente, emerge das próprias condições da existência, infectada pela presença do Nada que se avoluma e deixa, a cada dia que passa, as marcas da morte impressa no próprio corpo, como estigmas de posse.¹⁹

2. O REFERENCIAL TEÓRICO QUANTO AO DISCURSO DA RESPONSABILIDADE: HANS JONAS E O ENSAIO ÉTICO PARA A CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA²⁰

A obra de Hans Jonas é riquíssima na área do conhecimento, da biologia e, sobretudo, da ética. Em 1979, publicou *O princípio da responsabilidade*, que lhe outorgou o título de doutor *honoris causa* em filosofia pela Universidade de Berlim. Em síntese, a obra de Jonas ensaia uma ética para o

¹⁷ ALVES, R. *O Enigma da Religião*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1975, p. 19.

¹⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ O texto está fundamentado em GIACOIA Jr., O. *Hans Jonas: O princípio da Responsabilidade — Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 6, n. 2, julho-dezembro de 1996, pp. 61-84.

novo modelo de civilização: a tecnológica. No primeiro capítulo da obra, H. Jonas elenca as questões sobre as quais se debruçara na obra. A partir do coro de *Antígona* de Sófocles, Jonas analisa os pressupostos comuns a todas as éticas tradicionais. Põe em relevo a relação entre homem e natureza e conclui que por mais que o homem pense dominá-la ele nada pode à subsistência intacta de seu poder, leis e soberania. No segundo capítulo evidencia os fundamentos e o método a ser utilizado. O terceiro e quarto capítulo são, segundo Osvaldo Giacóia Jr., os mais espinhosos capítulos porque aqui Jonas expõe os princípios metafísicos de sua ética da responsabilidade sob a ótica do dever ser. Esta visão supõe uma nova imagem do homem como responsável por si e corresponsável pelo mundo atual e futuro. Nos capítulos cinco e seis, Jonas define a ética da responsabilidade em contraste com a utopia política, com a onipotência virtual fundada nas ciências naturais no sentido de transformar o homem por intermédio das transformações sociais.

Giacóia nos orienta neste estudo no sentido de balizar qual é a novidade de Hans Jonas em contraponto ao modelo tradicional de ética. Para Jonas, a ética tradicional está sustentada sob três fundamentos: *a técnica*, portanto sob a égide do domínio sobre a natureza; *a visão antropocêntrica*, ou seja, tudo no mundo passa pela mediação entre as pessoas; e *o imperativo categórico kantiano*, impregnado de um racionalismo que depõe a natureza enquanto tal. Jonas, ao contrário, propõe uma ética da intenção — que será vista mais tarde nos escritos de Santo Tomás, no sentido de avaliar nas relações humanas os conceitos de proximidade e presença como diferença radical em relação às antigas formulações da ética. Esse novo papel da ética deve ser comensurável às virtualidades da extensão causal do agir humano coletivo. Isso implicaria, entre outras coisas, uma *heurística do temor*, a imposição do desconhecido, e, portanto, a necessidade do direito próprio da natureza em relação a uma ética autônoma. Neste cenário, o homem é concebido como “finalidade ou propósito da natureza”, e a ética pautar-se-ia em novos imperativos.²¹ O paradigma no que concerne ao imperativo para Jonas é metafísico, supera as reflexões kantianas no sentido de que não somente o ser humano deva agir de tal maneira em vista da lei universal, mas que os efeitos da ação moral sejam compatíveis com a permanência de autêntica vida humana sobre a terra. Em tese, que a ação humana não tenha como *télos* a destruição futura da terra, mas sim o comprometimento com as novas

²¹ Cf. *ibid.*, pp. 61-72.

gerações. A proposição lógica ao fundo do enunciado é que não podemos escolher o não ser das futuras gerações em detrimento da geração presente. Obviamente que Jonas está aquém do indivíduo, da secção privada da ação moral. Ele está interessado muito mais na ação do coletivo. Vista assim, a ética da responsabilidade estabelece nexos entre o agir coletivo e o futuro da humanidade; é o que ele denomina de “totalização”. No que diz respeito à reflexão do homem e sua relação ou sua postulação ao objeto da ciência, Jonas no primeiro capítulo da obra reflete sobre o prolongamento da vida humana, a manipulação genética, o controle do comportamento em diretiva sujeição da sociedade tecnológica. Para ele esta mesma sociedade ameaça catastróficamente pelo excesso de sucesso e pelo poder compulsivo sobre a natureza. Nas palavras de Osvaldo Giacóia Jt., trata-se exatamente,

em última instância, da confissão de uma espécie nova e paradoxal de humildade, aquela que decorre não da consciência de que o poder humano é ínfimo e insignificante em relação a incomensurável potência natural, que o ultrapassa, mas da grandeza excessiva do nosso poder, que produz um excesso, uma desmesura do poder de agir sobre o poder de prever, valorar e julgar.²²

3. O PROBLEMA DO DUALISMO: O LIVRO DE JÓ, O ANTIGO E O NOVO TESTAMENTO, AS MITOLOGIAS E A INVENÇÃO MEDIEVAL NO TOCANTE AOS CONCEITOS DE “DEMÔNIO” E “INFERNO”

O satã levantou uma dúvida crucial: “É a troco de nada que Jó é tão religioso?”²³

Este é o questionamento que encontramos no início do livro de Jó na leitura sapiencial judaica e na Bíblia cristã. Neste item do artigo refletiremos sobre o dualismo imperante em nossa mentalidade há séculos e que de certo modo incide na pertinência dos conceitos acima enunciados.

Colocado o problema da religiosidade, cabe-nos enveredarmos para a questão essencial a que nos dispomos — o inferno e os demônios. Neste momento da reflexão surgem-nos três esquemas de investigação pautados

²² Cf. *ibid.*, p. 84.

²³ STORNILO, I. *Como Ler o Livro de Jó: O desafio da verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 13.

no dado dualístico de nossa sociedade ocidental e de nossa vivência cotidiana. São eles: as concepções bíblicas, tanto a do AT como a NT; a origem e a função do mito, bem como a invenção medieval no tocante aos conceitos propostos. O dualismo enquanto oposição sempre fez parte do ideário humano. Especificamente no Ocidente, entre os gregos, temos a oposição desde o pensamento de Parmênides e Heráclito, passando depois por Platão e Aristóteles. Outras culturas também favoreceram este dualismo. O pensamento cristão e o período medieval adotaram também como linha marcante o dualismo. A Patrística, sobretudo com Santo Agostinho, adotou o platonismo; e a Escolástica, com Santo Tomás de Aquino, adotou o aristotelismo. Enfim, desde os primórdios da racionalidade ocidental, o dualismo fez-se presente.

Creemos também na pertinência de enunciar a tênue linha entre a mitologia e a realidade que envolve as religiões, os fenômenos históricos e a conceituação de inferno e demônio. O mito não é uma não verdade, muito menos a verdade em si. O mito é uma verossimilhança, ele é esperança. Ele não é um resultado da mentira e nem do delírio humano. Ele é um dado aproximativo de uma situação não comum, ou não compreendida pela humanidade. Há ainda no século XXI muitos mitos. A consciência mitológica não está estacionada no passado. O mito, segundo Maria L. de Arruda Aranha, está pautado em três passos referenciais. No primeiro, a autora afirma ser o mito proveniente do medo humano. O segundo passo demonstrado pela autora é funcionalidade dos deuses que foram surgindo na consciência humana do ponto de vista antropológico ou foram revelando-se do ponto de vista da fenomenologia religiosa e da revelação. A terceira fase do mito se dá na conceituação do deus pessoal. Assim sendo, o mito é um primeiro passo em direção à verdade que a humanidade ainda não alcançou, mas pode alcançar.

