



Davi José da Silva

**Ética e Esperança: Uma Perspectiva Cristã
A Partir de Paul Ricoeur**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientador: Frei Nilo Agostini

Rio de Janeiro
Janeiro de 2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



Davi José da Silva

**Ética e Esperança: Uma Perspectiva Cristã
A Partir de Paul Ricoeur**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Nilo Agostinho

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof.^a Jenura Clothilde Boff

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof.^a Bárbara Pataro Bucker

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa
do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro,

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Davi José da Silva

Licenciado e bacharel em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bacharel em teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.

Ficha Catalográfica

Silva, Davi José da

Ética e esperança: uma perspectiva cristã a partir de Paul Ricoeur / Davi José da Silva; orientador: Nilo Agostini – 2007.

151 f.; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Teologia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Ética. 3. Existência. 4. Liberdade. 5. Angústia. 6. Cultura. 7. Fé. 8. Esperança. 9. Amor e Utopia. I. Agostini, Nilo. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

Ao Professor Dr. Frei Nilo Agostini, meu orientador, pela amizade, encorajamento, e investimento enquanto docente da cátedra de ética;

À PUC-Rio e a FAPERJ, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho a priori estaria inviabilizado;

À todos os professores da PUC-Rio. Em especial às secretárias: Denise Cerqueira Bandeira e Jussara M^a G. de Oliveira;

Aos simpáticos professores da então Escola Teológica do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro e aos Professores do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil;

Aos Mestres que me ajudaram em minha formação e na caminhada segura deste tão simpático curso de teologia. Destaco aqui a memória do Professor Emanuel Bouzon, figura marcante na minha concepção de Antigo Testamento;

Às bibliotecas: da PUC-Rio, da UFRJ, da UERJ, do ITF, do ISI, do MSB-RJ do STBSB e outros;

Ao Prof^o e amigo, Dr. Ricardo Jardim (UFRJ);

Aos amigos e companheiros de curso da PUC-Rio;

Em especial ao companheiro e amigo Eliezer Assis;

Aos amigos do AMRJ;

Aos anônimos, mas não menos importantes!

Resumo

Silva, Davi José da; Agostini, Nilo. **Ética e Esperança: Uma Perspectiva Cristã a partir de Paul Ricoeur**. Rio de Janeiro, 2007. 149p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Reduccionismos de cunho ético desembocam na vida prática do homem ocidental, herdeiro de uma visão ética do mundo e do mal que cristalizou durante séculos uma mentalidade de fundo insuficiente para ajudar a responder as perguntas mais fundamentais do ser humano, tais como: da liberdade, da esperança, da natureza da angústia, da condição do homem no interior do mundo e da história, do real sentido da vida, da relação com os outros, consigo mesmo, com a natureza e com Deus, etc. O presente trabalho tem o objetivo de investigar a crítica ricoeuriana com relação a essa cosmovisão que esvaziou o homem de sua subjetividade e suscitou outros tantos prejuízos no campo da ética. Veremos além dessa crítica, a nova proposta ética que no pensamento do filósofo se chama: “ética da exigência de ser e do esforço por existir”, a qual, a bem da verdade, considera o homem como um ser que está exprimido entre limites e possibilidades, contingência e aspirações etc, mas que é um ser chamado a articular a finitude com a perspectiva do infinito, orientado pelo princípio esperança que o permite sonhar mundos possíveis de inocência (mas não de ingenuidade), de liberdade (mas não de libertinagem) só porque foi, é e será sempre, um ser de relação para cujo sentido último tem como fundamento esse Ser maravilhoso ao qual chamamos Deus.

Palavras-Chave

Ética. Existência. Liberdade. Angústia. Cultura. Fé. Esperança. Amor e Utopia

Résumé

Silva, Davi José da; Agostini, Nilo (Orienteur). **Éthique et Espoir: Une Perspective Chrétienne à partir de Paul Ricoeur**. Rio de Janeiro, 2007. 149p. Dissertation de Diplôme d'études approfondies. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Reduccionismos d'empreinte morale ils débouchent dans la vie de l'homme occidental, héritier d'une vision morale du monde et du mal qu'a cristallisé pendant des siècles une mentalité de fond insuffisant pour daider à répondre aux questions le plus fondamental de l'être humain, telle como: da liberte, de l'espoir, de la nature de afflige, de la condition de l'homme à l'interieur du monde et de l'histoire, du réel sens de la vie, de la relation avec les autres, elle même, avec le nature et avec Dieu, etc. Le présent travail a l'objectif d'enquêter la critique ricoeuriana concernant cette cosmovisão qui a vide l'homme de leur subjectivité et a suscité autres autant prejuizos dans le champ de l'éthique. Nous verrons autre de cette critique, la nouvelle proposition morale qui dans la pensée du philosophe s'appelle: "éthique de l'exigence d'être et de l'effort par esistir", qui, le bien de la vérité, considère l'homme comme um être qui est exprime entre des limites et des possibilités, contingence et aspirations etc, mais que c'est un être appel à articuler finitude avec la perspective de l'infini, guidé par le début espoir qui le permet de rever des mondes possibles d'innocense (mais non de naïveté), de liberté (mais non de libertinage) seulement parce que ce a été, c'est et será toujours un être de relation pour dont le sens dernier a comme fondement cet Être merveilleux a qui nous appelons Dieu.

Mots-clé

Éthique. Existence. Liberté. Affligent. Culture. Foi. Espoir. Amour et Utopie.

Sumário

1. Introdução	9
2. A ética no ocidente e as razões de sua contestação	12
<i>Introdução</i>	12
2.1. Obrigação e ética no ocidente	13
2.2. A influência de Agostinho	16
2.3. A dimensão simbólica como contestação da ética	19
2.4. O pensamento metafísico	24
2.4.1. A base da ética ocidental	25
2.4.2. A abrangência desse modelo ético	28
2.5. A figura de Jó como imagem desconcertante da ética	33
2.6. Deus como o garante da lei e da moral	38
2.7. A ética do esforço de ser	39
2.8. A relação da falta em Ricoeur e na teologia	47
<i>Conclusão</i>	49
3. A esperança como fonte de libertação da pessoa	52
<i>Introdução</i>	52
3.1. Ética e esperança	53
3.2. Esperança, um tema prospectivo	55
3.2.1. O legado da angústia	56
3.2.2. A negação	57
3.2.3. A angústia como evocação de uma afirmação	58
3.3. A imaginação como força para o desejo	65
3.3.1. A abrangência da imaginação na cultura	69
3.3.2. A abrangência da imaginação na sociedade	72
3.4. Cristianismo e esperança	74
3.5. Esperança cristã e filosofia	77

3.6. A abrangência da esperança na filosofia	78
3.6.1. História e progresso	81
3.6.2. História e humanização	83
<i>Conclusão</i>	88
4. Perspectiva cristã: A proposta de uma ética aberta pelo amor	95
<i>Introdução</i>	95
4.1. O amor como exigência ética na doutrina cristã	96
4.2. Ética cristã: Um esforço de superação do dualismo	101
4.3. Como a proposta cristã de ética pode contribuir	105
4.4. A concepção bíblica de Deus e o impacto disso na vida humana	107
4.5. A esperança na perspectiva cristã	110
4.6. A fé como dimensão ética no ser humano	114
4.7. Por uma cultura a serviço da humanização integral do homem	119
4.8. A inteligência da fé	122
4.9. O Reino de Deus como síntese da dimensão ética	126
<i>Conclusão</i>	131
5. Conclusão final	136
6. Referências Bibliográficas	144

1 Introdução

Este trabalho pretende ser uma opção à necessidade pastoral, de uma análise da questão ética conjugando a perspectiva cristã que trata da questão da fé como força orientadora das ações humanas não só em franco diálogo, mas, sobretudo, a partir das agudas observações advindas da seara filosófica, especificamente pela instrumentalidade das idéias de Paul Ricoeur. Assim sendo, esta dissertação vem preencher uma lacuna no que concerne à interface da teologia com a filosofia, no campo específico da ética e principalmente com a ética ricoeuriana que, embora muitíssima vigorosa, como atestam os seus variegados escritos, no entanto percebemos que ainda não foi suficientemente explorado.

É, pois, notório que muitos aspectos do pensamento desse filósofo, sobretudo quando reflete sobre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica, a crítica da religião e a linguagem da fé, a idéia de revelação, o homem e seu mistério, etc, tudo isto é em território brasileiro muito discutido, refletido e estudado, principalmente no campo da teologia. Observamos ainda que este mesmo autor é apreciado em outras áreas de conhecimento como na filosofia, na psicologia, em letras, antropologia, etc, justo porque seus aportes representam muito ao cabedal do saber humano em várias áreas: a hermenêutica, a linguagem, a semiótica, e como vimos, também a teologia. Entrementes, percebemos acerca do pensamento ético que há em nosso território, uma necessidade de recuperar as contribuições desse filósofo que não são poucas e por isso dignas de apreciação justamente porque se não resolve definitivamente o problema, pelo menos nos inquieta e nos desinstala, nos conduzindo, por fim, a um olhar mais crítico aos modelos éticos utilizados até o presente. Além disso, essas mesmas contribuições ricoeurianas nos encorajam a sonhar um novo mundo, plenificado por uma ética mais integral, mais humana, mais próxima daquele reino do qual falara Jesus Cristo.

Então, esta reflexão busca responder a esta carência, que prescindiu do pensamento ricoeuriano acerca da questão ética, e que certamente se deveu pelo simples fato de Ricoeur não ser exatamente um moralista ou mesmo um pensador adstricto a esse tema. Não obstante, a ética resvalou, por assim dizer, todo o seu itinerário intelectual, indo dos primórdios de seus escritos que mesclavam essa temática com a da política, ainda que de um modo difuso, discutindo questões como a vontade, etc. Isto é o que se pode concluir depois de uma incursão atenta nas obras desse genial pensador. Logo, uma reflexão séria a partir desse itinerário proposto pelo filósofo, cumpre a função de oferecer ao povo cristão um percurso integrador da vida; desde os mais simples até a comunidade acadêmica, bem como a tantos que se fizerem endereçados desse modo de pensar a ética sob o influxo da fé, do respeito ao outro, a si mesmo, ao mundo da natureza e a Deus, num universo cujas fontes de sentido são cada vez mais variegadas, mas nem sempre afinadas à proposta maior do seguimento de Cristo.

Ricoeur é assumidamente um homem de fé, por isso seus escritos deitam raízes profundas no cristianismo, sorvendo tudo quanto de louvável nele há, bem como dele se servindo, qual bússola do viajante que se lança na aventura do mar do conhecimento, refletindo mui competentemente como o mestre da escuta, do diálogo, e o guia generoso de um itinerário ético (que no dizer de Paulo, se diz:) do bom combate. Portanto, a ética é uma temática que norteará as linhas que se seguem, até porque o filósofo em questão nunca pretendeu ou pelo menos não fez um trabalho sistemático, tornando necessário perscrutar seu legado a partir desse palpitante tema. Trata-se de uma proposta devidamente refletida, sacudida e ponderada, que traz à baila temas tão caros à tradição religiosa, logicamente para dentro de seu horizonte de pesquisa, e que por isso mesmo pode e deve ser recuperado numa reflexão como esta.

Sobre o modo como se descortinará esta empreitada, começamos dizendo que a obra inicia discutindo o contexto no e a partir do qual Ricoeur encontra a discussão em torno do tema da ética, que neste exato instante paira sobre uma concepção fortemente entendida como obrigatoriedade. Doravante, o filósofo vai suscitar sua crítica na intenção de promover uma revira-volta nessa visão de mundo que despotencializa a pessoa humana, impedindo ou mesmo mediocrizando sua capacidade e vocação para ser artífice de sua própria cultura, em cujo interior está o plano ético. Para tanto, ele analisa a ética no interior do

mundo ocidental; revisita a influência exercida por Santo Agostinho; discute a questão dos mitos e dos símbolos e suas respectivas contestações; analisa as bases do ocidente relativas ao tema, bem como o significado de Deus no interior desse modelo, etc.

Dado este primeiro passo, engrena-se na proposta sugerida por Ricoeur de articular ética com esperança, permitindo-a se realizar como produto do real encontro do eu dos atos com o mim paciente dessa mesma ação. Daí percebe-se e assume-se aquilo que já está implícito no princípio esperança, e que se realiza como sua aparente contradição, mas que necessariamente não lhe contradiz, porque não é sua antítese, mas sim um limite que se projeta da esperança à desesperança, mas de cujo acento dependerá do modo como nos deixamos impactar pela vida: fala-se aqui mais especificamente do legado da angústia. Também será tratados ainda nesse capítulo o lugar da imaginação, sua riqueza, impacto e abrangência, “como potência militante a serviço de um sentido”. Mais uma vez se recorrerá à temática da esperança, desta feita articulando-a dos modos mais variados com o cristianismo, tendo como pano de fundo o sentido escatológico cristão, o que demonstra a incondicional afiliação do pensamento ricoeuriano a fé neotestamentário. E por isso, a escatologia será um importante artifício de orientação de suas pesquisas, seja em qualquer direção: desde os estudos bíblicos, até onde sua criatividade foi capaz de penetrar.

Por fim, é traçada uma perspectiva especificamente cristã de como o amor pode se realizar como uma proposta de uma ética aberta, que supera o dualismo pelo seu caráter sintetizador, corroborado pela esperança, pela inteligência da fé, pelo outro e pela cultura; capaz de liberar o homem das cadeias de um destino sombrio, onde a dimensão da pessoa humana fica solapada pela desleal concorrência com uma força supostamente imperiosa e superior. Vai-se costurando nesse capítulo, uma intenção que busca mostrar que na aproximação do homem com o ser ulterior, muito longe de resultar numa agressão à integridade de sua criaturidade, é justamente aí, e somente nessa relação, que a liberdade humana está assegurada e resguardada; tendo em vista que Deus é parceiro e não concorrente do homem, diante do qual ele pode, na liberdade, dar uma resposta à sua interpelação fundamental, e encontrar nele o sentido último de sua existência.

2

A ética no ocidente e as razões de sua contestação

Introdução

Neste primeiro capítulo, apresentaremos o modelo ético desenvolvido aqui no ocidente, herdeiro de uma visão dualista de mundo e que penetrou em todos os aspectos da vida social, desde a intelectual até a religiosa, deixando ao longo de todos esses séculos um saldo negativo no modo de ver e interpretar os homens, sobretudo na sua relação com o divino, o que conseqüentemente vai desenvolver uma concepção reducionista na relação interpessoal, na própria visão que o homem tem de si e na sua relação com a natureza.

Assim sendo, iremos investigar o que Ricoeur chamou de “visão ética do mal”, aquilo que de positivo nela podemos encontrar, bem como a negatividade por ela veiculada que marca, exatamente, a sua visão unilateral da vida e do mundo. Veremos também o impacto desse modelo em Agostinho e a influência por ele exercida no pensamento ocidental. Ainda nos ocuparemos com as bases nas quais se fundamentam este modelo ético, bem como a evocação da dimensão simbólica e mítica como elementos de contestação dessa visão ética de mundo, em especial o poeta bíblico que tece uma peça literária no livro de Jó, desconcertando totalmente os fundamentos desse modelo que o ocidente insistentemente reluta em abandonar. Contrariando, assim, a intencionalidade desse escritor e do hagiógrafo de Gêneses, os quais manifestam que as Escrituras depõe contra uma cosmovisão deformante da realidade, justo porque é incapaz de gerar uma visão integrada de ser humano. Ricoeur observa esse desencontro, critica e propõe uma saída que passa pela ética do esforço de ser. E, por fim, a temática da falta será vista numa interface fecunda entre o pensamento ricoeuriano e a teologia, demonstrando que a teologia tem um importante contributo a fazer, nesta seara tão fundamental para nós hoje.

2.1 Obrigação e ética no ocidente

O livro *Introdução à simbólica do mal* é, sem dúvida, a obra mais importante da primeira etapa do pensamento ricoeuriano acerca do tema da ética. Neste momento sua perspectiva vai contra o que ele chamava de “ética da obrigação”.¹ O pensamento ético de Ricoeur tem por objetivo dismantelar toda aquela carga oriunda da metafísica ocidental de caráter cosmológico, cuja pretensão é colocar-se numa condição de privilégio tal, capaz de permitir uma visão da totalidade, para poder determinar a ordem dominante, com base na qual se pode apontar onde reside a desordem.² A pretensão ética desse tipo de metafísica ocidental é, pois, tornado alvo de uma crítica, e o conseqüente desbancamento de tal pretensão, pela intencionalidade ética a que desenvolveu Ricoeur. Não que isso sirva a satisfazer a vaidade de se sobrepor ao pretendido no modelo por ele alvejado; mas, pelo compromisso de dar à sociedade uma explicação razoável dos postulados de tal pretensão ocidental, que longe de libertar, torna o homem ainda mais escravo de um dualismo reducionista, mascarado por um simpático verniz chamado ética; e, ao mesmo tempo propor, um novo caminho que verdadeiramente faz do homem aquilo que ele deve ser: o centro de todas as referências éticas.³

¹ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II. Finitud et culpabilité: I. L'homme faible*. Paris, Aubier, 1960. Do espanhol, “El hombre lábil”, in: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 120 et. seq.