O mito não trata da verdade em si mesma, nem mesmo de um caminho obtuso, sem importância. As grandes descobertas da humanidade dependem muito dos mitos que as antecederam.²⁴ Entre os grandes mitos da humanidade está o do mal personificado. A invenção do demônio como um poder sobre-humano, sobretudo na Idade Média, trouxe à vida humana muito mais problemas do que de fato soluções. Falamos aqui como muitos teóricos que respeitam a crença, mas nosso interesse não é a fé, mas o

²⁴ Cf. ARANHA, M. L. A.; MARTINS, M. H. P. *Filosofando: Introdução à Filosofia*. São Paulo: Moderna, 1986, pp. 20-28.

modo em que se deve vivê-la racionalmente, e por isso mesmo libertar-nos de todas as correntes escravizantes da história. Nessa empreitada de compor um pensamento lógico sobre a aplicação dos mitos na vida humana, é importante a conceituação de mito no trabalho de Eliade.²⁵ Quando ele faz a separação entre o mundo profano e o mundo sagrado, mostra que há espaço entre os dois que permite a existência de uma comunicação entre eles, pois esses não estão separados cosmologicamente. Assim, o mito religioso teria a função de ligar esses dois mundos:

No interior do recinto sagrado, o mundo profano é transcendido. Nos níveis mais arcaicos de cultura, essa possibilidade de transcendência exprime-se pelas diferentes imagens de uma abertura: lá, no recinto sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente, deve existir uma “porta” para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu. Assim acontece em numerosas religiões.²⁶

Essa comunicação se inicia para revelar ao homem aquilo que se faz verdade no religioso e no mito no que diz respeito ao que fundou a existência. Assim, também traz ao domínio do profano:

O mito proclama a aparição de uma nova “situação” cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma “criação”: conta-se como qualquer coisa foi efetuada, começou a ser. É por isso que o mito é solidário a ontologia: só fala das realidades, do que acontece realmente, do que se manifestou plenamente. É evidente que se trata de realidades sagradas, pois o sagrado é real por excelência. Tudo que pertence à esfera do profano não participa do Ser, visto que o profano não foi fundado ontologicamente pelo mito, não tem modelo exemplar.²⁷

²⁵ Um dos maiores expoentes mundiais da filosofia e história das religiões, no livro *Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. Mircea Eliade parte de uma dicotomia cósmica para explicar as relações que os humanos estabelecem com seus deuses na busca de explicação para a existência terrena, questões como simbologia, mitos e manifestações do sagrado são alicerces em seu pensamento histórico-filosófico.

²⁶ ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 30, 2ª ed.

²⁷ *Ibid.*, p. 85.

Assim, vemos que o mundo profano não faz oposição ao sagrado, e não parece nenhum absurdo enxergar como possível a interação entre estes dois. Essa relação se inicia com a manifestação de criaturas sagradas no plano terreno. Funda-se então o “tempo sagrado”, definido por Eliade como habitat do homem religioso que vê nessas manifestações, as hierofânias,²⁸ uma oportunidade de aproximação ao sacro espaço de Deus:

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio* [...]. O mito é, pois, a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os seres divinos fizeram no começo do tempo.²⁹

O mito da criação cristã se encaixa nessa definição exemplar de Eliade, pois a história cristã mostra que a criação terrena foi iniciada após o expurgo dos domínios divinos das forças do mal. É a vontade espontânea de Deus em fundar um novo plano onde Ele tem presença constante e atuante:

Sendo toda a criação uma obra divina e, portanto, irrupção do sagrado, representa igualmente uma irrupção de energia criadora no Mundo. Toda criação brota de uma plenitude. Os deuses criam por um excesso de poder, por um transbordar de energia [...]. É por isso que o mito que conta essa ontofania sagrada, a manifestação vitoriosa de uma plenitude de ser, torna-se o modelo exemplar de todas as atividades humanas: só ele revela o real, o superabundante, o eficaz.³⁰

Desde os primeiros anos de organização católica, buscou-se a proliferação do cristianismo tão fortemente no Ocidente, mais que no Oriente. Incisivamente, o objetivo era incutir nos povos germânicos, saxões e “bárbaros” em geral as práticas cristãs. Em determinações papais e nas práticas evangelizadoras, percebem-se três tentativas de cristianização desses povos: a abolição dos ídolos pré-cristãos, sobrepondo temas e práticas, também a destruição de lendas e templos e a lenta troca ou complemento de práticas, ídolos e lendas. Comentando a obliteração, Jacques Le Goff diz: “A

²⁸ Definida por Eliade como uma manifestação de algo diferente da realidade profana do nosso mundo. É quando o sagrado se manifesta, quando há a revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente.

²⁹ *Ibid.*, p. 84.

³⁰ *Ibid.*, p. 86.

sobreposição dos temas, das práticas, dos monumentos e das personagens cristãs a antecessores pagãos não é uma ‘sucessão’, mas uma abolição. A cultura clerical encobre, oculta, elimina a cultura folclórica”.³¹

Quanto a este temário, a Prof. Dr^a. Januária, da Universidade de Taubaté, afirmou-nos que os termos: *purgatório*, que designa o combate da Igreja contra a usura, o *inferno*, que designava o combate da Igreja à indecência, e o *demônio*, que combatia as más inclinações dos fiéis, foram pontos-chave da manutenção do poder da Igreja a partir do século X. O mito se tornou realidade. Assim aconteceu com o demônio. Ele não é uma mentira, mas também não é uma verdade. O problema do demoníaco medieval e o modo pelo qual se pregou contra esse ser salienta uma espécie de catarismo³² que não deu certo. A mentalidade do mal persiste até hoje. Ainda há quem condene o demônio pelos males do mundo. Há quem o responsabilize por todos os problemas humanos, mas este aspecto discutiremos adiante, tendo como referencial teórico o pensamento de Tomás de Aquino na *Suma Teológica*. No enunciado temos em primeiro plano o livro de Jó. É um livro sapiencial dos judeus que trata exatamente da sorte dos ímpios e do sofrimento dos justos. A vida humana fica à mercê dos embates entre Deus e o demônio que disputam sobre a vida de Jó. O Demônio (ou Satanás — como encontramos no texto), dando voltas pela terra, questiona Deus quanto à integridade de Jó, o servo de Deus. Deus permite que o demônio arruine a vida de Jó começando pelos bens materiais e indo até o seu próprio corpo. Um versículo chama-nos a atenção porque frisa a consciência religiosa de Jó: “Se recebemos de Deus os bens, também não deveríamos receber os males?” (Jó 2,10). O livro de Jó reflete para além de toda essa problemática a questão da religião como uma entidade gratuita. O demônio aparece no texto como um grande acusador, faz a função de advogado do mal. Jó nos ajuda, mas não responde totalmente à questão do mal e muito menos da função do demônio na vida religiosa. O Novo Testamento, que é especificamente cristão, também nos oferece uma forte imagem do demônio como uma força contrária ao projeto de Jesus de Nazaré, o Cristo. Em Lucas

³¹ LE GOFF, J. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980, p. 214.

³² O catarismo foi uma doutrina herética da Igreja Católica que defendia uma comunidade de santos que não admitiam pecadores e os pecados destes, mesmo os mais veniais. Era uma parcela de religiosos e leigos que queria retirar-se das situações pecaminosas pela qual a Igreja passava. O problema é que não aceitavam ninguém que não estivesse de acordo com o modo acético deles.

4,1-13 o demônio tenta Jesus no deserto. As tentações manifestam o que os povos antigos consideravam demoníaco no mundo. A fome e a idolatria, o ter, o poder e a sede gananciosa de ter mais e mais, e, por fim, o prazer e a desvinculação da lei de Deus. Há vários outros textos, mas este em particular é muito evidenciado pela sua conclusão. “Terminadas todas as tentações, o diabo afastou-se dele (Jesus) até um tempo oportuno” (Lc 4,13). O texto sagrado, que é revelação, deixa um espaço aberto para o ataque do demônio na história de Jesus — Deus e homem — e dos homens, irmãos de Jesus e filhos de Deus. O NT não tem como interesse primordial dizer-nos quem é o demônio, pois sua função é dizer aos crentes quem é Jesus. Por isso, nem mesmo o NT aplaca todas as questões a que nos propomos neste artigo. É necessário adentrarmos à tradição cristã que nos auxiliará num ensaio mais pertinente ao que nos propomos.