² O Professor Dr. Frei Nilo Agostini, em sua *Ética Cristã e desafios atuais*. Petrópolis, Vozes, 2002, p. 48, a respeito do caminho que a ética necessita percorrer, diz o que se segue: “Necessitamos de um itinerário ético, nutrido de fidelidade ao Evangelho, da fidelidade à nossa história, da centralidade de Jesus Cristo, da experiência de Deus, não se abstendo de responder com adequação e perspicácia aos atuais desafios da Igreja e do mundo”. E, aqui nesse ponto, o pensamento de Ricoeur parece concordar com a mesma perspectiva apontada anteriormente pelo referido Frei, pois embora de família judia, esse filósofo foi um cristão confesso, e sua trajetória intelectual sempre foi coerente com os ditames do seguimento de Jesus Cristo, como atestam todos os seus escritos.

³ E aqui entra a perspectiva cristã, visto ser o seguimento de Jesus totalmente marcado pelo comportamento sóbrio; e, o cristianismo então é uma religião profundamente ética, porque longe de ser o túmulo do Jesus defunto, a Igreja é o corpo vivo do Cristo ressuscitado, garantia de que n’Ele e apenas n’Ele, a vida humana é viável e por isso é divinizada como confirmação daquilo que o Pai desejou para todos nós. Ricoeur como um homem de fé reconhecidamente cristã, não se furtou a pôr sua inteligência a serviço de uma causa, que de um modo direto tem que ver com a cultura humana, e principalmente naquilo que corresponde à função de denunciar a malignidade presente nas estruturas do pensamento cultural, oferecendo uma alternativa que é aquela que veremos no decorrer desse trabalho. Sobre a igreja, Cf. Robert Adolfs, *Igreja, túmulo de Deus?* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968, p. 61 et. seq.

Ricoeur entende que a visão ética do mundo é, em alguma medida, tributária à “visão ética” que se tem do “mal”.⁴ Assim, a “visão ética do mal” seria uma espécie de produto da relação com a qual se pretende uma explicação razoável da liberdade e do mal; e, neste sentido, o pensamento ocidental, ao tentar explicar o mal existente no mundo, passaria necessariamente pela tentativa de explicar a liberdade humana, pois nesta concepção ambas estariam tão imbricadas que na recíproca, isto é, ao se explicar à liberdade suposta pelo mal, resultaria em “um poder fazer e um poder ser... é uma liberdade capaz de separar-se, desviar-se, soverter-se, perambular”⁵.

Ao intentar um conhecimento de si mesmo, Ricoeur discute⁶ que a explicação do mal pela liberdade supõe uma sucessão de eventos, quais sejam: a noção de culpabilidade e a conseqüente confissão do mal enquanto mal cometido. Estes eventos são definitivos, segundo ele, pois é através disso que surge a consciência que conduz o sujeito à confissão de sua responsabilidade e conseqüentemente ao próprio descobrimento de sua liberdade. Entretanto, como que por desdobramento dessa descoberta, segue-lhe outra de ordem transcendente, o da “causalidade total e simples do eu”.

Sem dúvida alguma, a “visão ética do mal” tem, segundo Ricoeur, uma face positiva, mas também carrega sua contradição, isto é, tem seu lado de negatividade. Se, por um lado, os descobrimentos implicados no mal pela liberdade se desvelam como o caminho para a descoberta do sujeito e suas conseqüentes possibilidades, utilizando assim o viés da realidade humana, como caminho seguro para promover uma explicação legítima do tema do mal em sua forma concreta; por outro lado, aferrar-se única e exclusivamente a esse aspecto da realidade do mal, faz com que o indivíduo em questão, incorra numa única perspectiva que, por sua unilateralidade, compromete sua capacidade de

⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II. Finitud et culpabilité: 1. L'homme faible*. Paris, Aubier, 1960, p. 17 et. seq. “Hermeneutique des symboles et réflexion philosophique II”, in: *Archivio de filosofia*, nº 32, 1961. Reproduzido em: *Le conflit des interprétations. Essai d'hermeneutique*. Paris, Sueil, 1969 (Terceira parte). Do espanhol: *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1971, p. 39 et. seq.

⁵ Id., “Hermeneutique des symboles et réflexion philosophique II”, in: *Archivio di filosofia*, nº 32, 1961. Reproduzido em: *Le conflit des interprétations. Essai d'hermeneutique* (terceira parte). Citado do espanhol: *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 39.

⁶ Cf. id., *Philosophie de la volonté II. Finitud et culpabilité: 1. L'homme faible*. Paris, Aubier, 1960, p. 19. Em espanhol: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 23-162.

vislumbrar outros aspectos de manifestação do mal, cujo impacto afeta igualmente a experiência humana.

Para Ricoeur, na “visão ética do mundo” subjaz uma cosmovisão dualista de mundo,⁷ por causa de sua situação de decaimento e de sua cisão entre o bem e o mal, os quais por sua vez implica a própria ação humana, isto é, o homem compreendido como um ser da contradição, cujo desejo para o bem se encontra em permanente conflito com os instintos para o mal, numa espécie de luta intestina do *mim comigo mesmo*. Aqui está a compreensão e o impacto da miserabilidade humana na “visão ética do mundo”, em função do modo como o ser humano ficou dividido⁸ com o advento do pecado, fechando-se em sua subjetividade⁹ para o outro, que nem sempre é alguém para além de si, mas freqüentemente travando uma batalha violenta contra si mesmo. Não é, pois, sem motivo que a visão ética do mundo ficou circunscrita ao universo de um dualismo, que implica a relação homem versus mundo, humano versus humano, homem versus o Eu concreto e homem versus Deus. Assim, “todos os problemas morais da reconciliação, da paz e da unidade, se expõe a partir dessa situação de guerra intestina [...]”¹⁰.

⁷ Acerca da visão dualista de mundo, na verdade ela se faz presente desde a origem da história mapeável do ser humano, e isto remonta a cultura persa e a Índia antiga, isto bem antes disto que conhecemos hoje como filosofia grega tomar corpo e voz no seio da cultura humana. Assim, o modo dicotômico de interpretar o mundo e a vida é algo muito antigo e ainda hoje exerce forte influência na cosmovisão do homem hodierno, coisa que Ricoeur pretende desmascarar, sugerindo um novo caminho ético de visão integrada da vida e do mundo, sem que isso comprometa a dimensão de dualidade presente e constitutiva da experiência humana. Sobre o dualismo antigo, consultar: C. Tresmontant, in: *El problema del alma*. Barcelona, Herder, 1974, p. 13-15. Já sobre a influência do dualismo em Platão, consultar: Platão. Fédon. In: Col. “Os Pensadores”. São Paulo, Abril Cultural, 1972, p.55-126.

⁸ Cf. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 94.

⁹ Comentando Ricoeur, Stefan Bulawski no artigo: “Interpretação e subjetividade em Paul Ricoeur”. In: *Síntese – Rev. de Filosofia*, v. 31, nº 101 (2004), p. 387-388, afirma: “O sujeito de Ricoeur surge numa realidade espaço-temporal já existente, por isso a finalidade da sua existência está em estabelecer uma relação com a realidade. O homem formula, portanto, uma espécie de leitura desta realidade; ele a interpreta. Mas isto não lhe é um fim em si: trata-se do meio para o fim, que é a formulação de sua identidade onto-antropológica através da interpretação do registro das expressões da vida humana, presentes na cultura. Esta formulação da identidade, que o sujeito interpretante realiza, Ricoeur define por “subjetividade” – uma subjetividade do homem que ele constrói nele mesmo interpretando as obras culturais, nas quais está o desejo e o esforço de ser gente, pessoa, homem, vivido por outros sujeitos humanos, porém onto-antropologicamente próximos a ele, semelhantes.”

¹⁰ RICOEUR Paul., op. cit. p. 94.

Como consequência dessa visão, e ao mesmo tempo munido com uma técnica, que num sentido positivista funciona mais como um mito da dominação e do controle,¹¹ dada a sua falência frente ao desenrolar da história...

“Com as técnicas modernas e respectivos conhecimentos científicos, o ser humano tornou-se capaz de intervir na natureza; transforma-a, submete-a, manipula-a, busca conhecer os seus segredos. [...] No entanto, esta intervenção mostrou-se ambivalente. Por um lado, o ser humano foi capaz de dotar a humanidade de benefícios extraordinários. Por outro lado, na medida em que a sua intervenção mostrou-se voraz e desequilibrada, saltou aos nossos olhos a sua capacidade de depredar e destruir além dos limites ecologicamente suportáveis.”¹²

Esta atitude de fundo, de dessacralizar o mundo e a natureza, sem dúvida alguma dificultou sobremaneira esse mesmo homem, de constituir uma visão integrada da realidade na e pela qual existimos. Isto posto, fere qualquer relação razoável, e ao mesmo tempo manifesta a necessidade de ser superada por uma nova perspectiva ética genuinamente cristã.

2.2 A influência de Agostinho

Ricoeur nas suas considerações sobre a visão ética do mal e do mundo, parte, sem dúvida alguma, de Santo Agostinho. Ele entende que em Agostinho há um primeiro momento, no qual o mal simplesmente não existe. Por essa razão o bispo de Hipona combatia ferozmente aquela gnoses que interpretava a realidade do mal como entidade física, que vai das potências cósmicas ao ser humano, desqualificando-o, portanto, de sua responsabilidade frente a seus atos.¹³ Em

¹¹ Cf. H. U. Von Balthasar. *El problema de dios en el hombre actual*. Madrid, Guadarrama, 1966, p. 87.

¹² AGOSTINI, Frei Nilo. *Ética cristã e desafios atuais*. Petrópolis, Vozes, 2002, p. 119-120.

¹³ Sobre o gnosticismo, consultar a definição de José Ferrater Mora, em: Gnosticismo. In: *Dicionário de filosofia*, v. 2. Madrid, Alianza Editorial, 1990, cols. 1356-1357; ver também a exposição e as refutações que Irineu faz das teorias gnósticas, em: *Irineu de Lião*. Livro II. São Paulo, Paulus, 1995. Também muito importantes são as reflexões de Juan Antonio Estrada acerca do mal e seu impacto no pensamento de Santo Agostinho, em: *A impossível teodicéia. A crise da fé em Deus e o problema do mal*. Paulinas, São Paulo, 2004, p. 142 et. seq. Se por um lado, Ricoeur está correto em destacar Kant como o ápice do pensamento filosófico na trilha da visão ética do mundo; por outro, Juan A. Estrada acertou em cheio ao localizar o apogeu da teodicéia teológica,

controvérsia contra Pelágio e Manes, acentua a radicalidade da relação entre mal e liberdade, até chegar a fazer da liberdade à possibilidade originária do mal. Assim, para Ricoeur, Agostinho tece uma visão exclusivamente ética do mal, na qual o homem é o único responsável; e este é um modo trágico de encarar esta problemática¹⁴.

É precisamente esse modelo de interpretar a relação do mal no mundo que, segundo Ricoeur, dominou a esmagadora mentalidade do pensamento intelectual aqui no acidente. E Immanuel Kant é, por assim dizer, o ápice dessa corrente, com algumas sofisticacões, é claro, e tal vantagem se dá em função da liberdade com que ultrapassa a cosmovisão platônica, podendo estabelecer uma relação coerente entre natureza e vontade, expressa pela sua própria visão da consciência prática¹⁵. Todavia, se, por um lado, Kant é coerente na distinção entre natureza e vontade, por outro lado ele conclui num formalismo no qual a liberdade é o poder de separação, de perturbação da ordem. Com isto, do ponto de vista da moral, se toma como ponto de partida uma malfadada eleição, pela qual a sensibilidade é transtornada pelas paixões, embora não seja em si mesma uma coisa má, mas que, todavia, dentro de um processo maior, produz como resultado, principalmente no que tange a relação entre lei e sensibilidade, uma supervalorização da lei, em detrimento da sensibilidade, a qual é interpretada como um aspecto da natureza já decaída do homem¹⁶.

na teoria da satisfação desenvolvida por Santo Anselmo de Cantuária; até porque, é com base nas suas idéias de ofensa e satisfação infinitas, que o pensamento teológico no ocidente construiu sua cristologia com uma visão antropológica bastante distorcida, base sobre a qual a sociedade hodierna olha com muita suspeita a relação do homem com *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*. Tema este que até serviu de título à obra de François Varone, impressa em São Paulo, pela Editora Santuário, no ano de 2001. Sobre a teoria da satisfação, consultar de Santo Anselmo, *Por qué Dios se hizo hombre*. In: *Obras Completas de San Anselmo*. t. 1. Madrid, BAC, 1952.

¹⁴ Ricoeur não parece ter levado em conta aqui a distinção tomista entre ato humano e atos do homem, na qual está contida a distinção entre o que seja voluntário e o que seja involuntário. Cf. S. Tomás de Aquino: *Summa Theologica* I.II. qq 6-21. “Se dice acto humano no cualquier acto realizado por el hombre o en nel hombre, porque em algunos actos los hombres obran como las plantas o los brutos, sino un acto proprio del hombre. Ahora bien, el hombre, respecto de las demás cosas, tiene esto de proprio, ser dueño de su propio acto; por coseguiente, cualquier acto del que el hombre es dueño, es propiamente un acto humano” (Questio Disputate de Virtubitus q. 1, a. 4).

¹⁵ Sobre a temática do mal em I. Kant, nos remetemos a sua obra: *Ensaio sobre o mal radical*; já sobre a consciência prática, temos em vista os conceitos forjados pelo próprio filósofo de Königsberg nas respectivas obras: *Metafísica dos costumes*. Lisboa, Ed. 70, 1986; e, em: *A crítica da razão prática*. Lisboa, Ed. 70, 1970.

¹⁶ Cf. P. Ricoeur, “Hermeneutique des symboles et réflexion philosophique II”, in: *Archivo de filosofia*, nº 32, 1962. Reproduzido em: *Le conflit des interprétations. Essai d’hermeneutique*. Paris, Seuil, 1969 (terceira parte). Do espanhol, *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 40 et. seq. Ver também, *Philosophie de la volonté II. Finitud et*

Ricoeur defende que no caso de autores como Plotino, Espinosa e G. Hegel,¹⁷ esta visão ética do mundo é flagrantemente confrontada com uma nova forma de ver o mundo, isto é, com a visão trágica do mundo, que por seu turno também produz seus inconvenientes, chegando mesmo a dissolver o mal, que conseqüentemente aliena, pelo menos ao nível do pensamento, a experiência do mal. No caso de Plotino, o mal embora não seja produzido pela Providência, é, todavia, por ele articulado, de modo que mesmo o mal, acaba se pondo a serviço do bem, podendo se esperar sempre o triunfo deste, em relação àquele. Em Espinosa, o mal nada mais é do que a ignorância do todo. Já em Hegel, tanto o mal como o bem (reconciliação) são absorvidos no saber absoluto¹⁸.

Do que se segue, é legítimo supor que no ocidente as principais vias de compreensão do que seja o mal na vida do homem, chegaram a uma situação de verdadeiro beco sem saída, ou pelo menos de um labirinto, onde a visão ética do mundo e a visão trágica do mundo, nem de longe fornecem uma explicação razoável da questão em apreço. Assim sendo, esta problemática segue seu curso, sem nenhum oponente que se lhe oponha a verdade, sobre o verdadeiro sentido e necessária integração do evento *mal*, no interior da experiência humana. Em função desses fracassos, Ricoeur propõe uma terceira via, a qual ele supõe seja ela perfeitamente transitável, e não um beco sem saída, como bem ficou salientado nas proposições anteriores. Segundo ele, faz-se necessário volver à dimensão simbólica do ser humano, impingindo sobre esse aspecto um esforço interpretativo, no intuito de sorver a partir de dentro (desse aspecto) o que dele se tem como um dado. Antes de se especular, que como vimos antes, só serviu para provocar o surgimento de uma visão unilateral e empobrecida com o desastroso resultado de uma visão dualista de mundo, ou pelo menos, cindido entre o bem e o mal, é muito mais pertinente se dispor a receber do símbolo, aquilo que de fato ele está disposto a nos dar, como gratuidade; permitindo-o assim, revelar-se a nós, tal como ele o é.

culpabilité: 1. *L'homme faible*. Paris, Aubier, 1960. Do espanhol sob o título: "El hombre lábil", in: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p.91 et. seq.