4. UMA SÍNTESE: DA HISTÓRIA FENOMENOLÓGICA DA RELIGIÃO ATÉ A PSICANÁLISE FREUDIANA

Iniciemos categoricamente com Freud. Ele nos afirma:

A religião provém de uma neurose universal, uma neurose universal de culpa. Um patriarca tinha diversas mulheres e muitos filhos. Como os filhos não tinham participação nas mulheres, eles se uniram, mataram o pai e repartiram entre si as mulheres. Mas, logo depois, veio o sentimento de culpa. Matamos o pai! Esse sentimento não os queria largar. Procuram, então, a tranquilidade para a sua consciência: procuram aplacar o pai, oferecendo sacrifícios. Eis a religião. Curando-se desta neurose de culpa, libertar-se-á o homem da necessidade religiosa.³³

No hinduísmo, a temática do demônio não encontra lugar, pois são pantefistas e dividem os homens por castas. E o nascer e renascer na história vai aperfeiçoando a pessoa. Mas, mesmo havendo punição para a humanidade, não encontramos dados sobre um local de castigo. O Brama (deus hindu) colabora com seus súditos no sentido de fazê-los crescer e progredir na evolução até perder-se na própria divindade.³⁴ O budismo, o jainísmo, o confucionismo, o taoísmo e o xintoísmo não admitem também

³³ WILGES, I. *Cultura Religiosa: As religiões no mundo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1982, p. 18.

³⁴ Cf. *ibid.*, pp. 21-24.

como doutrina nada relacionado ao demônio ou ao inferno. As três grandes religiões abraâmicas (o judaísmo, o islamismo e o cristianismo) têm em sua doutrina algo reservado para o que podemos denominar uma espécie de demonologia:

O islamismo crê, assim como o judaísmo e o cristianismo, na existência de anjos e demônios. São seres puramente espirituais [...]. O cristianismo afirma-nos no que diz respeito ao céu e ao inferno que o primeiro é o local da plena realização humana em Deus. É a felicidade suprema. Para lá vão os bons. O inferno é a absoluta frustração humana. Para lá vão os maus, os que morrem em pecado mortal. No que diz respeito à noção de anjos e demônios, a Igreja Católica afirma que Deus não criou somente os homens, mas também os seres espirituais, invisíveis. Os que entre eles pecaram tornaram-se maus, isto é, demônios. Os bons são chamados de anjos. Os anjos e os demônios jamais se encarnaram e jamais se encarnarão.³⁵

Na evolução do mito para a razão, sobretudo na modernidade, entre os séculos XVI, XVII, temos o marco do *cogito* cartesiano. Destacam-se, de princípio, dois grandes filósofos: os franceses René Descartes e Blaise Pascal. O primeiro geometrizou a existência de Deus dentro dos parâmetros da razão. O segundo apostou na fé em Deus, mesmo diante de tanta novidade na modernidade. Vale mais, segundo Pascal, a fé na mística. Na Alemanha do século XVIII, temos dois outros grandes marcos. O primeiro é Immanuel Kant. Com ele temos a sentença da metafísica: não há mais espaço no mundo para tal comportamento ontológico! A religião e as crenças ficam restritas à praticidade ética. Outro alemão, G. W. Hegel, considera-se como jovem, teólogo, como maduro, filósofo. Com Wittgenstein e com Popper temos um firme afastamento antropológico da consciência religiosa. Basicamente, a racionalidade científica não se conformava mais com a fé religiosa. É aqui, no contexto do pensamento de Feuerbach e Marx, que se encontram espaços para seus discursos ateístas. O fim da religião e de suas crenças ilusórias. O homem é senhor de si. A religião é um invento que trouxe malefícios à humanidade. Sartre e Nietzsche também se enveredaram pelos caminhos do ateísmo. Nietzsche é um filósofo contra o cristianismo. Esta religião para ele é a dos fracos. Deus está morto. Mas é no aspecto

³⁵ Cf. *ibid.*, pp. 25-40.

psicológico que queremos aprofundar a questão da religião, bem como as noções de demônio e inferno.³⁶

Freud entendia que a religião e o conceito de Deus seriam uma “ilusão infantil”. Porém, no conflito da natureza com a cultura nos deparamos com muitas credices. Apesar de não ser essencial à maturidade humana, a religião sempre se fez presente. Esse dado freudiano não pode ser deixado de lado. Porque no fundo da questão Freud não está preocupado com Deus, mas sim com o porquê da religião e da fé. Assim, dentro de seus conceitos de id, ego e superego, temos que encontrar espaço para este discurso religioso e de crença. Assim ele entendia a religião: “A religião [...] origina-se do complexo paterno significando grande alívio para os conflitos da infância do indivíduo”.³⁷ A religião é a luta interna das grandes repressões e neuroses humanas situadas nas diversas etapas da vida, sobretudo na infância. “Freud vê a religião como regressão do adulto ao mundo ideal da criança.”³⁸ A religião é mera ilusão infantil. E, como no horizonte e no universo infantil o medo e a criatividade andam muito mais juntos, o demônio e o futuro de nossa existência, numa pós-vida está a mercê de como lidamos com nossos complexos, conscientes ou inconscientes. Assim sendo, se o próprio Deus é visto na psicanálise como uma ilusão, quanto mais o demônio. Freud vai responsabilizar por completo os seres humanos pelos erros e acertos históricos. Não há espaço para um discurso confuso sobre realidades que não nos interessa, afirma-nos Freud. No fundo mesmo, Freud rejeita a religião como mundo ilusório e neurótico e defende a ciência.³⁹ “Não, nossa ciência não é ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode oferecer podemos conseguir em outro lugar.”⁴⁰

5. AS DISCUSSÕES DE J. E. MARTINS TERRA SOBRE A EXISTÊNCIA DO DIABO E AS MODULAÇÕES DE EDGAR MORIN SOBRE A CRENÇA NO DEMÔNIO

O livro *Existe o Diabo*, de Martins Terra, é paradigmático para mediar o centro de nossa questão. Há vários de seus artigos que nos interessaram.

³⁶ Cf. ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991, pp. 21-135. 163-188.

³⁷ *Ibid.*, p.142.

³⁸ *Ibid.*, pp. 144-145.

³⁹ *Ibid.*, p.147.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 151.

Avaliaremos os termos “demônio” e “satanás” na Sagrada Escritura, no Antigo e no Novo Testamento, no judaísmo, na tradição, culminando num estudo da demonologia cristã. Já o autor Edgar Morin elabora argumentos no sentido de percebermos que a crença no demônio é um dado comum à fé religiosa. É preciso entendermos o que designam os conceitos de demônio e inferno na mentalidade escriturística. A surpresa inicial é que *daimon* (em grego) é nos apresentado por Gaster como sinônimo de *Elohin* (em hebraico), e ambos correspondem a Deus. Tal aproximação terminológica é frágil, para não dizer “falsa” na postura do “daimonismo” de Gaster, já que *daimon* significa “demiurgo, semideus, poder divino impessoal”, e o prefixo *El* em hebraico indica “divindade”.⁴¹ A questão é que Gaster tenta aproximar textos sagrados, revelados, com textos pagãos. Nesse mesmo intento, outro termo refletido foi o de espírito, pois o demônio não tem matéria, pois se trata de um “puro espírito”. Um homem dotado de *daimon*, segundo Homero, seria um homem cheio do Espírito.⁴² O interessante é que a Bíblia cristã afirma que Jesus, cheio do Espírito [Santo], voltou do rio Jordão e, no Espírito, foi conduzido ao deserto (Lc 4,1). Obviamente que os pretextos e os contextos dos autores são diversificados, porém o intuito de Gaster é nos apresentar que o ser humano, o homem, e assim concebemos o Cristo Encarnado da passagem lucana, é um portador de inspiração. Ser portador de inspiração é ser um *entheós*, “um entusiasmado, cheio de Deus”.⁴³ Quando Gaster reflete sobre possessões demoníacas, afirma-nos que as próprias doenças, por exemplo, não são devidas a uma desordem orgânica na ótica veterotestamentária, mas ao esmagamento provocado por uma mão daimônica (no caso, *yad Yahweh* = “mão de Javé”, Ex 9,3).⁴⁴

Na alçada genérica, o demônio pode ser aferido em duas concepções: a primeira no sentido de espírito maligno, que é por natureza hostil, mas também pode ser entendido como *serririm* — “peludo” — e refere-se a uma classe particular de demônios peludos (podem ser bodes) que, de acordo com a imaginação popular, habitaram as ruínas do deserto.⁴⁵

⁴¹ GASTER, T. H. *O demônio e satã no AT, no Judaísmo e no NT*. In: TERRA, J. E. M. *Existe o diabo? Respondem os teólogos*. São Paulo: Loyola, 1975, p. 13.