¹⁷ Para uma melhor compreensão sobre o pensamento numa perspectiva ética desses autores, ver: B. Spinoza in: *L'Étique*. Paris, Gallimard, 1954; G. H. F Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Aubier, 1939 e, R. A Ullmann. *Plotino: um estudo das enéadas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.

¹⁸ Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 51et. seq.

2.3

A dimensão simbólica como contestação da ética

Em si, os mitos possuem diversas facetas; sua linguagem é elástica, muito diferente da linguagem conceitual. E é por privilegiar apenas um de seus aspectos, que a visão ética do mundo e do mal surge, como possibilidade de um caminho interpretativo; refere-se, aqui, à função trágica contida no mito. Entretanto, a própria dimensão trágica do mito contrapõe a visão ética, questionando “a segurança, a certeza de si mesma, a pretensão crítica, até se poderia dizer, a presunção da consciência moral que assumiu todo o peso do mal”¹⁹. Com base nisso, Ricoeur imagina que esta visão ética do mundo, de fato só pode mostrar um homem cortado do ser. Assim, para ele, estudar criteriosamente os símbolos e os mitos²⁰ é, em alguma medida, recuperar o vínculo existente entre homem e ser, sobretudo na questão do mal existente na dimensão simbólica e mitológica da cultura humana. Uma atitude assim, muito longe de assumir a visão trágica, nos permite chegar a um ponto onde, verdadeiramente, “o mal é a aventura do ser”²¹. E dois mitos interessam particularmente este estudo, pela simples razão de colocar em relevo a questão do desprezo com que a dimensão simbólica ficou esquecida na visão ética (que se fez) do mundo. Até porque, “[...] a força do mito, em oposição a sua aparência irracional, está em parecer explicar; e assim parece responder a queixa quando esta se erige em interrogação endereçada aos deuses”.²² Como é de se esperar, ambos pertencentes ao universo bíblico, que é parte integrante da perspectiva desse trabalho, a saber: o mito do pecado original, e da queda²³.

¹⁹ RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 49.

²⁰ A dimensão mítica da cultura humana é, segundo Ricoeur, um lugar privilegiado de se entender as tentativas primevas de se explicar a existência do mal na experiência humana, que a filosofia ocidental tratou coisa de somenos importância, deixando com isso de enriquecer seu discurso. O que a filosofia tem de refinamento e rigor intelectual, os mitos tem de potência comunicativa; e um hiato entre ambas, fez da filosofia um veículo sem estrada, ou mesmo um pé sem chão. Cf. P. Ricoeur, “Le escandale du mal”, in: *Esprit* 140 – 141 (1988) 57 – 63. Em espanhol, “El escandalo del mal”, in: *Revista de filosofia da Universidad Complutense de Madrid*, nº 5, Vol. IV, 1991, p. 193.

²¹ *Ibid.* p. 193.

²² RICOEUR, P. “Le escandale du mal”, in: *Esprit* 140 – 141 (1988) 57 – 63. Do espanhol, “El escandalo del mal”, in: *Revista de filosofia da Universidad Complutense de Madrid*, nº 5, Vol. IV, 1991, p. 193.

²³ Cf. Gn 3.

No mito da queda²⁴, Ricoeur destaca a preponderância da responsabilidade acerca do mal advindo do pecado em face da liberdade humana. Entretanto, em torno da liberdade humana há muitos outros aspectos que, conjuntamente com o símbolo da responsabilidade, nos permite uma visão muito mais alargada da temática do mal. Ele observa também que o relato da queda se dá, no interior do relato da criação em geral, com um acentuado destaque na criação do homem. Diferentemente dos demais mitos, o relato de gênese faz uma significativa separação entre *o primeiro estado* do homem recém criado *e sua condição após* sua malfadada opção na liberdade. Tal é a condição de agonia do gênero humano, que o relato do Gênesis vem propor uma explicação possível, daquilo que teria acontecido nos primórdios da humanidade. Entretanto, Ricoeur observa que “a inocência é mais antiga que o pecado”;²⁵ não obstante o mito insistir em por sob discussão a condição do homem criado, diferentemente do homem histórico que conhecemos hoje.

Também a serpente assume um lugar de destaque no evento da entrada do mal no mundo. Ela é apresentada como parte da criação, mas sua tentativa de persuasão demonstra que, pelo menos no homem, a tentação é uma coisa extrínseca a ele, isto é, trata-se de algo advindo do mundo exterior para, uma vez consentida, passar a fazer parte de seu mundo de experimentação. Assim, pecar não é em nenhum grau, parte constitutiva da criação humana, mas uma possibilidade por ela ensejada, no pacote do exercício de sua liberdade. Então, aquele que nos criou, de modo algum teme a direção que daremos às nossas escolhas, mas as respeita, incorrendo no risco de receber um antipático não, frente as suas interpelações amorosas. Aqui está o gesto mais sublime da gratuidade de um amor que respeita o ser criado, na dimensão mais profunda de suas decisões. A serpente é, por assim dizer, o símbolo da exterioridade do pecado²⁶ contra o estado primevo da criação, e disso não se pode abrir mão, muito menos relegar ao esquecimento a mensagem que por ela é veiculada, a saber, que o pecado não é parte da natureza da criação adâmica, embora esteja presente na experiência

²⁴ Cf. P. Ricoeur, “La simbólica del mal”, in: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 383 et. seq.

²⁵ RICOEUR, P. “La simbólica del mal”, in: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurs, 1982, p. 400.

²⁶ Cf. Id., “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II”, in: *Archivio di filosofia*. 31 (1961), nº 1-2. Reproduzido em: *Le conflit des interprétations. Essai d’hermeneutique*. Paris,

humana, desde onde nossa história pode ser mapeável. Entrementes, é significativo a presença da serpente como articulador da desordem produzida pela concessão humana, pois sugere, sem rodeios, que o mal seja uma realidade anterior à ação humana, e que, portanto esteve à disposição da criatura, como um dado real e possível de ser manipulado. É verdade que a serpente, como um ente criado, oculta o mal na sua condição de absoluto, e aqui está a incapacidade de se tratar com algo desse quilate, em virtude da limitação humana que experimentamos; e, neste sentido, o mal assim interpretado, cai no horizonte do grande mistério que é a existência humana, e nossa frágil tentativa de compreendê-lo exauridamente. Por outro lado, a utilização da serpente demonstra a realidade e o impacto na vida concreta dos homens, disso que chamamos mal. Assim, “a serpente simboliza algo do homem e algo do mundo, um aspecto do microcosmos e um aspecto do macrocosmos: o caos em nós, entre nós e fora de nós”²⁷.

Se for verdade que o mal enquanto absoluto é algo totalmente incompreensível, não obstante, também é verdade que dele se pode, seguramente, saber alguma coisa; sobretudo na sua manifestação no interior da experiência humana, ou seja, na sua dimensão de mal localizável. E este é o sentido, a razão e o valor do relato etiológico de Gênesis 3. Portanto, é sem dúvida alguma muito significativo que o hagiógrafo tenha posto a figura da serpente, como representação anterior; e, portanto, fora da ação humana. Isto, todavia, nos leva a uma outra conclusão, a de que o mal existe, apesar da maldade humana; de modo que, não é em nenhum momento um ato daninho do ser humano, que por mera infelicidade o tenha trazido a lume, como realidade para a experiência prática da vida humana.

Portanto,

“O mal [...] é aquilo contra o que lutamos; neste sentido, não temos mais relação com ele que esta relação de “contra”. O mal é o que é e não deveria ser, mas do que não podemos dizer porque é. É o não dever ser. E diria ainda isto: o mal é a categoria do *a pesar de* [...] Este é precisamente o risco da fé: *crer a pesar de*

Seuil, 1969 (terceira parte). Do espanhol: *Introdução a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 34; 47 e 48.

²⁷ RICOEUR, P., op. Cit., p. 408.

[...]; e encontro em Tillich, teólogo protestante a quem admiro muito, o reconhecimento expresso desta categoria do “*a pesar de[...]*”²⁸

A figura da serpente, então, serve como um espelho que desloca a anterioridade do mal, para um tempo anterior ao primeiro estado do homem; e, que também põe em questão a consciência moral, no que tange sua confiança e presunção, de que é a partir de si mesma, e ao amparo de sua própria competência, que a inteira responsabilidade do mal recai. A moral do relato, segundo Ricoeur, é que uma interpretação da simbólica do mal que parte do ponto de vista unicamente antropocentrista, desconsiderando todos os demais eventos envolvidos no supracitado relato, além de empobrecer sua mensagem, de fato só pode conduzir aquele que assim procede, a uma visão ética do mal e do mundo; que ao filósofo, parece uma atitude reducionista e de má aplicação, que embota a capacidade humana de desenvolver uma cosmovisão mais abrangente, de encarar o mundo na sua realidade concreta.

Já sobre o mito do pecado original, Ricoeur advoga a idéia de que ele surge com o fito de desmascarar outros mitos, que dispõem a maldade como uma realidade totalmente alheia à consciência moral do homem; ou, às ações advindas disso, como pensavam aqueles que atribuíam aos ancestrais do homem, a inteira responsabilidade da existência do mal no mundo; pelo simples fato de terem feito algum tipo de opção errada, elegendo o caminho tortuoso, em detrimento do caminho bom; fazendo-se merecedores de serem responsabilizados juridicamente por uma culpa ancestral que por herança, passou a todos os demais viventes; dos quais, somos nós, a raça humana, seus descendentes diretos. Assim pensavam os gnósticos, e a resposta produzida pela corrente daqueles que defendem uma visão ética do mal e do mundo, também não foge muito dos pressupostos dos próprios gnósticos.²⁹

²⁸RICOEUR, P. “El escándalo del mal”, in: *Revista de Filosofía*, vol. IV n. 5, 1991, Editorial Complutense Madrid, p. 196. A referência a Paul Tillich se dá, sobretudo, ao valor de sua obra: Teologia Sistemática. Esta obra foi publicada aqui no Brasil pela editora Sinodal, em São Leopoldo, no ano de 2000, perfazendo uma compilação dos três volumes correspondentes ao conjunto original do trabalho sistemático de Paul Tillich, que trata das questões básicas: do ser, da existência e da vida.

²⁹ Cf. P. Rigby, “Crítica a la interpretación de Paul Ricoeur sobre la doctrina agostiniana del pecado original”, in: *Augustinus*, v. 31, 1986, p. 245–252. Aqui Rigby admite que de fato há em Agostinho um pressuposto de visão do mal concernente ao tema específico do pecado original. Neste aspecto, a escolha do homem para o bem está totalmente invadida por uma herança maldita impingida por uma má eleição antecedente, portanto, anterior ao homem em questão; e, por isso,

Assim, pois, o mito do pecado original pretende colocar em relevo a condição do mal como algo independente do ato humano e, neste sentido, mais uma vez a natureza do mal, enquanto absoluto, é posto como uma realidade extrínseca à pessoa humana; existindo de per si, independente da presença da consciência dialogal da criatura adâmica. Aqui se vê a teia da genialidade do hagiógrafo bíblico, que consegue se remeter harmoniosamente, em todos os mitos etiológicos, ao seu pressuposto, de que o mal seja uma realidade com a qual os seres humanos convivem, apesar das escolhas morais que se possa fazer. De qualquer modo, esse mito põe sob discussão a idéia de que a herança do mal original ou na linguagem da teologia, do pecado original, nada mais é do que a condição mesma do homem, enquanto ser contingente. Por isso, diz Ricoeur que o mal é “uma espécie de elemento involuntário no seio mesmo do voluntário, já não frente a ele, senão nele”³⁰.

Semelhantemente ao mito anterior, o mito do chamado pecado original, também questiona a presunção da consciência moral, de tomar sobre si toda responsabilidade para o evento da introdução do mal no mundo da humanidade; o que, por conseguinte, desautoriza qualquer tentativa, por mais genial que seja, de tomar tal mito, como base de sustentabilidade para uma visão ética do mundo e do próprio mal; pois isto seria um contra-senso e o nascedouro de uma falácia de conseqüências desastrosas, como é a visão ética do mundo e do mal, segundo Ricoeur.

Porquanto,

“[...] ele (Ricoeur) toma emprestado de Mircea Eliade a hipótese de que o mito é um relato das origens e que, como tal, assume uma função de instauração. O mito sempre fala de um evento fundador do mundo, das coisas e do homem, e que teve lugar num tempo primordial anterior a história. Os acontecimentos fundadores não pertencem à cadeia de acontecimentos normais que ocorrem dentro do tempo histórico.”³¹

segundo ele, subjaz à doutrina agostiniana do pecado original, o que no dizer de Ricoeur, seria uma visão ética do mal. Para mais aprofundamento nesta questão em Agostinho, ver: “Sobre diversas questões a Simpliciano”, in: *Obras de Santo Agostinho*. Madrid, B.A.C., 1973. Também do mesmo autor, *A doutrina Cristã*. São Paulo, Paulinas, 1991. E, *O Livre-Arbitrio*. São Paulo, Paulinas, 1995.

³⁰ RICOEUR, P. *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 46.

³¹ KERBS, Raúl. “El enfoque multimetodológico del mito em Paul Ricoeur. Una interpretación a partir de la fórmula ‘kantismo pos-hegelianismo’”, in: *Revista de Filosofia*, v. XIII, n. 24, 2000, p. 110. Servicio de publicaciones, Universidad Complutense, Madrid. Segundo Mircea Eliade, a tentativa de definir mito é a seguinte, “o mito é uma realidade cultural extremamente complexa,

Não obstante o referido mito desdizer a imputação jurídica da responsabilidade radical do mal, no episódio da queda adâmica, ainda assim, o pensamento ocidental continuou insistindo nesse tipo de mentalidade descabida, e tal se pode dizer da filosofia, quanto da própria teologia (de alguns), que segue uma estrutura paradigmática já ultrapassada, e há muito debelada pelo próprio clamor da realidade simbólica, que esse mito bíblico insiste genialmente em desmistificar. E, dizer o mito que desmistifica, não implica necessariamente em cair na contradição, que se pretende evitar; ao contrário, neste caso a função do mito em apreço é desmistificar a idéia falsa, remitificando-a com a verdadeira, de que o mal seja uma realidade anterior ao gênero humano³². De qualquer modo, o mal uso que se fez do mito da criação, em especial do mito da tentação e queda, possui todo um contexto que o levou a isso, como veremos.

2.4 O pensamento metafísico

A partir do que se disse anteriormente, a visão ética do mundo dispõe a realidade do ponto de vista de uma visão dualista, onde a divisão na ordem das coisas é o pondo fundamental na visão de mundo que se tem; e, conseqüentemente, o impacto deste, na visão do homem que se pretende compreender. Assim, o mundo, o homem, os demais seres, etc, tudo é visto e assumido como realidades desintegradas por forças irreconciliáveis, e que, como resultado disso, gerou uma humanidade medíocre, capenga e desumanizada. Necessitada de um ponto de equilíbrio, capaz de fazê-la vencer a desarticulação radical das dimensões, que reunidas compõe o Eu-concreto. Tal é a miséria desse homem, que não só a visão de mundo ficou afetada, mas também a sua própria

que pode ser abordada e interpretada em perspectivas múltiplas e complementares [...] o mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos começos...o mito conta graças aos feitos dos seres sobrenaturais, uma realidade que passou a existir, quer seja uma realidade tetal, o Cosmos, quer apenas um fragmento, uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, é sempre portanto uma narração de uma criação, descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a existir [...]” ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*, Edições70, Lisboa, 1989, p. 12,13.

relação interpessoal com Deus, com seu semelhante, com o mundo da natureza e, pasmem, consigo mesmo.

Pois bem, Ricoeur defende que tal dualismo se deve a um marco de tipo cosmológico, os quais podem ser definidos de dois modos: aquele que se apega a um eterno presente e aquele que se apega às coisas passageiras³³. Ao nível das coisas eternas, corresponde uma harmoniosa ordem, que solicita o nosso mais profundo apego³⁴; já às coisas passageiras, deve-se preterir em benefício da primeira, que segundo Ricoeur corresponde ao “Ele é” de Parmênides³⁵. Assim, nessa ética do eterno presente, os atos humanos não se ajustam a uma determinada ordem; ao contrário disso, ela resulta no descrédito do próprio ato e, conseqüentemente, de todo o ser humano, o qual passa a ver-se totalmente submetido ao mal; de modo que, esse próprio sujeito do ato experimenta, ainda que involuntariamente, uma divisão interna, entre vontades e realizações, indo em direções totalmente opostas. Mediante esse impasse, o indivíduo é levado a imaginar a possibilidade da existência de um presente paralelo, ao eterno presente descrito anteriormente.

2.4.1 A base da ética ocidental

Essa metafísica cosmológica impacta profundamente a visão do tempo e da própria liberdade, pois, segundo ela, o tempo da salvação é o eterno presente, sem que o passado e o futuro tenha, necessariamente, que ser levado em conta. Trata-se, portanto, de uma concepção que compartimentalisa o tempo, de um

³² Cf. Paul Ricoeur, *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 46.

³³ Cf. Id., “La liberté selon l’esperance” in: *Le conflit des interprétations. Essai d’hermeneutique*. Paris, Seuil, 1969. *Do espanhol: Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 147.

³⁴ Aqui podemos citar o gnosticismo e mais especialmente o estoicismo com seu moralismo exacerbado, recuperado pelo cristianismo incipiente, sobretudo na questão da sexualidade humana, que muito mal fez ao pensamento teológico ocidental, produzindo assim uma história da sexualidade no interior da cristandade, e ainda hoje, que dá medo até de pensar. Cf. L. Janssens, *Mariage et fécondité. De “Casti Connubii” à “Gaudium et Spes”*. Paris, Gembloux Duculot, 1967, p. 13 – 74. Ver também, E. López Azpitarte, *Sexualidad y matrimonio hoy*. Santander, 1977; e, G. Fraile, *História de la filosofía*. Vol. I. Madrid, B.A.C., 1965, p. 600 et. seq.

modo muito reducionista, onde as ações do indivíduo tem que ver na proximidade do tempo, com a ordem do eterno. E sobre a ética do eterno presente, diz Ricoeur: “Essa só se mantém por uma contínua contradição entre, de um lado, um desprendimento, um arrebatamento às coisas passageiras, uma distância e um exílio no eterno; do outro, um consentimento sem reserva à ordem do todo”.³⁶

Assim, a tão sonhada liberdade humana, só pode ser possível na estrita observação da ordem, a qual, independente da ação humana, permanece inalterável; pois, nesse campo assim organizado, a reação em termos do que seja o melhor ou o pior, vem, justamente, à proporção do ato praticado pelo indivíduo. Se o ato praticado estiver em conformidade com a ordem estabelecida, bom. Mas, se por algum motivo não coincidir com ela, tanto pior será para aquele que o tiver praticado; porque, numa realidade assim concebida, a relação entre efeito e causa é uma espécie de imperativo, tendo-se em vista que nela tudo está devidamente organizado, não sobrando espaço para nada, que de novidade não seja submetida a essa avaliação moral.

Sobre a hierarquia da ordem, tanto à vontade como a eleição, devem se conformar a ela. No tomismo, segundo Ricoeur, a vontade é explicada como um aspecto do desejo, em função de um fim, que define sua perfeição, e que não expressa de modo algum um bem de ordem particular. Em função deste imperativo, é que se dá a hierarquia dos apetites pelos quais o indivíduo deve se ver obrigado em suas eleições.³⁷

Entretanto, na vida prática não percebemos toda essa conformação, o que constatamos é um princípio de indeterminação da vontade, ou pelo menos das causas que geram essa vontade. Não obstante, vejamos mais algumas considerações que Ricoeur faz a respeito do tema em São Tomás de Aquino.

Dizer que a racionalidade distinga a vontade enquanto apetite é emprestar a ela uma abrangência que nenhum bem particular pode preencher. Impinge-se, assim, um estigma à vontade, de modo que ela parece estar sempre aberta ao bem geral. Entretanto, é difícil encontrar este estigma no momento de escolha, pois

³⁵ Paul Ricoeur é uma pessoa que tem uma visão da realidade de um modo muito mais abrangente, e por isso ele foge desses modelos que desintegra a harmonia das coisas existentes; op. Cit., p. 147.

³⁶ RICOEUR, P. *O conflito das interpretações. Ensaios de Hermenêutica*. Rio de Janeiro, Imago, 1978, p. 340.

como saber exatamente o ponto que separa a vontade geral, da vontade particular? A fim de fundamentar a direção exata para onde deverá inclinar uma possível resposta, recorre-se à figura de Deus, como objeto da plenitude da vontade. Assim, Deus é tomado, intuitivamente, como o garante da vontade perfeitíssima. Entretanto, ainda assim Ricoeur pensa ser difícil, estabelecer um marco legítimo que consiga dar conta de separar a eleição das coisas particulares, e aquele objeto adequado à vontade divina. Esta escolha faz com que o bem geral corra o risco de ser nada menos do que uma vontade particular mascarada. Ricoeur, com isso, não está depreciando a figura de Deus; ao contrário, ele prefere pensá-lo num contexto distante desse marco motivado pelo tema da vontade no interior de uma cosmologia de hierarquia muito moralista, coercitiva e juridicizada.³⁸

Para ele, a inclusão de Deus na metafísica cosmológica é um dado alcançado não a partir do sujeito, isto é, não é necessariamente na dimensão do homem, como um ser de diálogo-resposta, que o evento Deus aparece como o seu primeiro interlocutor. Isto porque, nessa concepção, Deus é atingido pela mera especulação intelectual, fruto das incansáveis deduções racionais, que, tendo sido uma vez descoberto, torna-se o ponto fundante de tudo o que de bom existe³⁹.

³⁷ Cf. id., *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 180 et. seq.

³⁸ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 180 - 183. Sobre sua posição a cerca da pessoa de Deus, cf. P. Ricoeur, Préface à: *Le désir de Dieu*. Paris, Aubier, 1966. Esse texto é reproduzido em: *Lectures 2. Les contrées des philosophes*. Paris, Sueil, 1992, p. 253 – 262.

³⁹ No processo de Revelação, Deus é a um só tempo sujeito e objeto: Ele é o que revela e é o objeto revelado. Esta revelação compreende a estrutura conceptual do agiógrafo, ou seja, o modo como cada um era capaz de entender e expressar sua fé. A Bíblia apresenta fundamentalmente os eventos da história numa perspectiva específica de sentido, isto é, na direção da história da salvação. É nesse sentido que se pode dizer, por exemplo, que o relato do êxodo não pode ser visto como uma mera fuga do Egito, mas uma liberação do poder escravizador daquele império. Entretanto, não é mérito humano o ter descoberto Deus, nos diversos eventos da história; ao contrário, é Ele quem se auto-revela, provocando nesse mesmo homem uma reação dialógica. Então, temos dois extremos a considerar, num está Deus, aquele que age, que dá sentido; do outro, está o homem, interpelado, chamado a reagir, a acolher na fé esse sentido último. A palavra escrita é o testemunho profético ou apostólico (tem-se em mente aqui, o Antigo e o Novo Testamento), dos feitos de Deus na história. Mas, este testemunho não se encontra apenas no punho do escritor bíblico, vai mais além, porque Deus se revela na natureza e na criação, como está escrito: “Porque as suas coisas invisíveis, desde a criação do mundo, tanto o seu eterno poder, como a sua divindade, se entendem, e claramente se vêem pelas coisas criadas, para que eles fiquem inexcusáveis” (Rm. 1.20). Assim, podemos dizer que se trata mesmo de uma Revelação e não de um mero descobrimento; é Deus quem se deixa conhecer, e não o homem que ao acaso O tenha descoberto na natureza, ou na história³⁹. Hebreus vai completar isto, dizendo que a auto-revelação de Deus nos veio “muitas vezes” e “de muitas maneiras” e que por fim e definitivamente “pelo Filho” —Jesus Cristo— “A quem constituiu herdeiro de tudo, por quem fez também o mundo” (Hb 1,1e2). Ver também A. T. Queiruga in: *Fim do cristianismo pré-moderno*. São Paulo, Paulus, 2003, p. 16.

Ricoeur rechaça esse tipo de “deus” metafísico, tachando tal pretensão de um mero “projeto demente”.⁴⁰ Ele desmascara a intenção que subjaz a esse projeto, ao demonstrar que o deus moral é uma vocação desta cosmologia, que tem na visão ética do mundo e do mal, a necessidade imperativa de um deus-garante. Nitidamente nosso filósofo se afasta da concepção daquele Deus do tipo aristotélico, para se aproximar daquele Deus veterotestamentário, que caminha com o povo. Com um deus do tipo ordenador, autor de leis, juiz severo, vingador, etc, não se pode admirar que a única possibilidade de relação com ele seja por meio de uma “religião jurídica.”⁴¹ A este Deus metafísico, juiz, vingador, anulador da pessoa humana, é que, segundo Ricoeur, oportunizou o surgimento do ateísmo no mundo.⁴²

2.4.2 A abrangência desse modelo ético

Este modelo ético traz no seu bojo uma enorme dificuldade para a dimensão da subjetividade humana, em suas perspectivas e esperanças, além de colocar a questão do mal numa dimensão tal que afeta a própria visão que o indivíduo passa a ter de si mesmo, bem como sua parcela de responsabilidade frente a ele.

Sem dúvida alguma, a dificuldade principal implicada nessa metafísica, que defende uma visão ética do mundo, segundo Ricoeur, recai sobre sua tentativa de explicar a dimensão da liberdade humana. Ora, se nessa corrente o objetivo é defender a liberdade humana como o ponto fundamental da responsabilidade do surgimento do mal no mundo, como então sustentar a tese de que esse mesmo homem, não possui uma originalidade autêntica no momento de tomar suas próprias decisões? Diante desse quadro, o homem sofre uma perda considerável de sua humanidade, tendo em vista que seus atos, que deveriam se adequar a determinadas motivações, previamente estabelecidas, geralmente destoam de tal perspectiva, em função de outras razões consideradas de menor valor, na

⁴⁰ RICOEUR, P. *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 18 e 45.

⁴¹ *Ibid.*, p. 207.

hierarquia dos eventos. Além do mais, fica difícil falar na voluntariedade do ato humano tendo-se que admitir que este suposto sujeito da liberdade precisa necessariamente se submeter a uma determinação que lhe é exterior.⁴³

Um outro aspecto diminuído nessa visão ética de mundo, segundo Ricoeur, é o modo como se trata da questão das paixões no ser humano⁴⁴. Partindo do princípio de que a realidade está dividida entre bem e mal, corpo e alma, razão e sensibilidade, etc, as paixões humanas então têm diante de si a árdua tarefa de visando um bem maior, escapar às investidas daquilo que nesse grande processo hierárquico, seria o mal. Assim, as paixões se exercitam avaliando a proporcionalidade entre o bem do qual necessita se aproximar e o mal do qual precisa se afastar, mantendo sempre diante de si a relação entre o custo empregado, a capacidade de realizar o intencionado, a debilidade de sua força e a dignidade alcançada pela paixão, se positiva, se negativa⁴⁵. A partir dessa perspectiva, Ricoeur recorre a um fator que de algum modo ajuda a pensar um *eu* diferente de um mecanismo natural e diferente também das demais pessoas que servem de intermediários entre os bens sensíveis e os bens espirituais. Isto o leva a perceber que, naquele modelo da visão ética do mundo, as paixões não são vistas no âmbito próprio onde elas devem realmente estar, ou seja, naquele que a suscita, por ser o contexto de sua própria intersubjetividade. O problema começa na falta de distinção daquilo que seja o bem, isto é, entre coisas e pessoas. O impacto disso, na visão da sexualidade humana, expressa o modo como esta, que deveria ser um encontro de subjetividades abertas à realização do outro, numa dinâmica de cumplicidade recíproca e conseqüente enriquecimento mútuo, amputado como ficou nesse modelo ético de rígida hierarquia, à sexualidade humana somente restou a satisfação de um impulso de ordem orgânica, visando um fim meramente instrumental, de procriação e alívio de uma necessidade meramente fisiológica. E, por isso, deixou-se de considerar outros aspectos, como a riqueza que um encontro homem-mulher poderia proporcionar a própria comunidade dos homens, e a conseqüente humanização de uma cultura de integração dos diferentes gêneros

⁴² Ibid., p. 183 passim.

⁴³ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 182.

⁴⁴ Cf. id., *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, pp. 18 e 45.

⁴⁵ Cf. Ibid., p. 68.

- masculino e feminino - num universo mais harmonioso e menos insalubre, portanto, melhor para todos.⁴⁶

O que está na base dessa dificuldade de encarar o outro como parceiro, e não como mero instrumento, é o que Ricoeur descreve como “o fenômeno da consciência culpável”.⁴⁷ Segundo ele, este é o duro dilema enfrentado pela consciência, ao descobrir que o resultado de suas ações pode seguir caminhos diferentes; e, que por força dessa tomada de ciência, a consciência se descobre como realidade no mundo, podendo optar, chegando, com isso, à descoberta de sua própria liberdade. À primeira vista, essa descoberta aponta na direção de que é ela a medida de si mesma, portanto, o verdadeiro árbitro de suas ações. Entretanto, num outro instante, a sensibilidade humana percebe a presença do mal em todas as dimensões do ato humano, tanto interno, quanto externo.

Uma consequência direta dessa visão é a subdivisão da lei em múltiplos mandamentos, que, no caso, parece ser a coisa mais sensata a ser feita, e isto parece satisfazer tanto no plano social jurídico, como no interno privado da consciência, que se coloca a mercê de uma parafernália de sanções, diretrizes, normas, mandamentos, leis, etc.

Diante do exposto, o indivíduo se vê obrigado a se submeter a toda essa exigência, como condição para se manter dentro de um padrão razoável de identificação e pertença, a um determinado *status* sócio-cultural, dentro de uma organização hierárquica que supostamente estaria em conformidade à exigência de uma ordem cósmica. Psicologicamente, isso confere a esse indivíduo, uma sensação de segurança e bem estar, primeiro porque ele se sentiria acolhido, segundo porque ele se sentiria engajado nesse processo maior, que é sua relação com o mundo. A questão, é que a essa altura, sua liberdade não ultrapassa a empobrecida condição de possibilidade em cumprir ou não com todo esse aparato jurídico-moral de leis, que muito longe de protegê-lo da má ação, o expõe cada

⁴⁶ Para um melhor aprofundamento arrespeito da complexidade em torna à sexualidade humana, sobretudo no horizonte cristão, consultar de Eduardo Lopez Azpitarte, *Sexualidad y matrimonio hoy: Reflexiones para una fundamentación ética*. Sal Terrae, Santander, 1977. Ver também do prof^o A. Garcia Rubio, o capítulo XII do livro: *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo, Paulus, 2001.

⁴⁷ RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté II. Finitud et culpabilité: 2. La symbolique du mal*. Paris, Aubier, 1960. Citado do Espanhol, sub o título “La simbólica del mal”, in: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 299.

vez mais à tentação de não conseguir cumprir, ou mesmo de descumprir tais preceitos, gerando uma angústia estéril.

Para aplacar essa guerra absurda, o indivíduo geralmente desenvolve uma espécie de ritualização escrupulosa do exercício da consciência. Entretanto, essa consciência escrupulosa acaba colocando o eu como algo exterior a si, posto que todas as suas energias serão despejadas na realização de uma razão totalmente externa, que são as muitas leis. Assim, o eu-concreto que deveria servir-se das leis para a realização de seus propósitos, passa a ser absorvido e ultrapassado pelo eu-psicológico, que é construído a partir de uma vintena de forças, leis, preceitos etc, que longe de o libertar, funciona mais como cadeias de uma liberdade agredida. Nessa relação, o sujeito do homem é a lei, enquanto que o correto seria dizer o sujeito da lei é o homem, tal é a condição de alheamento porque passa a experiência humana, no interior desse modelo metafísico, de tipo cosmológico.

Para ilustrar o que acima ficou dito, Ricoeur recorre à história de Israel, mostrando que originalmente a responsabilidade de observar a lei era perante o próprio Deus, mas pela assimilação da liberdade pela consciência da culpabilidade individual, a responsabilidade passou a ser perante si mesmo. A contradição nesse processo degenerativo é tal, que o que antes era exigência, agora é obrigação, porque de fato na concepção da tradição israelítico-judaica, Deus exige, mas nunca obriga; e, aqui está resguardado o princípio da liberdade humana, que é condição para a resposta que ele pode dar ao divino. Por outro lado, a obrigatoriedade que o homem se impõe, fazendo-se de si mesmo um escravo, chega ao extremo de fazer da acusação algo sem, necessariamente, um acusador; e, Ricoeur vai dizer “eis aqui o grau supremo da maldição, [...]”⁴⁸, ou seja, reputar-se por maldito sem haver quem o maldiga, a não ser sua consciência violentada.