⁴² *Ibid.*, p. 16.

⁴³ Cf. *ibid.*, pp. 14-15.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 21.

Especificamente, podemos elencar algumas formas de denominação dos demônios. A primeira delas é a chamada *Lilith*, demônio feminino noturno que é companheira de *Lilú*, demônio. Ela ataca os homens em sonhos sexuais, sobretudo os casados, e incita-os à traição. Aqui temos bem claro uma das ideias mestras de nosso artigo, a culpa ao demônio de um problema de foro intrinsecamente humano. Outro demônio é *reseph*, demônio da praga. Ele causa as pragas, epidemias e catástrofes no mundo. Há um demônio muito comum no imaginário católico. Ele é denominado de *daemonium meridianum*. É o demônio do meio-dia. É um horário de preguiça; muitos não querem voltar a trabalhar ou retomar as suas atividades. Por isso, ele é responsável pela falta de humor, pelo calor do dia, pela isolamento e pela vertigem no corpo. Outros demônios também são citados por Gaster, tais como: o vampiro (sanguessuga); a flecha mágica (demônios que lançam dardos inflamados de discórdias e doenças nas pessoas); o terror da noite (Pahad — aquele que caminha e dissemina as trevas no mundo); a catástrofe (Zorell — aquele que traz ruindades); destruição (Qeteb — aquele que corta e colhe para o mal); os sete espíritos maus (são eles: fraqueza, febre, inflamação, secura, febre ardente e a mangra); o rei dos terrores (Melek Ballahôt, aquele que é malvado) e por fim Azazel (o bode expiatório dos demônios).⁴⁶ Na mesma linha de Gaster caminham outros teóricos, como: Pierre Grelot, este nos oferece uma melhor compreensão do anticristo, de satã como pai da mentira e na compreensão do mundo presente nas mãos e sob o poder de satã.⁴⁷ Stanislas Lyonnet também reflete sobre a terminologia satã-demônio, mas sua maior contribuição dá-se na reflexão da serpente do Gênesis — o satã do Gênesis.⁴⁸ Heinrich Schilier, Damasus Zahringer, Cecil Roth, L. L. Morris e Johan Michl também dão suas contribuições numa visão vétero e neotestamentária.⁴⁹ D. Zahringer pode nos ajudar numa compreensão do demônio na pós-revelação, ou seja: como a Tradição cristã acolheu esta figura emblemática, o demônio. J. Michl faz uma espécie de reflexão sobre satã do ponto de vista da história da teologia. A ideia básica é esta: o diabo foi criado por Deus como um anjo bom, mas depois se rebelou. A tradição da Igreja Católica, enquanto instância de interpretação

⁴⁶ Cf. *ibid.*, pp. 25-29.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, pp. 55-77.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, pp. 79-96.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, pp. 103-148; 161-179; 181-192.

primordial da revelação, tentava a todo custo, nos primeiros séculos depois de Cristo, compreender qual teria sido o pecado do demônio em relação a Deus. Em resumo, para a grande maioria, o pecado do diabo teria sido o da soberba.⁵⁰ Michl mesmo conclui sua posição em relação à crença nos demônios com esta afirmação:

A fé católica afirma a existência de seres demoníacos (diferentes do homem). Por esta razão, como para a angelologia, é necessário observar que é inútil a ajuda da ciência profana: só a revelação de Deus pode fazer conhecer o reino dos espíritos maus. Portanto, é necessário crer antes nesta revelação e depois poder-se-á falar dos espíritos maus.⁵¹

Por fim, na linha em que estamos seguindo, segundo Martins Terra, falta-nos sintetizarmos algumas noções no estudo da demonologia cristã. O problema, *a priori* alavancado, é o da linguagem. Antes de tudo, temos a questão da linguagem para tratar de temas puramente metafísicos, num tempo em que a metafísica não tem mais aquela credibilidade medieval. A complexidade da linguagem é o meio mais frágil para a abordagem do tema em questão. Falar de Deus e do demônio constitui um limite da linguagem. Outro aspecto abordado por Martins Terra são as chamadas dimensões históricas e filosóficas da problemática em si. Nossa ênfase se dá na experiência religiosa do ponto de vista antropológico. Essa experiência é uma experiência do absoluto. Experimenta-se Deus na vida. O oposto também se faz presente, o demônio torna-se experiência de muitas pessoas. Teresinha de Lisieux, na França, afirmava, ao final de sua vida, vítima de doença, que faria o seu céu na terra. Porém, muitos fazem da terra um inferno, já afirmava o poeta Vinícius de Moraes. Bem, estes são importantes pressupostos para compreendermos o porquê da profissão de fé no demônio. De fato, ele existe, nem que devemos supô-lo no imaginário conceitual, porém a sua existência deve ser compreendida segundo o modo em que se lida com ele.⁵²

⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 149-150.

⁵¹ MICHL, J. *Satã, em dicionário de Teologia V.* p. 192. In: TERRA, J. E. M. *Existe o diabo? Respondem os teólogos.* São Paulo: Loyola, 1975, p. 159.

⁵² Cf. GASTER, T. H. *O demônio e satã no AT, no Judaísmo e no NT.* In: TERRA, J. E. M. *Existe o diabo? Respondem os teólogos.* São Paulo: Loyola, 1975, pp. 195-277.

6. ANDRÉ TORRES QUEIRUGA E SUA GENIALIDADE LIBERTADORA: O QUE É O INFERNO?

A religião é o suspiro da criatura oprimida.⁵³

Por um lado, na questão sobre o inferno, temos a crítica religiosa, e, por outro, temos no mistério do inferno uma espécie de sombra. Neste tópico, refletirei até que ponto percebemos o intervencionismo ativo ou não de Deus e do demônio, se é que este exerce alguma atividade no tocante à vida humana. Somente o termo e todas as suas consequências acumulam em diversas pesquisas religiosas “quase”⁵⁴ que 100% de um dogmatismo. De fato, o problema do inferno nos é inquietante. Descobrir o inferno é libertar-se de paradigmas que foram impostos no decorrer da história. O inferno está intimamente ligado ao demônio, pois se trata de sua morada. Na doutrina cristã, os termos “céu”, “inferno” e “purgatório” tratam exatamente do que a Igreja denomina “os novíssimos”. Diante do *tánathos* — da morte—, todo homem segue seu caminho eterno. O cristianismo não crê na reencarnação, por isso a vida tem continuidade na eternidade em um destes “espaços” citados como novíssimos. Se a pessoa comprometeu-se com o bem e correspondeu aos desígnios de Deus, irá para o céu. Se tiver algo ainda a retratar-se, mesmo que fora do tempo, irá retratar-se no purgatório com esperança de céu. Porém, aos transgressores durante a vida, o inferno é o destino. Esse discurso “escatológico” trouxe tantos problemas à vida humana que hoje se faz necessário uma revisão conceitual.

Dois teólogos católicos posicionaram uma nova ideia no início do século XX quando doutrinaram teologicamente que as realidades dos novíssimos não eram tão destoantes dos acontecimentos terrenos. E não era apenas uma somatização dos bens e dos males cometidos. Schillebeeckx e Rahner afirmavam que o pós-terrestre é continuação e não novidade:

O *eschatón* pós-terrestre é tão somente questão de forma na qual aquilo que já se vai desenvolvendo na história deste mundo receberá seu cumprimento final [...]. Ao confrontar-se com o mal efetivo na história, a escatologia expressa a fé na qual o verdadeiro crente pode e deve moldar esta história para a

⁵³ ALVES, R. *O Enigma da Religião*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1975, p. 8.