Não obstante, um forte sentimento de desrealização toma conta desse infeliz, que por causa de sua debilidade acaba incorrendo nas mesmas proibições que suas muitas leis condenam. Esse indivíduo se descobre, às custas do peso de seu fracasso, um ser desarticulado do mundo e dos outros, réu de sua própria sentença, que na verdade não é sua porque nesse campo ele não tem nada de original, muito menos de seu, a não ser a culpa que o projeta, ou para a

⁴⁸ RICOEUR, P. “La simbólica del mal”, in: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 300.

melancolia, ou para a hipocrisia, na tentativa desesperada de fugir de si mesmo. De qualquer modo, esse tal incorreria no infortúnio de perder-se de si mesmo, deixando de ser homem, para cair no abismo do alheamento.

Nesse estado alienante, o homem ressentido pela incapacidade de cumprir suas leis, sente-se culpado e impedido de ter e compreender o sentido da esperança no seu viver diário. Pois, esse tempo subjetivo, vividos entre dois paralelos, aquele do eterno presente da ordem eterna, e o outro onde se pratica os maus atos, não lhe permitem uma valorização nem do passado, muito menos do futuro. De sorte que não resta nenhum espaço para se ter fé no futuro; e é exatamente aqui que a figura do “deus-quebra-galho” entra, pois é dele que se espera o necessário auxílio, para transpor as vicissitudes desse tempo do mal. Entrementes, sabe-se que a única relação possível com esse Deus moral, castrador dos homens, sanguinário, etc, só se dá numa base jurídica, de modo que o prêmio e o castigo passam a ocupar o centro das atenções e das preocupações desse indivíduo, bem como do culto que a ele é prestado, como se diz no adágio popular: “por livre e espontânea pressão”.⁴⁹

Pelo que se viu até o presente, a própria questão do mal fica muito diminuída nesse modelo de visão ética do mundo. Aquilo que é por natureza um grande tema a ser tratado, nesse modelo, fica reduzido à mera transgressão ou subversão da ordem expressa nas leis⁵⁰. Entrementes, essa atitude de viver adstricto às normas da lei, é também uma expressão do mal, segundo o pensamento ricoeuriano, porque equivale a viver uma justiça que lhe é própria, ficando, portanto, impedido de ter uma experiência autêntica e tenebrosa do mal, que é a de seu aspecto trágico.⁵¹

⁴⁹ RICOEUR, P. “La simbólica del mal”, in: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 300. *Le conflit des interprétations. Essai d’hermeneutique*. Paris, Seuil, 1969 (terceira parte). Do espanhol: *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 100 et seq.

⁵⁰ Cf. id., *Le conflit des interprétations. Essai d’hermeneutique*. Paris, Seuil, 1969 (terceira parte). Do espanhol: *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 181.

⁵¹ Cf. ibid., p. 34, 47, 48. Consultar também a obra do mesmo autor, *Philosophie de la volonté II. Finitud et culpabilité: 2. La symbolique du mal*. Paris, Aubier, 1960. Do espanhol sob o título, “La simbólica del mal”, in: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 43.

2.5

A figura de Jó como imagem desconcertante da ética

É importante notar que o pensamento Ricoeuriano passa pela temática dos símbolos e dos mitos. A propósito, Ricoeur sempre defendeu a filosofia como um campo do saber humano capaz de dialogar e, ao mesmo tempo, mantendo uma fecunda interface com os diversos campos do saber humano. Neste sentido, ele defende que as fontes da filosofia não são necessariamente filosóficas. Aliás, ele vai dizer: “Foi de fato Karl Barth quem primeiro me ensinou que o sujeito não é um mestre centralizador senão, mais bem, um discípulo e um ouvinte de uma linguagem mais ampla que ele mesmo”;⁵² e genialmente arremata: “Quem não tem primeiramente *fontes* não tem depois *autonomia*”.⁵³ Certamente seja por isso que ele se serve da figura bíblica de Jó, para tecer algumas reflexões sobre a necessidade imperiosa de transpassar este modelo de visão ética do mundo e do mal, que muitos prejuízos legou à sociedade ocidental, em especial para a Igreja, que nos últimos tempos tem sofrido duras e severas críticas.

Jó, sem dúvida alguma, é um dos mais desconcertantes personagens da história bíblica de Israel; e sua particularidade consiste exatamente em questionar um dos principais pilares sobre o qual se funda a religiosidade do povo, a chamada lei da retribuição. Segundo esta lei, os atos humanos eram medidos a partir daquilo que eles faziam ou deixavam de fazer, em cumprimento daquilo que requeria a lei divina. Em consequência disso, Yhvh abençoava aqueles que conseguiam observar seus ditames, ou amaldiçoava os réprobos, na medida justa da paga que suas maldades mereciam. Entretanto, surge à questão de Jó, baseado não em especulações daquilo que poderia ter sido o bem ou o mal, mas tendo sob consideração à própria experiência humana, que embora nem sempre “arrumadinha” como uma especulação consegue ser, porque aquele que especula, determina os eventos de modo a obedecer a um fim objetivado; mas, é a experiência humana, ainda que indeterminada, o lugar privilegiado e único onde à vida real acontece pra valer.

⁵² KEARNEY, Richard (org.), “Paul Ricoeur. La creatividad del lenguaje”, in: *La paradoja europea*. Barcelona, Tusquets, 1998, p.246.

⁵³ RICOEUR, Paul. *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo, Loyola, 1996, p. 84.

Naturalmente que o poeta do livro de Jó,⁵⁴ constrói sua peça literária, exprimindo a estrutura mental dos homens israelitas, compreendido no arco de um tempo muito remoto, no qual a doutrina da retribuição não só tinha sentido, como também estava na ordem do dia. Esta é, pois, a razão de seus amigos endurecerem contra ele, seus respectivos discursos, sustentando a tese de que os males por ele experimentado, só estavam acontecendo em função da gravidade dos pecados que ele praticara. Ao que tudo indica, esta seria a conclusão normal a que chegaria qualquer indivíduo pertencente àquele tempo e formado naquela cultura. Entrementes, Jó permanece convicto de sua condição perante Deus, e por isso sustenta obstinadamente sua inocência, apelando mesmo para um tribunal infinitamente superior e mais competente do que aquele que estava enfrentando diante de seus amigos-acusadores, para, por fim, dirimir as muitas dúvidas, dores, e perplexidades que pairavam sobre a questão do mal, que se abatera sobre sua frágil existência.

“O conceito de mal, que empregaremos a seguir, é mais estreito que o de sofrimento; nem todos os sofrimentos derivam do mal, sobretudo do mal como culpa moral. Esta experiência é articulada no início da sociedade antiga da Europa de uma maneira quase clássica na *Antígona* de Sófocles e no livro de Jó.”⁵⁵

Esta assertiva de Willi Oelmüller é muito significativa, sobretudo no que respeita a atitude de Jó quando abandona as duríssimas acusações de seus amigos, e apresenta diante de Deus mesmo, os motivos de suas queixas. Com isso, o anônimo escritor do livro, apresenta um Jó insatisfeito com a mentalidade daqueles homens de seu tempo, em função das flagrantes contradições circunscritas às imagens que se faziam da relação existente entre Deus e os homens, as quais destoavam, em muito, da verdade defendida no plano da relação ideal, com aquilo que se reputava como sendo o justo, e as experiências implicadas na cotidianidade de sua vida agora tornada infeliz. Aqui expomos algumas dessas queixas:

⁵⁴ Sobre o poeta do livro de Jó, consultar a obra de E. Sellin e G. Fohrer, *Introdução ao antigo testamento*, v. 2. São Paulo, Paulinas, 1977, p. 479ss.

⁵⁵ OELMÜLLER, Willi. “Para uma interpretação das atuais experiências do sofrimento e do mal”, in: *Concilium: Revista Internacional de Teologia*. Petrópolis, v.11, fas. 103, 1975, p. 352.

“Que porção teria eu do Deus lá de cima, ou que herança do Todo-Poderoso desde as alturas? Porventura não é a perdição para o perverso, o desastre para os que praticam iniquidade? Ou não vê ele os meus caminhos, e não conta todos os meus passos? Se andei com falsidade, e se o meu pé se precipitou para o engano (pese-me em balanças fiéis, e saberá Deus a minha sinceridade), se os meus passos se desviaram do caminho, e se o meu coração segue os meus olhos, e se às minhas mãos se apegou qualquer coisa, [...]”⁵⁶

Ricoeur defende que esse personagem Jó é um símbolo muito importante no universo mitológico e simbólico do mundo bíblico, porque questiona a validade das respostas apressadas acerca do mal, pondo sob dúvida aquela visão ética do mundo. Para ele, o escritor do poema consegue, com muita criatividade, lançar em dúvida aquele pensamento corrente de que o homem sofra as conseqüências diretas de seus feitos⁵⁷, e tal pressuposto culmina num abalo violento às bases da própria visão ética do mundo e do mal, principalmente a idéia de que o mundo ético e o mundo físico estão intimamente unidos, de modo que, os males produzidos pelo primeiro acaba sendo sofrido no segundo. Assim, a teoria de causa e efeito passa a ser revista à luz das próprias vicissitude experienciadas nas incertezas da vida prática. A união do mundo ético com o mundo físico, segundo Ricoeur, é uma das formas “mais pertinazes de ‘racionalização’ do mal do sofrimento,”⁵⁸ tanto individual quanto no aspecto coletivo. E uma racionalização assim, só tem sentido no interior de uma ideologia que trata com o mundo dos humanos, através de um prisma que filtra todo princípio de incerteza, deixando passar apenas um modelo de mundo ideal, que embora funcione muito bem nas idéias, nada tem a dizer ao mundo real. Essa ordem cosmológica que se pretende como realidade na visão ética do mundo, de nada adianta na hora de explicar a realidade do mal, manifesta no sofrimento humano, principalmente na daquele que pauta sua vida pela responsabilidade na gestão de todas as opções que necessita fazer, agindo com equilíbrio e distinta razoabilidade. Assim, fica patente o fosso intransponível entre a realidade ideal e a realidade concreta. No caso clássico de Jó, a realidade concreta lançou, pela via

⁵⁶ Jó 31, 2 – 7

⁵⁷ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II. Finitud et culpabilité: 2. La symbolique du mal*. Paris, Aubier, 1960. Do espanhol, “La simbólica del mal”, in: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p.195.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 195.

da dúvida, um abalo insustentável nas bases daquele edifício que sustentava a crença na realidade ideal. Lembremo-nos que o que está em jogo aqui é a idéia de que há dois mundos paralelos: o mundo das coisas eternas e o mundo das coisas passageiras, impermanentes. E a isto, se lhe opõe o poema de Jó.

A propósito da mensagem veiculada naquele poema, questionando todas as estruturas da visão ética de mundo e do mal, acaba nos remetendo a um outro universo de múltiplas possibilidades, a começar pela mudança radical na imagem do sujeito, na visão que temos dos outros na perspectiva intersubjetiva da relação Eu-Tu, na visão que passamos a ter em relação ao mundo da natureza, e na visão que passamos a ter em relação a Deus, fundamento de todas as coisas, e sentido último de toda realidade. O sujeito que na visão ética do mundo se vê diminuído enquanto tal, a partir desse instante passa a exigir o direito a tal liberdade, descobrindo, doravante, a possibilidade real de ser senhor de seus próprios atos; podendo, por isso mesmo, agir livre do temor de sofrer algum dano, pelo simples fato de em algum momento ter a infelicidade de cometer um deslize moral contra a ordem cósmica preestabelecida, que se pauta pelo princípio rígido do prêmio e do castigo.

O resultado dessa mudança de perspectiva é que as relações interpessoais tornam-se mais fraternas, mas calorosas e, sobretudo, mais humanas; pois, já não há motivos que justifique o egoísmo defensivo, a relação desconfiada com o outro (como aconteceu no episódio dos amigos de Jó), etc; um mundo novo de possibilidades se descortina diante dessa nova humanidade, que vive e assume as incertezas do aqui e agora, mas na perspectiva da esperança, seguros de que há, verdadeiramente, um outro princípio muito maior que não dispensa o castigo como veículo de coerção, mas disponibiliza a gratuidade do querer-bem, como fundamento da relação a que todos estamos destinados. Por essa razão, o sujeito pode descobrir mais facilmente a dimensão da vida intersubjetiva com seu próprio dinamismo, diferente do mundo e das coisas. Nos atos e nas omissões, já não rege o medo ao castigo, senão o temor de não amar o bastante.⁵⁹

“A possibilidade do ser humano realizar-se está no amor. Aí reside a via de sua realização última. O ser humano só é ele mesmo à medida que vive o amor. Então

⁵⁹ Cf. Paul Ricoeur, *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 92 – 93.

as suas mais diferentes dimensões desdobram-se qual leque aberto, ficam todas embebidas e, despertas, levam o ser humano a ir sempre mais longe, numa fecundidade de vida. O instintivo e o passional abrem-se ao espiritual, não o submergem. A inteligência auxilia no discernimento e abre-se ao contemplativo; eleva seu olhar além do horizonte habitual quer na direção da pessoa amada quer na direção da fonte, o Amor do amor, Deus.”⁶⁰

Assim, o abandono de uma divindade moral e providente (do tipo “quebragallo”), proporciona uma nova forma não só de ver a Deus, como também de se relacionar com Ele. Isto é bom no sentido em que aquele deus metafísico não é morto (porque o que não existe, também não pode morrer), mas é substituído pelo Deus que regula a relação do gênero humano com ele, a partir do princípio da liberdade e do respeito. Portanto, aquela idéia de um deus regulador da ordem moral, cede terreno para um novo e verdadeiro Deus, mais livre e menos interessado no castigo alheio, o qual se coloca à busca justamente daqueles que incorreram no fracasso e se desviaram do caminho bom. A propósito, Jesus acerca de um publicano e pecador asseverou que “o Filho do homem veio buscar e salvar o que se havia perdido.”⁶¹ Esta é sua orientação em direção ao Deus-Amor e, a âncora de toda ética que se pretenda integradora da vida.

Assim, o episódio de Jó aponta na direção de que o homem bom pode muito bem sofrer o mal, sem deixar de ser amado; enquanto o homem mal pode receber o bem, justamente porque é amado; de sorte que, o que conta neste novo modo de ver o mundo, não é mais aquela forma vazia de sentido e estereotipada, de expressar a crença; mas a acolhida na fé, daquilo que se espera na certeza do amor. E aqui se pode dizer então, que a esperança não se reduz à pobre idéia da espera de se receber um bem merecido, em recompensa às boas ações praticadas; muito menos o seu oposto. A esperança é um princípio que faz parte de um universo totalmente diferente, a saber, o da gratuidade. Mas esta é uma temática que será retomada em momento oportuno, ainda nesta reflexão.

⁶⁰ AGOSTINI, Nilo. *Ética cristã e desafios atuais*. Petrópolis, Vozes, 2002, p. 178.

⁶¹ Lc 19,10

2.6 Deus como o garante da lei e da moral

A chamada lei natural é nada mais que uma cristalização da visão ética do mundo, pois se presta a justificar uma ordem nos eventos das coisas, de modo que a vida, em última instância, fica submetida a uma hierarquia reguladora dos processos da força da natureza, principalmente da vida humana, que nesse ambiente se destaca como aquela que mais necessita se subjugar, posto que de sua felicidade, depende este gesto. Como é de costume, para cada lei, há que se ter, no mínimo, um legislador, e seu respectivo garante; além, é claro, que tal personagem goze de capacidade e poder jurídico adequados para fazer dessa lei um imperativo genuinamente válido; do contrário, ficaria sem efeito. A propósito de uma empreitada assim, como já se falou antes, é o Criador a quem se recorre nesta hora, pois de fato quem cria as leis são os homens (por dedução), mas quanto à autoridade, refaz-se sempre que possível, a alguém assim tão competente, que não necessita apelar para mais ninguém além de si mesmo, e neste caso a figura de Deus parece ser a melhor opção. Conseqüentemente, a qualidade de uma lei ou norma está intimamente ligada à capacidade que ela têm de fazer valer suas prescrições, na regulação prática dos atos daqueles indivíduos, que a ela estão remetidos; sem isso, nenhuma lei se sustenta; e nenhum sentido restaria para algo que não fosse assim. É, pois, um absurdo que haja uma lei que não se refere a nenhum grupo existente. Portanto, toda lei existe em função de alguém ou algum grupo social e, conseqüentemente, traz consigo suas respectivas sanções. Muito bem, nesse modelo da “lei natural”, Deus cumpre essa função, e a relação entre a visão ética e a visão jurídica assume proporções de escala cósmica.

Paul Ricoeur não só se limita a pôr em evidência esta correspondência, como também tece reflexões muito sóbrias a respeito do papel que a idéia de lei natural tem ocupado, no interior da sociedade humana⁶². Seguindo este itinerário, ele descobre três usos possíveis. Primeiramente ele protesta contra o voluntarismo do estado, isto é, “contra sua pretensão de impor o direito, e de extrair a lei moral do direito positivo”.⁶³ O objetivo visado ali é o de extrair argumentos de uma valoração mais fundamental que a autoridade e seu legislador. Igualmente, seu

⁶² Cf. Paul Ricoeur, “Approches de la personne”, in: *Esprit* n. 160, 1990, p. 88 et. seq.

⁶³ Cf. Paul Ricoeur, “Approches de la personne”, in: *Esprit* n. 160, 1990, p. 88 et. Seq.

protesto se dirige à questão dos costumes, tudo isso na visão da lei natural; de sorte que pode ocorrer o seguinte, que costumes arbitrários, numa determinada cultura, exponha à situação de perigo a própria paz ou mesmo sirva de empecilho à aquisição de novos valores ou outra coisa que se constituiria em benefício para aquela sociedade humana. Um outro ponto observado por ele é que se pretende impingir à ordem humana, a ordem da natureza biológica. Isto seria o total aniquilamento da liberdade humana, porque desconhece o âmbito próprio do sujeito livre e da necessidade que há de, neste mesmo âmbito, reconhecer o direito do outro. Acerca dos dois primeiros pontos criticados, Ricoeur ainda assim os considera válidos, porque são conceitos limites, imbuídos na idéia de lei natural; mas, no caso do terceiro, esta idéia fica dificultada porque tenta localizar a ordem do humano, estritamente na redoma da ordem da natureza biológica. Além do mais, se recorre à regularidade dos processos naturais, o risco implicado em se trabalhar com a idéia de um tempo aberto, ficaria infinitamente reduzidos, e este é o único dispositivo que integra a impermanência disso que chamamos tempo, pois neste sentido não só o presente teria importância, como também o passado e o futuro seriam valorizados, abrindo o horizonte da intersubjetividade humana, para essa dimensão tão cara que é o princípio da esperança.

2.7

A ética do esforço de ser

Pelo que ficou exposto nas linhas anteriores, a visão ética do mundo e do mal foi objeto da crítica aguda de Ricoeur. Agora se pretende levar adiante, nas linhas que se seguirão, os pontos nodais dessa crítica, mas de um modo temático e mais sistematizado, a fim de tornar mais compreensível à perspectiva dessa estrutura e as conseqüências que dela decorrem.

Pelo que se pode depreender das leituras que se faz em Ricoeur, o ponto de partida de seu pensamento ético, passa pelo esforço cartesiano de encontrar uma relação do mundo com o sujeito.⁶⁴ Daí que para esse autor, um aspecto tão

⁶⁴ Cf. R. Descartes, *Discurso sobre o método. Para bem dirigir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. São Paulo, Hemus, 1998, p. 63-77.

importante como é a questão da ética, deve verdadeiramente estar relacionada à pessoa humana, que é e deve ser o ponto de referência de todo pensamento ético. O sujeito, portanto, é o centro ao qual a ética deve estar obrigatoriamente remetida, e isto dismantela aquela pretensão de diluir esse sujeito diante de uma visão cósmica, este é o caso da visão ética do mundo e também da visão trágica da vida, as quais devem ser identificadas e denunciadas como idéias que tomam como ponto de partida um marco estranho ao sujeito, ou que pelo menos lhe presta o desserviço de o esvaziar de seu significado e implicação, no contexto da ética.

Pois bem, a falta confessada é, no pensamento ricoeuriano, uma das experiências que pode ser tomado como ponto de partida para se pensar a ética; pois, é a partir dessa falta que o sujeito humano descobre sua identidade e a reboque disso, sua própria liberdade. O simples, mas, corajoso ato de admitir e confessar a falta cometida, catapulta esse indivíduo para a admissão da idéia de que o ocorrido poderia ter sido diferente, isto é, que o mau ato poderia ter sido um ato bom que, por conseguinte, revelaria uma outra dimensão desse sujeito, a de ser coerente consigo mesmo e de exprimir essa capacidade nas suas opções concretas, estando assim em concordância consigo mesmo. Mas, sem dúvida alguma, a descoberta dessa outra dimensão pela confissão da falta, tem algo de positivo, pois coloca diante do próprio indivíduo a sua condição de miserabilidade, e a necessidade premente de uma libertação desse estado; além de revelar o poder regenerador do eu que está no próprio indivíduo mortificado, pela ignorância de sua anterior perspectiva deletéria. Entretanto, assim como a liberdade humana coxeia entre a concordância do eu, consigo mesmo; e, do eu, contra si mesmo; assim também, está fragilizado esse poder regenerador, o qual por não poder impor-se como fonte exclusiva do ato humano, fica carente de algo além. Por essa razão, a consciência, via de regra, tende a se confundir com aquilo que ela de fato não é, acabando por anular-se enquanto tal, ou seja, a consciência que se dirige a uma determinada coisa, se confunde com a coisa a que se dirigiu anteriormente, travestindo-se numa máscara, daquilo que ela não é efetivamente. Ao acontecer isso, o sujeito implicado renunciou, mesmo não tendo consciência disso, a sua própria humanidade, e para explicar esse eu fora do mim, necessita lançar mão do

expediente das explicações naturalistas e ou cosmológicas, sem se dar conta da insustentabilidade de tais tentativas, e da nulidade na qual está dispendo sua própria condição, enquanto o ser que pensa o mundo.

Esta falta de reconhecimento de si mesmo, enquanto o sujeito da ação, bem como a liberdade a ele facultada tem pelo menos dois modos de ser percebido, do ponto de vista prático, que é o ponto fundamental da auto-perceidade; e, do ponto de vista teórico. Neste último, muitos há, sobretudo na filosofia, que praticamente eliminam a subjetividade humana. O mesmo se vê em algumas correntes da psicologia, as quais localizam a ocupação psicológica como o esforço de adaptação do sujeito ao meio biológica e cultural⁶⁵. Mas é mesmo na vida prática (onde o não reconhecimento do sujeito como o ser da consciência), que essa visão torpe demonstra o peso e a dimensão de seu estrago.⁶⁶

Ricoeur, mediante esse paradoxo, que confunde o sujeito com a coisa, pensa ser necessário estudar detidamente a questão da liberdade humana, juntamente com outros aspectos que melhor situe o poder regenerador da confissão, no interior do pensamento. Assim, ele faz um percurso que vai primeiramente da simbólica até chegar à linguagem. Da linguagem, o itinerário de Ricoeur busca recuperar a consciência de quem verdadeiramente se é, isto é o que pode ser visto nas palavras do próprio.

“Nossa tarefa é, pois, reapropriarmos daqueles recursos da linguagem que tem resistido à contaminação e a destruição. Refazer a linguagem é redescobrir o que somos. O que na experiência se perdeu está com freqüência salvaguardado na linguagem, sedimentado nela como em um depósito de vestígios, como em um tesouro. Que não pode haver nenhum modelo de linguagem pura ou perfeitamente transparente nos recorda Wittgenstein em suas *Investigações filosóficas*, e se houvesse não seria mais que um *vide*, um universalizado vazio. Para redescobrir o sentido, o significado de um texto; temos de ir de novo aos múltiplos estratos em

⁶⁵ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II. Finitud et culpabilité: 1. L'homme faible*. Paris, Aubier, 1960. Do espanhol, “El hombre lábil”, in: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p.116.

⁶⁶ É interessante notar, a propósito dessa abordagem, que embora muitos místicos ocidentais não conseguissem se libertar, pelo menos no plano teórico, daquela estrutura de pensamento dualista, que cindia a vida de um modo irreconciliável; mas, pelo menos no plano prático, eles parecem ter se adiantado à quebra desse paradigma obsoleto e aviltante, ao levar à efeito, no seu viver diário, a beleza daquilo que hoje chamamos de visão integrada da vida, a qual, tudo indica, é a perspectiva do agudíssimo Ricoeur. Para maior aprofundamento, ver de G. A. Bertelli, *Mística e compaixão: a teologia do seguimento de Jesus em Thomas Merton*. Tese doutoral, PUC-Rio, 2005.

que se foi sedimentado a linguagem, a completa pluralidade de suas concreções, nas quais o que se diz pode salvar-se da erosão do esquecimento.”⁶⁷

Da simbólica, ele toma especialmente a simbólica do mal, visto que ela é também confissão da falta, num nível não só pessoal-individual, mas também coletivo-cultural, e isso implica o reconhecimento da presença do mal, a um nível comunitário-social. Nesta mesma perspectiva surge, como que por contraste, o que Ricoeur chamou de “os mitos exemplares da inocência, por uma sorte de reminiscência da pureza,”⁶⁸ nos quais há, segundo ele mesmo, um espaço básico de expressão de um mundo, no qual os atos de um sujeito, em nada se difere dos atos de um autêntico ser humano, visto que nessas expressões mitológicas, o ser humano é contemplado como um ser perfeitamente integrado.

Com o fim de melhor precisar a perspectiva ricoeuriana para o estudo do tema da ética, cabe aqui distinguir o modo de se ver o tema da falta e suas implicações conseqüentes. Via de regra, toda perspectiva ética parte do pressuposto de que os atos se dão em um mundo dualista marcado pela divisão brutal entre bem e mal. Em face dessa demarcação entre os dois reinos, a ética é erguida como uma espécie de saber humano, cuja finalidade precípua é a de fornecer um caminho seguro para os atos humanos se conformarem ao bem do qual todos ansiamos. Entretanto, esse tipo de visão que pressupõe uma realidade já dividida que exige uma ética normativa capaz de definir o que seja o bem e o que seja o mal, além de educar o homem, a saber, tomar as decisões acertadas em relação à eleição de um desses dois caminhos, finalmente acaba por embotar a capacidade do indivíduo, aí implicado, em arriscar meditar mais profundamente a questão da falta; posto que ela mesma, a falta, já está interpretada como uma realidade inerente à própria desarmonia cósmica. Neste sentido, falta não é só o ato praticado pelo homem, que fere o princípio do bem; mas é antes de tudo, a base que sustenta a inclinação do indivíduo, para o próprio mal. Neste sentido, mais uma vez fica solapada a liberdade humana que se vê refém de uma espécie de falta fundamental, que demove o homem de sua condição de inclinado para o

⁶⁷ RICHARD Kearney (org), “Paul Ricoeur. La creatividad del lenguaje”, in: *La paradoja europea*. Barcelona, Tusquets, 1998, p. 247.

⁶⁸ RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 1186.

bem, para sucumbi-lo à condição de inclinado ao mal. Mais uma vez, o homem vira juguete nas mãos portentosas das forças da natureza.

A *Philosophie de la volonté* é, por assim dizer, uma tentativa que Ricoeur encontrou de discutir seriamente as condições que tornam possíveis a falta. Essa obra é composta de dois estudos, quais sejam: uma descrição eidética do voluntário e do involuntário, e a antropologia que pretende dar razão da fragilidade humana, que torna possível a falta. O tema da falta vinculada à ética é desde muito cedo uma ocupação do labor intelectual de Ricoeur, ainda que apareça “entre parêntesis” como ele mesmo disse⁶⁹, ou sem pressupor o salto que se dá com ela⁷⁰, mas a verdade é que ela sempre está presente nos seus escritos, embora de um modo difuso.

Em alguns artigos anteriores, Ricoeur discorre sobre o tema da ética, na perspectiva da falta, os quais foram organizados na obra: **Le conflit des interprétations. Essai d’hermeneutique**. Neles, Ricoeur dá um novo sentido para o tema da falta, isto é, a falta de ser, em sentido ontológico. O sentido novo que mencionamos aqui da falta é, aquele relativo à ética do desejo de ser e do esforço para existir. Esta forma de compreender a falta é que define doravante a orientação que terá a ética, no pensamento desse autor. Entretanto, não se pode isolar esta nova forma de ver a falta, das outras que já se tratou acima, pois ela sozinha não daria conta de esgotar o que realmente significa, em seu sentido mais abrangente; até porque, a falta de ser, também se exprime na própria confissão da mesma, e do ponto de vista da vitalidade, a confissão está na origem mais radical da falta. Assim, justapor as duas perspectivas, não só ajuda a entender melhor o lugar que a falta ocupa no pensamento ricoeriano, como também contribui para aprofundar o que ele entende dessa temática.

Então vejamos, Ricoeur sustém que o tema da ética na filosofia chegou a um dilema: ou falar de uma impossível criação, ou de uma impossível intuição. O que segue daí é o que ele chamou de “a antinomia prática entre a submissão e a rebelião”. Daí que no seguimento de Heidegger ele assinala a necessidade de buscar uma nova forma de aproximação filosófica para abordar os temas, (as quais estão distantes da ética). Esta forma tem que ver com a relação do filósofo com a

⁶⁹ RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l’involontaire*. Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 1186.

⁷⁰ Cf. id., “El hombre lábil”, in: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 158.

palavra, com toda palavra significante, e a necessidade de escutar, como ele mesmo disse, a necessidade de uma “audição” da palavra. Esta atitude é alheia ao que considera a palavra como um meio a disposição do falante, e está compreendida na privacidade daqueles que falam de temas como, liberdade e obediência. Trata-se de uma atitude, na qual o valor central reside na capacidade da escuta, da escuta como uma descoberta de quem percebeu que tem algo a aprender, e para tanto precisa aceder ao sábio silêncio.

A inserção da audição como elemento clarificador da questão ética, é benéfica no sentido de que com isso, Ricoeur vai mais adiante na sua tentativa de explorar essa temática; e, ao mesmo tempo, retoma sua trajetória independente daquela própria da fenomenologia de Heidegger. Com isso, a pergunta que surge é: que tipo de ética se faz possível a partir de uma relação existencial com a palavra. Daí que se busca equacionar o problema ético “en termos que não implicam, pelo menos em princípio, relação alguma com a proibição, e que são todavia neutros com respeito a acusação e a condena”. Isto é que Ricoeur chama de a ética do desejo de ser e do esforço para existir. Para ilustrar, ele recorre a expressões como *connatus* de Espinosa, *eros* de Platão e *desejo* de Freud, visando com isso dirigir o sentido de sua expressão, ao âmbito da existência. Daqui vem sua definição de esforço como “a posição na existência, o poder afirmativo de existir, que implica um tempo indefinido, uma duração que não é outra coisa senão a continuação da existência”. Esta é a posição que possibilita a afirmação mais original do “eu sou”.

Entrementes, em função do modo como esta afirmação ficou alienada, não restou outra coisa senão que seja novamente reconquistada, este algo “que ha deixado de ser meu... do qual estou separado pelo espaço ou o tempo, pela distração ou a ‘diverção’ em virtude de algum esquecimento culpável”.⁷¹

Assim, três conceitos tomam importância aqui: esquecimento, desejo e esforço. Esquecimento no sentido de alguém que já não mais se recorda quem ele é na verdade, e por isso sucumbiu à triste condição de estar perdido de si mesmo; esta é a perdição mais radical que alguém pode experimentar, enquanto ser do

⁷¹ RICOEUR, P. “Hermeneutique des symboles et réflexion philosophique. II”, in: *Archivio di filosofia*, n. 32. Reproduzido em: *Le conflit des interprétations. Essai d'hermeneutique*. Paris, Seuil, 1969. Citado do espanhol, *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 68.

diálogo. Desejo no sentido freudiano, que significa carência de algo que a consciência já reconheceu. Neste caso é carência de ser, mas não no sentido absoluto. E esforço, que no sentido espinosista significa, tenção inerente para identificar-se consigo mesmo, que em Ricoeur *não* significa identificar-se com a substância única. Então, no pensamento ricoeuriano, a ética, num plano mais amplo, “consiste na apropriação progressiva de nosso esforço por ser”.⁷²

Então, segue que o dito acima em nada pretende desqualificar o caráter ético dos conceitos de obrigação ou valor; ao contrário, a pretensão de Ricoeur é propiciar seu verdadeiro dimensionamento a partir daquilo que lhe dá origem. Porque simplesmente tomar a visão ética do mundo ou algo parecido como algo da maior importância, é o que verdadeiramente desencaminhou a filosofia, e com ela uma vintena de outras áreas correlatas do saber humano (e aqui cabe bem a situação da teologia), a esta encruzilhada da qual demoradamente se falou acima.

Como consequência, essa visão acabou por obnubilar a “dialética do ato humano de existir,”⁷³ proporcionando, a quem assim procede, uma consciência ética restrita a somente encarar um mundo cindido entre bem e mal, como se tal fosse a condição absoluta da realidade dada, sem qualquer vislumbre real de articulação possível. A fim de corroborar tal pensamento, apela-se para o mito da harmonia, isto é, pela “mentira por excelência do estágio ético,”⁷⁴ sem nenhuma preocupação de se buscar um liame da idéia com a vida concreta, para cotejar a viabilidade e mesmo a validade de tal percurso ético.