⁵⁴ “Quase” porque, na condição de representante da Igreja Católica, não expressei meu pensamento subjetivo, mas o da Instituição que represento socialmente.

salvação de todos [...]; é a promessa de “um mundo novo”, um símbolo cheio de poder que nos impulsiona não só a pensar, mas também a agir.⁵⁵

Queiruga quer inverter a modulação do inferno. Ele não o simboliza como castigo divino, mas como uma tragédia para Deus.⁵⁶ O homem no inferno, segundo Hans Urs von Baltazar, citado por Queiruga, seria como que uma derrota de Deus, uma frustração divina, porque Deus que cria para o amor não se vê realizado ao ver sua criação na perdição.⁵⁷ O inferno é a perdição do homem, é a total frustração, mas isso compreendido na ação de Deus, que cria para a realização.⁵⁸ Pode-se falar ainda em inferno como “autossentença condenatória”, como morte definitiva, como condenação do mal que há em cada um, enfim como um grande antiprojeto, porém bem conciso e pleno do que realmente deveria acontecer com todos os homens, a saber, a salvação e a realização plena.⁵⁹ Na verdade, o que de fato sabemos é que o inferno é a não salvação. O inferno é negatividade, é o não ser, ele não é.⁶⁰ O inferno pode ser refletido em duas categorias: em si e em nós. O “em si” do inferno reflete a total perdição, o poço sem fundo, a ruína total de toda felicidade ou plano de vida. O “em nós”, o inferno simboliza o outro lado de Deus, ou seja, é a total ruína na pessoa humana, é a dor de Deus.⁶¹ O escritor russo Dostoievski, a seu tempo, na obra *Os irmãos Karamazov* afirmava: “Com um tal inferno no peito, como é possível viver?” Este questionamento elucidava o inferno no humano. O pior inferno é aquele que sentimos. Por isso, o verdadeiro inferno se dá primeiramente na terra. Em definitivo, inferno significa a não salvação, exatamente o que Deus não quer pra ninguém, e conseqüentemente é a limitação ou maldade das ações da própria liberdade humana. Por isso mesmo o inferno adquire um caráter extremamente terrível.⁶²

⁵⁵ QUEIRUGA, A. T. *O que queremos dizer quando dizemos “inferno”?* São Paulo: Paulus, 1996, p. 17.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 26.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, pp. 30-31.

⁵⁸ Cf. QUEIRUGA, A. T. *A revelação de Deus na realização humana.* São Paulo: Paulus, 1995, p. 99.

⁵⁹ Cf. QUEIRUGA, A. T. *O que queremos dizer quando dizemos “inferno”?* São Paulo: Paulus, 1996, pp. 58.63.68.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, pp. 43-44.

⁶¹ *Ibid.*, p. 48.

⁶² Cf. *ibid.*, pp. 55-56.

7. A DISCUSSÃO TOMADA DO PONTO DE VISTA MEDIEVAL: Sto. TOMÁS E A *SUMA TEOLÓGICA*⁶³ (Q. 114 — DO ATAQUE DOS DEMÔNIOS)

Finalmente, entramos no tópico central de nossa discussão referente ao pensamento de Tomás de Aquino no que concerne uma inter-relação entre o conceito de demônio e a ética na construção de uma ação moral mais consciente e responsável. Fizemos um constructo até aqui, utilizando-nos de vários pensadores a fim de elaborar, sob a ótica da responsabilidade de H. Jonas, o cenário do ser humano, individual e coletivamente responsável por seus atos. Apesar da distância do pensamento de Santo Tomás em relação ao nosso tempo, mais de 800 anos, encontramos na *Suma Teológica* muitas informações que nos auxiliaram na devida pontuação ética dos conceitos “inferno” e “demônio” em relação ao agir humano. Sabemos que Santo Tomás de Aquino viveu no século XIII, especificamente entre os anos 1225 a 1274. Foi um século muito produtivo para o pensamento cristão medieval, tempo de mestres e doutores, tempo de grandes místicos e de reformas internas na Igreja Católica, mantenedora do poder social. Costumo dizer que aprovou a Deus suscitar no século XIII dois grandes homens da história da humanidade e da Igreja, São Francisco e o próprio Santo Tomás. O que vejo como providência, um olhar de fé, é que quando um morre o outro nasce. Francisco morre em 1226, o humilde e grande reconstrutor da Igreja; não obstante nasce em 1225 o “boi mudo da Sicília”. Em tese, penso que o século XIII ofereceu a genialidade de Deus enquanto Criador do ser humano, pois encontramos em ambos o equilíbrio do homem de fato, a imagem e semelhança de Deus. Na simplicidade e na intelectualidade, os dois formam o cristão que muitos hoje tentam ser. Enfim, o Aquinate deixou-nos um grande acervo filosófico-teológico, pois para ele não há grande distinção entre as duas ciências, mesmo que a filosofia fosse considerada propedêutica à teologia. Entre seus grandes feitos está a cristianização do pensamento aristotélico, que havia chegado ao século XI e XII via interpretação dos árabes Avicena e Averróis.

Uma questão suscita nossa experiência neste momento: qual é a origem do mal e da atitude decorrente da conceituação desta origem, ou seja, o pecado? Santo Tomás frisa que Deus criou o espírito humano, comunicou-lhe

⁶³ Trata-se da Questão 114 da *Suma Teológica* Ia/Ia — “Do Ataque dos demônios ou Combate dos Demônios”.

graça e dons pelos quais informaria a vida ao corpo e o elevaria à perfeição do espírito: incorruptibilidade e imortalidade, para assim, juntos, corpo e alma habitarem a morada celeste. Neste contexto, o mal se origina no mundo pela *insídia*⁶⁴ do demônio, o qual se rebelou contra Deus, afastando-se dele e persuadindo⁶⁵ o homem a fazer o mesmo.⁶⁶ E o homem, insuflado no orgulho pelo engano e mentiras demoníacas, mas sem perder a responsabilidade pelos seus atos pela liberdade de dizer não ao demônio e sim a Deus, pois sabia o que deveria conhecer, para escolher a Deus, deixou-se seduzir pelo desejo de igualar-se ao Criador, não respondendo à prerrogativa divina, ou seja: à Lei divina. Eis, aqui, configurado o pecado original.⁶⁷ Mas qual será a consequência do mal proveniente da queda do primeiro homem e da primeira mulher? A concupiscência, a ignorância, o orgulho, a malícia, os vícios capitais, a morte etc.⁶⁸ A desobediência foi profundamente sentida na natureza do homem, pois ao afastar-se livremente de Deus (mal moral) sua natureza atrofiou-se naquilo que era a sua *razão de bem*, e no que fora

⁶⁴ A insídia, que significa *emboscada*, é o pecado de soberba e orgulho, raiz da inveja. É o querer ser como Deus, ser senhor de tudo que o seu querer aponte, mesmo que não seja o bem em si. Assim, Adão e Eva não quiseram servir ao querer de Deus, quando o querer de Deus seria a máxima perfeição a que poderiam aspirar.

⁶⁵ O cristianismo salienta que o diabo instiga interiormente, persuadindo e dispendo para o pecado, mas não faz o homem pecar: TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q.3, a.4, c.

⁶⁶ O diabo não é propriamente causa do pecado, senão pelo modo de persuasão: TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q.3, a.3, c.

⁶⁷ O pecado do primeiro homem foi transmitido aos posteriores por uma desordem do espírito originada na concupiscência, e por isso é pecado da alma vertido para a carne e atingiu não só as potências, mas também a essência da alma, e se deu primeiramente na vontade. Ver TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, nas respectivas questões: q.4, a.1, c; q.4.a.2.c; q.4, a.3.c; q.4, a.4.c; e q.4, a.5, c.