Uma visão assim construída também divide o discurso meramente teórico de sua aplicabilidade prática; um exemplo disso é o formalismo kantiano. Nela, Ricoeur observa que, por força da supervalorização da obrigação, o filósofo de Königsberg é induzido a excluir o desejo da moral, ou pelo menos diminua significativamente seu impacto e com ele a visão de felicidade enquanto princípio material do querer. Assim, a ética da obrigação praticamente exclui o processo da ação, ficando restrita a uma esfera meramente formal.

⁷² RICOEUR, P. “Hermeneutique des symboles et réflexion philosophique. II”, in: *Archivio di filosofia*, n. 32. Reproduzido em: *Le conflit des interprétations. Essai d'hermeneutique*. Paris, Seuil, 1969. Citado do espanhol, *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 195.

⁷³ Id., *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 25.

⁷⁴ Ibid, p. 25

Entretanto, obrigação e valor jamais deveriam ser esvaziados de seus respectivos significados éticos; pois, na perspectiva ética do desejo de ser, a obrigação se apresenta como um “critério do caráter objetivo de nossa vontade boa”,⁷⁵ diz Ricoeur; além do que, o valor é um importante ponto de convergência entre o desejo infinito de ser e “as conseqüências finitas de sua atualização”.⁷⁶ Logo, o que realmente deve pesar na avaliação de qualquer percurso ético é a existência mesma; porque é nela que a vontade é possibilitada, além de ser ela mesma a própria fonte de significação, tanto da obrigação quanto do valor; uma vez sem ela, também não se tem mais nada; é, pois, a existência o *a-priori* de toda e qualquer vontade.⁷⁷

Para Ricoeur, ética e reflexão são grandezas complementares, porque enquanto a ética busca situar o homem no horizonte de seus próprios domínios, isto é, na reapropriação de si mesmo, como o ponto de todas as referências éticas; já a reflexão é “a apropriação de nosso esforço por existir e de nosso desejo de ser a través das obras que dão testemunho deste esforço e deste desejo”.⁷⁸ Nesta trajetória, se pode dizer que reflexão não é mera intuição de si, mas vai além, porque conta com um esforço discursivo propiciado pela própria experiência humana. Além do mais, tal reconhecimento depende não só dos signos objetivos expressos em tal esforço, como também no modo de sua interpretação; e esta é a razão porque signos e métodos interpretativos devem ser levados em conta numa reflexão que se pretende equilibrada, esta é uma condição de tal importância, que dele depende o próprio reconhecimento que aurimos de nós mesmos; e, sem isso, faltaria também o ponto de partida para uma elucubração devidamente fundamentada. A fidelidade que se dispensa aos signos, bem como se munir de

⁷⁵ RICOEUR, Paul, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 25.

⁷⁶ *Ibid.* p. 25.

⁷⁷ Na filosofia de I. Kant, o campo da ética fica muito reduzido, pois segundo ele a ética consiste na compatibilização das liberdades (Cf. I. Kant in: *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa ed. 70, 1986, p, 77), e está restrita ao ser humano; pelo menos é o que deixa transparecer a expressão: “todas as coisas tem utilidade, só o homem tem dignidade por ser livre e racional”, p. 80. Não obstante, o que vemos depois dele é que o conceito de ética está mais alargado do que nunca, por isso fala-se hoje de uma ética da ecologia, uma ética dos animais, uma ética de mercado, e assim por diante. Cf. O. Pegoraro, *Introdução à ética contemporânea*. Rio de Janeiro, Uapê, 2005, p. 65.

⁷⁸ RICOEUR, P. “Hermeneutique des symboles et réflexion philosophique II”, in: *Archivio di filosofia*, n. 32. Reproduzido em: *Le conflit des interprétations. Essai d'hermeneutique*. Paris, Seuil, 1969. Do espanhol: *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 69.

um rigorismo na interpretação do mesmo, resulta naquilo que pode ser chamado de autêntica interpretação, o que por sua natureza se revela como garantia de uma também autêntica libertação nesse processo especulativo, levando o indivíduo a uma real transformação no modo de ver e interpretar o mundo. Esta trajetória pretendida é claro, não aniquila com todos os problemas do grande mistério da existência, mas pelo menos salvaguarda a consciência que no seu esforço e desejo por existir, tenha a capacidade de administrar as aparentes irreconciliaridades do mundo prático, numa síntese mais integrada de se conceber a vida. Ricoeur não é ingênuo a ponto de pensar que haja uma completa convergência nas motivações para o agir humano, não; ao contrário disso, ele toma sempre como ponto de partida a experiência real, ou seja, aquilo que de fato faz parte do viver diário da comunidade humana; e, neste sentido, o inconsciente freudiano⁷⁹ é um dado sumamente importante neste evento do pensamento ético do nosso autor. Estes aspectos nos dirigem para a compreensão de que o conhecimento de si supõe um reconhecimento de si, que fatalmente proporcionaria uma atuação mais livre e desinibida a partir de si mesmo. Assim, a libertação do eu-concreto não está naquela visão vesga de achar que o mundo é fruto de duas realidades contraditórias e imiscuíveis, mas no pensar um mundo perfeitamente relacionável, harmonioso e, por fim, palco fundamental de toda humanização possível.

2.8

A relação da falta em Ricoeur e na teologia

A concepção de falta no cristianismo é errar o alvo. Isto supõe que a vida humana está voltada para um fim. Mas, distante de se pensar que esse fim tolhe inexoravelmente a liberdade humana com vistas à realização irresistível desse projeto, o que se sucede é exatamente o contrário; porquanto a possibilidade de decidir por aceder ou não a essa proposta, é uma realidade cuja inviolabilidade já está resguardada em seu núcleo. Assim, o que é inviolável não é a aceitação

⁷⁹ Sobre as significativas considerações que Ricoeur faz de Freud, consultar sua importante obra: *Freud: uma interpretação de la cultura*. México, Siglo Veinteuno Editores SA, S/D.

irresistível desse projeto, mas a possibilidade de se decidir contra ele. Isto, todavia, não significa que uma decisão contrária ao sentido último do homem não vá deixá-lo em estado de extremada penúria, pois decidir-se por privar-se disso implica em cair em um estado de deplorável existência.

É, pois, essa queda que, na linguagem da fé cristã, se chama pecado. E, na teologia atual o ser humano é interpretado tal como o fizera a tradição bíblica, isto é, o ser humano visto num horizonte de integração. Assim, este homem é lido num universo de pertença a uma comunidade que forja o seu pensar, seu modo de agir, de falar de sentir, de crer, etc; por isso, ele não é só ator, mas também herdeiro de uma história que precede até mesmo sua liberdade enquanto ser que se constrói, até atingir o seu arbítrio propriamente dito. É assim que o ser humano pode ser visto como o ser em situação de não-salvação, “vendido sob o pecado”⁸⁰ como disse Paulo, justo porque está em conexão com uma comunidade de pecadores que remontam aos primórdios da humanidade. Esta dimensão de solidariedade nos atos humanos, é que possibilitam a re-percussão das escolhas de uns sobre as escolhas de outros; e é nesse aspecto que tem sentido dizer que as escolhas do Adão bíblico atinge o resto da humanidade.⁸¹

Mas, daí a dizer que a falta é algo inerente à desarmonia cósmica, como interpretava a visão ética de mundo, com seu dualismo exacerbado, é verdadeiramente construir uma antropologia vesga, embriagada pela incapacidade de dizer algo significativo para uma humanidade que busca um sentido para toda a realidade experimentada. Ao afirmar que essa falta, fruto de uma desarmonia cósmica, não só é o mau ato praticado pelo homem, mas a base que sustenta a inclinação do indivíduo para o mal, declina o gênero humano de qualquer possibilidade para assumir o destino de sua existência na liberdade. Isto não só invalida toda riqueza da bíblia e da tradição eclesial, como também manifesta uma suficiência arrogante na capacidade humana de se ver entregue nas mãos de um destino cruel. Não é sem motivo que a religiosidade humana penetrada por uma ideologia de tipo dualista como essa, invariavelmente se expressa do modo mais bizarro possível. Nela, o Deus-Amor tão belamente manifestado por Jesus Cristo, ficou preterido por um deus do tipo “quebra-galho”, justificadamente resistido por

⁸⁰ Rm 7,14

⁸¹ Para uma boa leitura sobre a condição do pecado, consultar de Maurizio Flick e Zoltan Alszegehy, *Antropología teológica*. Salamanca, Sígueme, 1972, p. 295 et. seq.

Ricoeur; e razão para que sigamos ainda mais perseverantes na confiança-esperança de que nosso destino cabe mesmo à competência de Deus.

Conclusão

Nosso objetivo, neste capítulo, consistiu em verificar a derrocada da visão ética do mundo, face aos desafios impostos pela própria constituição humana que rejeita aceder a tentação de se submeter ao jugo do império de uma idéia que contradiz a orientação mais básica do ser humano, observável na dimensão simbólica e no horizonte mítico. Para tanto, partimos da investigação feita por Ricoeur na sua, *Introdução à simbólica do mal*, acompanhando a crítica ferrenha que ele faz à “ética da obrigação”. Ele advoga, que a visão ética de mundo se realiza ao amparo de uma cosmovisão dualista que gera uma “guerra intestina” na visão de homem, de um modo desarticulado, que impede uma reconciliação moral, e a conseqüente unidade e paz, tão necessárias a vida humana.⁸²

Quanto a influência desse modelo na cultura ocidental, vemos que segundo Paul Ricoeur Santo Agostinho é peça fundamental na divulgação da visão ética do mal cobrindo um espaço que compreende até o pensamento alemão com o genial Immanuel Kant, isto não sem motivo visto que o santo de Hipona pelas suas geniais intuições tocou em questões que ainda hoje serve de base para muitas das nossas ocupações reflexivas.

Em seguida analisamos a proposta ricoeuriana de fugir desse modelo que empobrece a perspectiva humana pelo modo como se orienta entre o bem e o mal, recuperando a análise dos símbolos e mitos, com vistas a entender a contraposição que eles por si mesmos fazem à visão ética que assumiu presunçosamente o mal como produto da consciência moral.⁸³ Segundo ele, os símbolos e os mitos podem nos ajudar a compreender e a recuperar o vínculo existente entre homem e ser, interpretando a realidade do mal como a aventura do ser. Neste particular,

⁸² RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté II. Finitud et culpabilité: 1. L'homme faible*. Paris, Aubier, 1960. Do espanhol, “El hombre lábil”, in: *Finiud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 94.

⁸³ *Ibid.*, p. 49.

recuperou-se aqui o mito de pecado e da queda, com a figura da serpente como representação de que o mal é algo para além das escolhas morais do homem, sendo, portanto, anterior e extrínseco a ele. Do mesmo modo, o pecado original vem de contra a qualquer mito ou ideologia que dispõe a maldade como algo alheio à consciência moral do homem, tendo-se em vista que o mal, enquanto absoluto, é a possibilidade real do arbítrio humano em dar uma resposta – na liberdade – àquela interpelação ulterior. Isto é mostra de um Amor-Liberdade que não diminui a criatura, nem a trata com leviandade, impedindo-a de se realizar consoante suas próprias decisões, ainda que esta represente um atentado contra si mesmo. Trata-se de um verdadeiro amor que liberta, e aqui faz-se referência direta ao Criador.

Então, a desmistificação da idéia falsa sobre o mal é operado pelos mitos que a remitifica com a idéia verdadeira acerca desse mal. Entretanto, a idéia falsa surge de um contexto de fundo metafísico que compreende uma divisão na ordem da realidade criada: entre as coisas eternas, perenes, imutáveis; e as coisas passageiras, temporais mutáveis. Pois bem, a essa hierarquia da ordem deve a vontade e a eleição dos homens se submeter tendo em vista que a moral humana só é perfeita mediante a conformação dos atos do indivíduo a um “deus metafísico”, capturado pelas deduções da razão humana. Esse “deus aristotélico”, no entender de Ricoeur, é totalmente diferente do Deus bíblico, e é fonte de tropeço que desencaminha o homem “vesgo” da modernidade para o ateísmo.⁸⁴

Exatamente contra essa visão ética do mal, a figura de Jó se insurge como uma contestação desconcertante que sepulta aquela concepção do deus regulador da ordem moral que trata o homem na base da retribuição e da vingança, manifestando o novo rosto do Deus verdadeiramente bíblico que desinteressado no castigo alheio e “na morte do ímpio”, busca “salvar o que se havia perdido”,⁸⁵ conforme a palavra do próprio Cristo.

Ricoeur, concordando com esta perspectiva defende que, de fato, a pessoa humana deve ser o centro de referência de todo pensamento ético, uma vez que a ética é criada em função dele e não ele em função da ética. Assim, partindo da discussão da falta como temática da ética, ele afinado à filiação de Heidegger no

⁸⁴ RICOEUR, Paul, *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 183 et. seq.

⁸⁵ Lc 19,10

que tange a relação do filósofo com a palavra (com toda palavra significativa), presta-lhe uma “audição”, isto é, uma escuta que busca o real sentido aurido da própria mensagem que se esforça por se fazer entender.

Por fim, traçamos uma análise da falta enquanto temática relativa a ética entre Ricoeur e a teologia. Assim, a falta na concepção cristã consiste em negar uma resposta afirmativa a interpelação última que incondicionalmente toca toda pessoa humana por inteira (afetos, sensibilidade, razão corporeidade, espírito humano, etc), mantendo naturalmente o princípio da liberdade como condição de todo diálogo possível, inclusive com o Deus de Jesus Cristo. Esta falta ou pecado é, todavia, interpretado num horizonte mais alargado, onde o indivíduo é analisado como um ser de solidariedade que tanto pode influenciar os atos de seus semelhantes, e assim fazer com que estes participem de suas orientações éticas, quanto é invariavelmente influenciado por eles, de sorte que há verdadeiramente uma influência recíproca em suas ações. Mas isto não é em hipótese alguma perda de sua liberdade; é apenas o modo humano de exercer tal liberdade, dada e assegurada pelo Criador que com ele interage – sempre! Esta perspectiva encontra eco em Ricoeur, quando também questiona aquele modelo que trata da falta como algo inerente à desarmonia cósmica.

No próximo capítulo, seguiremos com essa análise visando averiguar a questão da libertação da pessoa a partir da esperança, de um modo articulado com a ética, com a angústia, com a negação, etc, buscando o modo próprio de afirmar a vida, de dizer um simpático sim à existência, contra toda ideologia negativa que se insurge como força despotaizadora da liberdade humana. Para tanto, faremos uma breve incursão sobre o tema da imaginação como força para o desejo, na cultura e na sociedade, relacionando, por fim, cristianismo com a esperança.

3

A esperança como fonte de libertação da pessoa

Introdução

No presente capítulo, pretendemos discorrer basicamente sobre a esperança como temática no pensamento ético de Ricoeur e, ao mesmo tempo, articulando sempre com a perspectiva própria do cristianismo. Nessa empreitada será necessário analisar o sentido real dessa palavra e como e em que sentido o simbolismo cristão, sobretudo da escatologia cristã, impacta o itinerário perseguido pelo filósofo.

Será ainda analisado a questão da imaginação nas suas interfaces com a cultura e a sociedade, e o que isto tem a ver com a temática da esperança. Faremos também uma breve incursão acerca da abrangência dessa temática na filosofia, na história e na idéia de progresso, buscando aprofundar nossa compreensão acerca da suspeita ricoeuriana no que respeita aquele tipo de racionalismo consumado da totalidade da história e da objeção de que todo pensamento escatológico seja um mito.

Por fim, será levado em consideração a humanização, e o modo particular como uma pessoa de fé reage às armadilhas próprias das ambigüidades contidas na história; e, que caminho ela toma na busca pela ultrapassagem às barreiras impostas por esses percalços, a fim de se chegar aos termos visados como culminação concreta daquilo para o qual apontava a esperança.

3.1 Ética e esperança

No capítulo precedente discutiu-se a crítica que Ricoeur faz àquele modelo ético que cinde o mundo entre bem e mal, e a relação que essa visão empobrecida impõe sobre o ser humano, arrancando dele sua vitalidade mais fundamental, a de habitar um mundo mais harmônico. Também se discutiu a proposta ricoeuriana acerca da filosofia da reflexão que toma o ser humano no seu contexto vital, fazendo deste a base fundamental para toda a reflexão ética. Falou-se do reconhecimento e confissão da falta, bem como a importância de tal ato na vida do indivíduo, que acaba na descoberta do eu, da liberdade, e por fim na descoberta de si mesmo.