⁶⁸ A ignorância é pecado. Ela se distingue tanto da *nescientia* (necedade = tolice, disparate, ato de néscio) como do erro. O néscio desconhece e nega a ciência; o ignorante desconhece o que deveria conhecer; e o errado diz o falso pelo verdadeiro. A ignorância pode ser considerada de três modos: em si mesma, não é culpa, mas pena. Neste caso, pode aumentar ou diminuir o pecado. Ver TOMÁS DE AQUINO, *De Malo* q.3, a.8.c. Como a causa da ciência é a aplicação da alma à ciência, a causa da ignorância será a nãoaplicação da alma à ciência; comparado àquilo que dela se segue deste modo é causa do pecado: TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q.3, a.7. Cf. Também TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q.3, a.12, 13, 14, c. E Cf. Dizem-se capitais por serem cabeças de todos os outros. Ver TOMÁS DE AQUINO, *De Malo* q.8, a.1, c. A mesma obra do Aquinate enumera os sete pecados capitais, nas seguintes questões: *soberba* (q.8, a.1, c); *inveja* (q.10, a.1-3); *acidia* (q.11, a. 1-4); *ira* (q.12, a. 1-5); *avareza* (q.13, a.1-4); *gula* (q.14, a.1-4); *luxúria* (q.15, a.1-4). Foi conveniente que, diante da privação da visão divina, o homem sofresse a pena do pecado (ver TOMÁS DE AQUINO, *De Malo* q.5, a.1.c), mas não a pena dos sentidos (q.5.a.2.c), sendo a morte a pena do pecado original (q.5, a.4.c).

chamado a obedecer a Deus. O efeito desta privação da presença de Deus foi tão radical, que deixou raízes no próprio ser da natureza humana (mal metafísico), refletindo-se diretamente no corpo (mal físico), na medida em que privou o homem do bem e da perfeição necessários para que pudesse chegar a ser aquilo para o que foi criado.⁶⁹

Enfim, para ser mais claro nesta digressão inicial, nossa intenção neste item do artigo é refletir sobre a questão 114 da *Suma Teológica*, que trata do “ataque/combate dos demônios” e de onde supostamente propomos esta leitura do discurso da responsabilidade humana. Dentro desta reflexão, duas ideias serão nossos pressupostos fundamentais. A primeira trata-se exatamente do que já foi tratado até o presente momento, ou seja, de que a força do mal é um fato. A segunda ideia pressuposta, tendo já aferido a existência do demônio, no ideário mítico, na doutrina cristã, na “invenção medieval”, e nas acusações populares; devemos neste instante perceber nas ações humanas o que é demoníaco, angélico, divino, mas, sobretudo, humano. Todos estes elementos fazem parte de uma única ação do homem, considerado seja singularmente seja comunitariamente.⁷⁰

A questão 114 da *Suma Teológica* trata do ataque dos demônios. E no centro da questão estão cinco artigos que serão suportes de nossa reflexão. No primeiro temos a questão sobre se os homens são atacados pelos demônios. No segundo, sobre se é próprio do demônio tentar; no terceiro, reflete-se sobre se todos os pecados dos homens provêm do ataque ou da tentação dos demônios. Nos artigos quarto e quinto, temos a questão sobre se os demônios podem fazer verdadeiros milagres para seduzir os homens e sobre se os demônios vencidos pelos homens são impedidos de os atacarem novamente. Os artigos ao todo são muito importantes, porém nosso principal interesse centra-se no artigo terceiro, que trata da questão sobre se todos os pecados, todos os erros humanos, são provenientes do ataque ou da tentação demoníaca.⁷¹

A solução que Santo Tomás fundamenta sobre os ataques dos demônios, no artigo terceiro da *Suma*, na questão 114, parte da consideração de

⁶⁹ FAITANIN, P. *O Mal como privação do bem em Santo Tomás de Aquino*. As trevas não são o contrário da luz, mas a sua privação. *Santo Tomás de Aquino (De Malo, I, a. 1, ad. 5)*.

⁷⁰ SANTOS, R. “O que tem a Igreja a dizer sobre o demônio? Reflexão sobre o ‘Ataque dos demônios’ e as tentações na humanidade a partir da questão 114 da *Suma Teológica* de Sto. Tomás de Aquino”. In: *O Lábaro*. Outubro de 2008, p. 12.

⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 12.

dois movimentos a serem ponderadores. O primeiro movimento se dá no que diz respeito ao ataque em si. Este procede da inveja demoníaca, que por malícia da perdição coloca vários obstáculos à vida dos homens que estão no caminho da santidade e da vida correta como foi dito há pouco. Mas é o próprio Santo Tomás que nos afirma que a tentação tem outra raiz: Deus. Parece estranho: como Deus pode tentar o homem? Ele não tenta, mas dá permissão para que o homem seja tentado e permite o próprio tentador fazê-lo (Jó 1–2). Na linha tomasiana, a ideia é esta: a tentação procede do ordenamento e da permissão de Deus, sobretudo pautando-se na justiça e na correção, pois como Tomás mesmo afirma: “A ordem mesma do ataque procede de Deus, que sabe servir-se ordenadamente dos males e deles tirar sempre um bem”. As Sagradas Escrituras nos fornecem ambas as descrições. A solução proposta pelo Aquinate é a seguinte: Deus tenta com o objetivo de corrigir e provar a fé e o amor de seus filhos; não obstante, o demônio somente tenta para prejudicar o homem fazendo-o cair em pecado. E o Aquinate afirma que, sabendo o demônio de nossos vícios, é ali, no que há de mais fraco dentro de cada um de nós, que ele vai atacar. É bem determinante no pensamento tomasiano que o demônio não pode mudar a vontade humana, porém ele pode incliná-la para condicionamentos diversos, dentre os quais os vícios pecaminosos. No que diz respeito à quarta questão, sobre o fazer milagres por parte dos demônios, Tomás de Aquino afirma que nem os demônios e nenhuma criatura poderão fazer algum tipo de milagre, pois este ato é somente da atividade de Deus. Esta afirmação deve ser compreendida no sentido da ordem das coisas criadas, porém as pessoas afirmam o milagre quando excede ao seu conhecimento, então, neste sentido, afirma Tomás, os demônios enganam os homens pela estupefação. Quanto ao quinto artigo da questão, Santo Tomás posiciona-se desta forma: o demônio recua, mas volta a tentar o ser humano. Ele abandona o homem por um tempo limitado e volta a tentar em tempo oportuno. São João Crisóstomo afirma que o demônio tenta os homens não pelo tempo que quer, mas pelo tempo que Deus permite. E corrobora Santo Ambrósio quando nos afirma que o demônio teme instar (incitar o ser humano a pecar) porque teme o mais possível ser derrotado.⁷²

O artigo terceiro merecerá um pouco mais de reflexão de nossa parte, haja vista que nele está o cerne de nossa problemática sobre a ação moral e a responsabilidade de tal ação em detrimento aos conceitos da graça e

⁷² Cf. AQUINO, T. *Suma Teológica*, Tradução Alexandre Côrrea. São Paulo: Faculdade de Filosofia Sedes Sapientiae, 1980, pp. 979-982.

da tentação. A primeira objeção postulada por Santo Tomás refere-se aos demônios, sob a “autoridade” de Dionísio Aeropagita e de São João Damasceno, no sentido de que todos os pecados e imundices são provenientes do ataque satânico. Concluirá posteriormente que sim, mas de modo indireto, não todos diretamente. O quantitativo é muito importante. Ele objeta-se a si mesmo que são “todos”, mas ver-se-á que não. A segunda objeção delinea-se sobre a paternidade demoníaca no tocante a todas as sugestões possíveis em relação aos atos humanos enquanto tendência para o pecado. A resposta de Santo Tomás refere-se ao ser humano pecar para imitar os primeiros pais (Adão e Eva), e conseqüentemente ao próprio demônio, enquanto este percebido como primeiro pecador. E a terceira é dedutiva, pois, se todos os benefícios divinos são intermediados pelos anjos bons, os malefícios, os pecados, não provêm de Deus, mas sim de sua concessão, e são atribuídos à nossa existência pelos anjos do mal, os demônios. A sugestão nos pecados humanos é sempre da alçada demoníaca, porém nem sempre os homens necessitam dessa sugestão para pecarem de fato. As três objeções são muito contundentes, e às vezes percebemo-las em muitos “discursos teológicos” presentes na mentalidade religiosa de hoje. Porém, o Aquinate avança sua reflexão, e nós também, quando ele mesmo afirma: “Nem todas as nossas más cogitações são excitadas pela instigação diabólica, mas às vezes nascem do movimento de nosso arbítrio”. Não poderíamos continuar a reflexão sem dar, a você leitor, uma pequena noção do livre arbítrio. Alguns teólogos católicos aceitam a ideia de livre-arbítrio universalmente, mas geralmente não veem o livre-arbítrio como existindo separadamente ou em contradição com a graça divina. Santo Agostinho e São Tomás de Aquino escreveram delongamente sobre o tema do livre-arbítrio. Agostinho, por exemplo, foca o livre-arbítrio nas suas respostas aos maniqueus, e principalemtno aos pelagianos, no que concerne às limitações de um conceito de livre-arbítrio como negação da graça divina. A ênfase católica no livre-arbítrio e na graça divina frequentemente é contrastada com a predestinação no cristianismo protestante, especialmente após a Contra-Reforma do século XV. Na compreensão das diferentes concepções de livre-arbítrio é importante entender as diferentes concepções da natureza de Deus, focando no problema da conciliação entre um Deus onipotente e onisciente e os indivíduos supostamente com “livre-arbítrio”. Em breves palavras, é a nossa liberdade de dizer sim ou não ao que Deus quer para nós! Enfim, para não se tornar um outro subtema em nossa exposição, a solução a que Santo Tomás chega é a seguinte: indiretamente, o demônio é

o causador de todas as tentações de nossa vontade, porém não pode nos influenciar diretamente como que nos transformando em fantoches, ou seja, em sujeitos diretamente manipulados. De modo direto, o demônio é causa que produz efeito pecador no homem. Mas tanto numa ou noutra posição, não há o poder do demônio em se apossar da vida do indivíduo de modo a este fazer o que bem entender sem um consentimento humano. Tanto para a graça divina como para a desgraça satânica, o homem deve colaborar! Os dados espirituais são passivos no interior do ser humano, porém a atividade receptiva é sempre humana através do consentimento e da ação. Assim afirma Tomás: “E então o diabo não é a causa de todos os pecados, pois nem todos são cometidos à instigação dele, mas muitos procedem da liberdade e da corrupção da carne”, pois, mesmo que o demônio não tivesse rebelado-se contra Deus, ou não existisse de fato, afirma-nos Orígenes, haveria na humanidade a tendência para os prazeres venéreos, para desejos puramente carnis e egoístas, desregrando de tal modo a própria natureza e a razão. Ora, afirma Santo Tomás, “refreiar e ordenar esses desejos cai sob a alçada do livre arbítrio, por donde que nem todos os pecados procedam da instigação diabólica”. Portanto, por que falar do demônio em tempos que este discurso saiu de “moda” na teologia oficial? Porque este é um tema de vanguarda na mentalidade religiosa do povo. Temos entre nós cursistas e mestres em exorcismos. É substrato de pregação evangélica e católica para impor medo ou tirar da humanidade a responsabilidade direta sobre alguns eventos, fatos e tragédias que acompanhamos diariamente.⁷³

Enfim, para Tomás de Aquino, é o pior dos males — o moral —, princípio de todos os males para o homem. O “mal moral”, contraposto ao “mal ontológico” negado desde Santo Agostinho, foi identificado com o *pecado* na história do Ocidente cristão. Assim sendo, se o mal é privação do bem, o pecado que é mal moral será a privação do bem que é Deus. Todos os outros males, configurados como privação de bens na natureza humana, serão oriundos deste. Por isso, a história do mal na humanidade *será a história do pecado*. Contudo, cabe a indagação para um futuro artigo: no mundo contemporâneo, a doutrina do Aquinate permanece adequada como resposta à questão acerca do mal? Santo Tomás possui uma obra chamada *De Malo*,⁷⁴ a qual pode nos auxiliar a responder a essa aporia que deixamos

⁷³ Cf. *ibid.*, pp. 982-985.

⁷⁴ FAITANIN, P. *O Mal como privação do bem em Santo Tomás de Aquino*. As trevas não são o contrário da luz, mas a sua privação. Santo Tomás de Aquino (*De Malo*, I, a. 1, ad. 5).

propositalmente. Sabemos que o discurso moral é vasto e plural. Sabemos também que o pensamento medieval não dá conta de responder a esta situação, pois considera a ação humana e os conceitos antropológicos sob os ditames da vontade divina. Quisemos, pois, reivindicar uma consciência responsável ao homem em sua vida moral. É por isso que, lembrando a densa, e creio que aporética, discussão na abertura da XIV ANPOF, nas falas do Prof. Landin, da Profa. Lívia Levy e o Prof. Luis H. L. dos Santos, no que concerne a liberdade humana, bem como todas as situações que no século XVII entre Descartes, Espinosa e Leibniz, foram tensas, paradoxas e controversas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que de fato concluímos é que o demônio não é o culpado de todos os males que acometem a humanidade. O teólogo Torres Queiruga, em uma das suas obras de repensamento do cristianismo — *Recuperar a criação* —, afirma que uma nova visão de Deus é necessária ao horizonte teológico de um Deus que não turva a liberdade humana, nem mesmo é “responsável” aos males da humanidade. O paradoxo é uma constante na obra do autor. Sirvo-me da tese no sentido de afirmar também que Deus tem como principal referencial na obra da criação o dom da liberdade humana, que é de per si a “problemática” e um ensaio de resposta teológica a respeito do mal no mundo. E atrelada à liberdade numa concepção cristã tomista está também a reflexão quanto à responsabilidade humana. É preciso saber para ser livre e para demonstrar a responsabilidade. É próprio do intelecto saber (*saborear*) a verdade, contemplá-la, difundir o bem que é em si mesma. Os latinos conheciam bem a força da expressão *intus legere*, o ler por dentro (daí se originou *intellectus* = “intelecto”), ou seja, a capacidade que a inteligência humana possui de ler internamente a natureza das coisas, sua lei e princípios fundamentais. Eles intuíram e pode parecer um escândalo para a laicizada mentalidade pós-moderna a possibilidade de o intelecto ascender, progressivamente, à leitura, posse e contemplação do Ser Supremo, que é a Verdade, para a qual o intelecto naturalmente se ordena. Para a tradição judaico-cristã, eis em resumo o drama que se dá na passagem do estado de justiça original paradisíaco, em que o intelecto estava na posse de todas as suas possibilidades de apreensão da realidade, ao estado de *natureza decaída*. A partir deste conceito da doutrina católica temos um aspecto dificultando o intelecto no sentido de privação do senso de responsabilidade.

Tal privação dispôs o intelecto humano a perder-se, sucessivamente, na busca do que apenas tinha *aparência de verdade*, a encontrar-se no erro, na mentira e no engano, além de contrair, por causa do pecado original, grandes dificuldades para conhecer a verdade acerca das coisas. Neste contexto, ressalte-se: o que no intelecto é luz interna (e reflete sobre o fim próprio da ação praticada) é a *consciência*. Pois bem, a consciência é no homem o *estado de percepção*, mediante o qual ele tem ciência do que lhe é necessário ou supérfluo, do que deve entender e querer, de como deve agir ou do que deve omitir, do que é bom para a sua natureza e do que não o é. Assim, os vícios éticos, o mau caráter e todas as peculiaridades errôneas do ser humano, a falta de ética, a falta de compromisso com o bem comum, as tragédias do mundo e os males disseminados na *urbe et orb* e o não assentamento à lei moral são decorrência do livre arbítrio humano. Não podemos calcar tudo no domínio do demônio. Há um “que” de fatalismo no destino dos homens que está aquém de nossa possibilidade de produzirmos alguma reflexão. Mas, de nossa parte, quisemos uma “defesa em relação aos males do mundo como supostamente sugestões diretas do demônio”. Acreditamos que nossa intenção foi amplamente aferida e demonstrada. Assim, não podemos de modo direto culpar o demônio daquilo que é próprio de uma antropologia da responsabilidade. Para os crentes praticantes de religião, os termos “demônio” e “inferno” são em grande escala muito pertinentes no quesito culpados de tudo e isentando a responsabilidade humana. Não concordamos com esta ideia. Ela trouxe e pode trazer ainda muitos mal-entendidos à comunidade humana. Ampliando nossa conclusão, mas deixando claro que se trata de um assunto para outro debate, a responsabilidade a partir de Tomás de Aquino é flexionada entre a fidelidade criativa e a liberdade criativa.

Assim sendo, Santo Tomás, que é um cristão do século XIII, nos ajudou a perceber que o homem tem muita culpa, e de caráter direto, nas falhas do agir ético planetário. Será mesmo culpa do demônio a derrubada da floresta amazônica? Ou será motivada pela ganância do dinheiro? Cremos que, se para quem tem fé o demônio tenta para tais inclinações humanas, muito mais está a decisão, e nesta, o discurso religioso que aferimos. O demônio não tem como dominar-nos, pois se trata de uma decisão humana. Assim, o agir moral é induzido por Deus ou pelo próprio demônio, porém a decisão, a responsabilidade, é humana. Nosso artigo tratou do futuro da religião. De uma nova imagem de Deus e de uma religiosidade pautada não no medo mas sim na realização ou na fidelidade e liberdade criativa.

Esperamos ter dado conta deste nosso propósito. O sentido fundamental é a observação de que o mundo não é e nunca foi estranho a Deus, e que o discurso de sustentação de fiéis não precisa necessariamente pautar-se na “batalha entre o céu e a terra”, entre o sagrado e o profano, entre a graça e o pecado, entre Deus e o diabo, pois em alguns destes binômios não há nem diferenciação. Há outro caminho. E é este caminho que pretendemos indicar neste artigo. Em suma, devemos arriscar um novo discurso sobre o mal. A guinada será evidenciar uma teodiceia (defesa de Deus) que propusesse que o mal é inevitável, mas Deus é antimal. Uma ideia de Deus que cria por amor e mantém a criação na dinâmica do amor. Uma imagem de Deus camarada e solidário com a humanidade. Postular o verdadeiro lugar de nosso engajamento humano, de nossa solidariedade, pois somos todos responsáveis uns pelos outros, como nos propõe Queiruga em nossa última palavra:

E isto porque a afirmação da possibilidade de um mundo sem mal não é, de modo algum, uma verdade de fé, mas antes uma teoria humana que, embora por herança secular se apresente como “crença” indiscutida, é tão teórica como a oposta e, portanto, deve ser submetida à discussão.⁷⁵

Por isso, a consciência acusa quando a vontade escolhe e arbitra algo que deponha contra a iluminação pela inteligência. É verdade que a consciência pode encontrar-se relaxada e não escutar a voz do intelecto, mas são inevitáveis as consequências dessa ação. Isto confirma o ditado “Deus perdoa sempre, o homem muitas vezes e a natureza nunca”, naquilo que ela ordena e no que lhe é próprio. Mesmo na consciência relaxada ou acostuada a consentir com o erro, o efeito será o sofrimento, resultante de uma ação que depõe contra a própria natureza do agente. A adesão ao bem passa pela reordenação da vontade e da concupiscência, pela aquisição das chamadas virtudes intelectuais, morais e teológicas, as quais disciplinam a natureza e a dispõem à graça, que a revigora na ordenação ao bem e à verdade. A adesão ao pecado passa por essa desordem da vontade, e sofre suas consequências no ímpeto da concupiscência. Lembrando sempre que todo esse discurso passa pelo que dissemos: o homem responsável. A vontade imprime uma potência de escolher o bem, mas depois do pecado

⁷⁵ QUEIRUGA, A. T. *Fim do Cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 40.

original esta capacidade foi reduzida, e isto se refletiu no arbítrio, na liberdade que difere substancialmente o homem dos demais seres. A liberdade é, pois, essa capacidade de o homem ser o senhor de suas próprias ações. Para a escolástica, trata-se de um hábito oriundo de um apetite intelectual, racional, que o impele, nas suas escolhas, à busca da verdade e do bem. Esse apetite *emana do intelecto* (hábito e força oriundos do apetite intelectual, na busca da verdade e do bem), *se manifesta pela vontade* (potência de ordenar-se na eleição livre da verdade e do bem) e *se realiza na escolha* (ato que realiza e atualiza o apetite intelectual da verdade e a potência volitiva do bem). O homem, mediante esta capacidade, pode querer e não querer, fazer e não fazer. E a razão disso está no próprio poder da razão. De qualquer modo, é pela liberdade e na liberdade que toda ação humana se reveste de nobreza e excelência, ou então de rebaixamento e indignidade. O homem se torna escravo pelos vícios, e tal escravidão se manifesta quando ele não sabe escolher o que deveria, ou quando ele não consegue escolher senão o que quer. Portanto, o homem não é livre porque escolhe, *mas escolhe porque é livre*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- ALVES, R. *O Enigma da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- ARANHA, M. L. A.; MARTINS, M. H. P. *Filosofando: Introdução à Filosofia*. São Paulo: Moderna, 1986.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS, NBR10520. Informação e documentação: apresentação de citações em documentos. Rio de Janeiro: 2002.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Coordenação de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 1985.
- BLATTY, W. P. *O Exorcista*. Tradução de Milton Persson. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1972, 9ª ed.
- BOFF, L. *Igreja: carisma e poder. Ensaios de teologia militante*. Petrópolis: Vozes, 1982, 3ª ed.
- BRYANT, C. *Jung e o cristianismo*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti, São Paulo: Loyola, 1996.
- COMPARATTO, F. K. *Direito, Moral e Religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

- DOSTOIEVSKI, F. M. *Os irmãos Karamazóvi*. Coleção Imortais da Literatura Universal. São Paulo: Nova Cultural, 1995.
- ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, 2ª ed.
- FAITANIN, P. *O Mal como privação do bem em Santo Tomás de Aquino. As trevas não são o contrário da luz, mas a sua privação*. Santo Tomás de Aquino (*De Malo*, I, a. 1, ad. 5).
- GIACOIA JR., O. Hans Jonas: O princípio da Responsabilidade — Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Série 3, v. 6, n. 2. Julho — Dezembro de 1996, p. 61-84.
- GILSON, E. *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Tradução espanhola de Fernando Mugica. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1978.
- HAERING, B. *Livres e fiéis em Cristo — Teologia Moral para sacerdotes e leigos*. Vol. 1. Tradutora Isabel Fontes Leal. São Paulo: Ed. Paulinas, 1979.
- LAUAND, L. J. Tradução, estudos introdutórios e notas. In: TOMÁS DE AQUINO. *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LE GOFF, J. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1979.
- M. GRADE, A. S. (org.). *Filosofia Medieval*. Tradução de André Oídes. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.
- MCKENSE, J. L. *Dicionário Bíblico — verbete Jó*. Tradução Álvaro Cunha, São Paulo: Paulinas, 1983.
- NASCIMENTO, C. A. R. A Prudência segundo Santo Tomás de Aquino. In: *Síntese Nova Fase*, n. 62. Belo Horizonte: 1993, p. 365-385, v. 20.
- PIEPER, J. *Introducción a Tomás de Aquino: Doce Liciones*. Madrid: Ediciones Rialp S.A., 2005.
- QUEIRUGA, A. T. *A revelação de Deus na realização humana*. Tradução de Afonso M. L. Soares. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *Fim do cristianismo pré-moderno*. Tradução de Afonso M. L. Soares. São Paulo: Paulus, 2003.
- _____. *O que queremos dizer quando dizemos inferno?* Tradução de Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 1996.
- SANTOS, R. O que tem a Igreja a dizer sobre o demônio? Reflexão sobre o “Ataque dos demônios” e as tentações na humanidade a partir da questão 114 da “Suma Teológica” de Santo Tomás de Aquino. In: *O Lábaro*. Outubro de 2008.
- SERTILLANGES, A. D. *As grandes teses da Filosofia Tomista*. Braga: Livraria Cruz, 1960.

- SHEPER, V. *Pai Nosso Franciscano — a oração dos cristãos meditada com São Francisco de Assis*. São Paulo: Loyola, 1988.
- STORNILO, I. *Como Ler o Livro de Jó: O desafio da verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 2002.
- STRATHERN, P. *São Tomás de Aquino em 90 minutos*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.
- TERRA, J. E. M. *Existe o Diabo? Respondem os Teólogos*. São Paulo: Loyola, 1975.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Faculdade de Filosofia Sedes Sapientiae, 1946.
- _____. *Suma Teológica*. Vários tradutores. (Tradução bilíngue). São Paulo: Loyola, 2001-2006.
- _____. *Súmula Contra os Gentios*. Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1996.
- _____. *Compêndio de Teologia*. Tradução D. Odilão Moura, sb. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- _____. *De Magistro: Sobre o Mestre — Questões Discutidas sobre a Verdade*, XI. Tradução e notas de Maurílio J. O. Camello, s.d.
- TORRELL, J. P. *Introdução a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e obra*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.
- ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- WILGES, I. *Cultura Religiosa: As religiões no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1982.