Como se vê, para Ricoeur o que deve embasar a visão que aurimos da vida não deve ser nunca aquela suposta ordem cosmológica que desabilita a pessoa humana de tomar consciência de si mesma, bem como de seu lugar, como o referencial maior que deve submeter a si a contrariedade do mundo, na construção de um sentido ético capaz de abranger toda realidade existente no mundo, dando sentido ao que antes parecia não ter. Assim, a ética segundo nosso autor deve se realizar na estreita coincidência entre o eu dos atos, com o si mesmo que se revela no eu-concreto, dimensão profunda do ser humano. O eu-mesmo é uma tarefa a que cada um tem o direito e a obrigação de construir, isto a partir de suas próprias experiências; um verdadeiro processo de acontecer, onde não se conhece a totalidade daquilo que sou, mas se descobre, pela experiência, aquilo para o qual caminho para ser. Assim, a conquista de si mesmo não é completa na verdade, mas é livre das cadeias de qualquer ordem aniquiladora da potência humana para criar. O esforço de ser e o desejo por existir manifestam, então, seus aspectos mais fundamentais: primeiro, diz respeito ao permanente conhecimento de si mesmo, que é o momento inicial no qual se encontra a pessoa humana; depois, se refere à necessidade sempre constante de reconhecer sua condição de ser limitado e carente de reciclar sua própria identidade pessoal, num gesto recapitulador que valoriza os aportes outrora conquistados e integra as novidades proporcionadas pela experiência.

Apesar de toda essa complexidade por que passa a experiência humana, nada disso desqualifica o encontro real do eu dos atos com o si mesmo subjetivo;

e isto se refaz a um lugar único de possibilidades no qual esse encontro alcança sua plenitude: a esperança.⁸⁶ Esse princípio não é algo destituído de realidade, que povoa apenas o imaginário do vulgo; ao contrário, ele nos possibilita a capacidade para desvendar e compreender o que vem a ser o humano livre de qualquer coerção de uma suposta ordem cosmológica; é ela, pois, que devolve ao humano o sentido da necessidade de se volver para nossos claustros mais interiores, a fim de fornecer alguma explicação mais segura do que significa ser realmente humano, num mundo tão desafiador. É a esperança que nos dinamiza e que enche de expectativa todo o nosso viver; sem isso estaríamos mortos, mesmo na origem de nossa vida, e nada seria construído, nem mesmo a consciência de nós mesmos, muito menos a filosofia, as artes, a poesia, a ciência, a economia, o estado, a teologia, a fé. Ela é um bem que nos desafia e que nos desinstala, nos demove do velho homem (como diria São Paulo em Ef. 4:24), em direção ao novo. É essa inteligência da esperança que coroa de sentido a ética do esforço de ser.

O objetivo das linhas desse novo capítulo é o de apresentar os traços fundamentais da ética desenvolvida por Ricoeur, a partir desse princípio esperança. Primeiramente, serão apresentados os temas básicos que de algum modo possui algum vínculo com o tema da esperança; a seguir, será feita algumas considerações sobre o impacto desse tema na filosofia ocidental, como transcorrem os temas correlatos com este, que agora nos interessa particularmente; por fim, a abordagem se dará no intuito de descortinar a dimensão e abrangência do pensar ético, segundo a inteligência da própria esperança.

⁸⁶ Sobre os diversos aspectos que se pretende com o termo esperança, as obras de Ernst Bloch, chamada: *El principio esperanza*, publicada em Madrid, pela editora Aguilar, em 1979, é uma boa indicação para se cotejar a orientação que faz Ricoeur com este termo. O mesmo se diga de Gabriel Marcel, em: *Homo viator*. Paris, Aubier, 1945, que é uma proposta a que nosso filósofo segue muito de perto.

3.2 Esperança, um tema prospectivo

É patente que o tema da esperança surge, pelo menos como assunto digno de reflexão, no interior do mundo religioso. É, pois, a teologia quem primeiramente se ocupou com esse importante tema. Entretanto, a filosofia como disciplina que pensa a articulação da vida, em sua interface com o pensamento próprio da fé, se apropria desse palpitante tema, para pensá-lo no seu ambiente próprio de pesquisa. Retomar um tema assim tão cativante, dos punhos de uma área secular, longe de ser um desperdício de tempo para uma dissertação de teologia, é um momento muito rico de diálogo com outros pensadores, que de algum modo nos ajuda a pensar o tema da ética no interior de um mundo que cada vez mais exige uma justificação do discurso da fé, sobre todos os aspectos que toca a vida humana; e, neste sentido, o pensamento ético de Ricoeur nos interessa particularmente.

Dito isto, cumpre ainda dizer que ao retomar da teologia a discussão em torno à esperança, a filosofia impinge outros interesses, o primeiro se refere à justificação filosófica da esperança; a segunda se direciona à busca de uma adequação filosófica que transpõe a esperança do horizonte da fé, para o âmbito da filosofia⁸⁷; por fim, o terceiro se dirige à compreensão do real significado da esperança no interior da vida humana⁸⁸.

Pois bem, Ricoeur se aproxima desta última corrente de abordagem do tema da esperança, isto é, do modo como se propõe a compreensão do tema em apreço, na vida prática; mas, de um modo diferente, a saber, trazendo a esperança para o terreno próprio da filosofia; portanto, diferente da caminhada de Marcel, onde a esperança ainda está tingida com o verniz da religião. Neste particular, Ricoeur perfila a trajetória kantiana na sua filosofia da religião, onde o que se busca é refletir a esperança na fé e na história das religiões sem chegar, contudo, a concluir a qualidade exata da esperança propugnada pela teologia, tendo em vista que o interesse agora é o da filosofia, a cerca do que a esperança pode reagir no interior dessa nova seara, a saber, o da especulação filosófica. O que interessa ao

⁸⁷ Sobre a transposição do tema de uma área do saber humano para outro, ver a importante obra de Ernst Bloch, *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar, 1979.

filósofo francês é observar as possíveis mudanças que a esperança aporta à vida pessoal-individual e cultural, bem como o porquê tal acontece.

Embora Ricoeur se aproxime mais da posição de Gabriel Marcel,⁸⁹ entretanto ele não despreza totalmente as outras posturas anteriormente mencionadas; sobre a primeira, ele defende que mais que uma mera justificação, pode ser interpretado como um verdadeiro esforço para mostrar as condições humanas que permite as pessoas e as culturas, de abrir-se à própria esperança. Assim, as linhas subseqüentes tratarão de dispor o modo como nosso filósofo discorre o tema em apreço.

3.2.1 O legado da angústia

Geralmente somos levados a pensar a angústia como uma antítese da esperança. Entretanto, para Ricoeur, esta postura não se sustenta sem antes confrontar-se com alguma objeção legítima, pois o que verdadeiramente se opõe à esperança é o abandono no não ser, como a única resposta possível à exigência de ser. A angústia é nada além de um limite estendido entre a esperança e a desesperança, que se por um lado deprime, por outro não chega a oprimir, pois não se trata ela mesma de um mal em si, mas de um sintoma que nos catapulta para uma nova dimensão que por fim nos ecologiza num horizonte de novas e muitas possibilidades, a esperança. A angústia que se discute no pensamento ricoeuriano não é aquele sentimento cerrado que leva a pessoa a lugar nenhum, mas semelhantemente a própria esperança é um sentimento que nos demove do nosso marasmo e se realiza como um tonitruante convite a uma caminhada corajosa em direção à própria reflexão, tomado como o genial princípio do agir humano, no apogeu de sua maturidade afetiva.

⁸⁸ Sobre o significado da esperança na vida humana, ver de Gabriel Marcel, “Esquisse d’une phénoménologie et d’une métaphysique de l’esperance”, in: *Homo viator*. Paris, Aubier, 1945, p. 37 et. seq.

⁸⁹ A obra de Gabriel Marcel referenciada aqui é: “Esquisse d’une phénoménologie et d’une métaphysique de l’esperance”, in: *Homo Viator*. Paris, Aubier, 1945, p. 37-86.

3.2.2 A negação

Nada e diferença são importantes para se obter uma melhor compreensão da metafísica ricoeuriana e que também se presta a apontar os diversos momentos em que a angústia se manifesta, como um momento que nos coloca frente à única possibilidade que nos resta, a esperança, que é o momento recapitulador do sentido da vida.

Refletir implica, segundo Ricoeur, “partir dos atos e das operações nas quais tomamos consciência de nossa finitude, indo além dela”.⁹⁰ Conseqüentemente, o autor postula que a capacidade de superação é o que realmente viabiliza a captação da finitude humana por um movimento dialético no qual, a partir do próprio ato dessa superação, se é possível perceber um momento de negação, na qual já está implícita a afirmação de onde surge a negação. Donde se conclui que a superação seja, então, uma negação da negação.

Assim, a superação é uma tarefa que necessita levar em consideração a significação de um determinado ponto de vista, mas sempre em relação a outras perspectivas também possíveis, dispensando, portanto, aquele tipo de visão unilateral. De igual modo, deve-se levar em conta a imediatez do corpo, o qual manifesta o modo do sujeito encontrar-se no mundo e a valorização que ele faz do objeto. Em um determinado ponto de vista, a afetividade se manifesta na possibilidade do desprezo, da negação; e esta possibilidade sempre se realiza, mesmo quando se dá uma afirmação de querer algo, uma vez que querer algo significa não querer outras coisas. Da mesma maneira, se querer algo implica querer realizar algo, projetá-lo, também envolve uma dimensão de negação, pois expressa o que lhes falta às coisas, e, portanto, o que falta a própria realidade.

A negação também marca presença na subjetividade humana; ela permite a captação de que há diversos pontos de vista, e isto para toda e qualquer consciência, de modo que para as outras consciências, seus respectivos pontos de vistas não podem ser dotados de significado por uma consciência alheia. Então a negação significa que a finitude é uma realidade que se esbarra no seguinte dilema, já não só me encontro diante do limite da perspectiva que produz uma

⁹⁰ RICOEUR, P. *Histoire et vérité*. Paris, Sueil, 1978. Citado do espanhol, *Historia y verdad*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, p. 296.

significação própria, mas, além disso, minha consciência precisa admitir a real possibilidade da existência de outras perspectivas, cujos significados correspondem às outras consciências. Aqui já está implicado a afetividade e com ela as valorizações das respectivas projeções.

A importância que Ricoeur dá a negação o leva a defender uma capacidade niilizante da consciência. Entretanto, não é o mesmo que hipostasiar os atos de negação em um nada porque a negação não brota do nada, mas nasce de uma afirmação, porquanto se produz num ponto de vista a partir do qual se dá a própria negação. Logo, o que realmente acontece é que a afirmação consciente desse ponto de vista é por sua vez a negação da negação. Então, as fontes da negação não é o nada, muito menos algo parecido com o absoluto de Hegel, mas a própria diferença, o outro.

3.2.3

A angústia como evocação de uma afirmação

A angústia é algo que se vivencia na experiência prática, como algo negado que nos aproxima da consciência dos limites da contingência de nossa existência. Não obstante, a angústia não pode ser reduzida a este sentimento, porque não se trata de uma negação pura e simples, ela é ao mesmo tempo a evocação de uma afirmação. Cumpre dizer, que essa afirmação tem lá sua dimensão de opacidade, em função de sua indeterminação. É por isso mesmo que a angústia é, dentre todas as experiências humanas, a que mais poderosamente manifesta o poder niilizante da consciência. Seguindo, pode se dizer que o temor é outra experiência humana na qual o sujeito sente o poder da negação, mas diferentemente do temor, no qual se pode identificar a fonte da ameaça, no caso da angústia, o objeto que a ocasiona, de modo algum pode ser reconhecido; e, esta indeterminação da angústia faz com que a expectativa que a gera seja diferente.⁹¹

Para Ricoeur, a angústia pode ocupar vários níveis, e, dentre eles, a morte é o principal, mas não a minha morte como tal, uma vez que nossa experiência

com ela se dá mais abundantemente com a morte que se abate aos outros. Eis a razão de a morte não entrar aqui como negação da vida. Mas é o silêncio dos outros a forma como a negação própria da morte se faz sentida, na presença de um expectador.⁹² Na verdade, a morte é a experiência derradeira, razão porque dela não se pode dizer nada mais, além da experiência alheia que assistimos como meros expectadores; mas ainda assim, dela praticamente nada podemos saber, “quando chega já não estamos aqui, e quando estamos aqui, ela não chega”.⁹³ Assim, a morte é e sempre será uma incógnita para nós.

Duas negações acontecem no mesmo ato, uma é aquela produzida pelo silêncio do outro; outra é a total impossibilidade de não poder tomar seu lugar e voltar para contar como de fato é essa experiência derradeira; assim, a finitude humana nesse nível, significa *o mais abissal não à vida*. Por outro lado, a afirmação suscitada no âmbito da angústia é declaradamente um desejo de viver; que pode ser interpretado como um querer que transcende a vida, passando do nível da sua dimensão físico-material, para um nível mais além. Desejar a vida, então, significa aceitar tudo o que com ela está implicado: seus anseios, aspirações, perspectivas e expectativas, tudo isto resumido naquilo que é o que orienta a existência humana, a saber, o sentido.

No cristianismo há também uma dimensão de afirmação que brota da angústia, sendo que a orientação na qual esta afirmativa da vida embala, está voltada para um horizonte muito mais recapitulador, de modo que é legítimo afirmar que a fé da vida é também a fé da morte, porque nessa perspectiva, até a morte é vencida pela vida. E, a maior prova da aceitação da vida com tudo que a ela está implicado, é mesmo a resposta de Jesus em face da dor, do sofrimento e da morte. O triunfo dele sobre a vida, não é prova de que ele não poderia ter fracassado (ele era homem como nós), mas não fracassou porque – na liberdade – decidiu confiar inteiramente aos cuidados do Pai. Em meio a experiência da

⁹¹ A discussão em torno da distinção entre temor e angústia, é uma apropriação ricoeuriana que se refaz à obra de Soren Kierkegaard, no seu livro: *El concepto de angustia*. Madrid, Espalsa Calpe, 1982.

⁹² Esta forma de abordar a questão da morte é um dos temas fundamentais na construção do pensamento de Gabriel Marcel, especialmente na sua abordagem sobre o ser e a presença; e, Ricoeur retoma essa discussão pelo menos como fonte para o seu itinerário ético.

⁹³ RICOEUR, P. *Vraie et false angoisse*. Extrato de *L'angoisse du temps presents et les devoirs de l'esprit*. Recontres Internationales de Genève. Reproduzido em: *Histoire et verité*. Paris, Seuil, 1978, p. 317 -335. Citado do espanhol: *Historia y verdad*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, p. 282.

angústia, contida na expressão: “Pai se possível, passa de mim este cálice,” Jesus fez a experiência mais radical de uma fé afirmativa da vida, ao completar a oração com as palavras seguintes: “todavia, não seja como eu quero, mas como tu queres.”⁹⁴ A consequência disso, é que O Pai proveu a força e o consolo na medida exata de sua necessidade. Este exemplo mostra a coragem de ser, expressa na atitude de fundo de Jesus, que lida com o mal implicado na vida humana, mas sem resisti-lo com outro mal ou alguma forma de messianismo de poder, mas se servindo do princípio da não-violência, acreditando que no cume da existência está Aquele que dá sentido a todos os episódios que marca a finitude humana.

Há, por assim dizer, em Ricoeur um tipo de angústia que gera uma debilidade comprometedora na pessoa humana, conduzindo-a à negação do próprio sentido da existência e conseqüentemente ao sepultamento no labirinto do tenebroso descaminho do sem sentido. As razões que nos compelem a esse sentimento de irrealização e conseqüente negação da vida pode ser impulsionada por uma falha de ordem social, como é o caso do ócio, que Ricoeur chama de pernicioso. Desde muito já se observou que o ser humano se realiza também naquilo com o qual se ocupa, de modo que, se falta as motivações de suas ocupações cotidianas, conseqüentemente esse indivíduo terá razões para sentir-se um inútil, um desvalido.⁹⁵ Imbuído por esse sentimento, a única afirmação decorrente daí, se projeta sobre uma base fictícia, cujo imaginário está muito distante daquilo que se pode dizer de um sentimento de esperança.

De igual modo, a descoberta de que a história não contém em si mesma um sentido próprio ruiu, a reboque disso, o sentido da própria responsabilidade na história, uma vez que a própria história ficou carecendo de sentido. A ética da história, além de ajustar a vida prática às normas morais, dispunha também o grau de responsabilidade que cada indivíduo tinha ante o surgimento do sentido da história, bem como o pesar pelo possível mau insucesso da mesma. Assim entendido esse indivíduo é evocado a participar da angústia advinda da liberdade, segundo a qual o advento da história, tanto daquilo que ela aporta de bom, quanto

⁹⁴ Mt 26, 39

⁹⁵ O que aqui está sendo discutido é o objeto de estudo da terapia ocupacional e ao mesmo tempo depõe a favor da mensagem veiculada lá no Gênesis, o qual descreve o Édem não como um paraíso de preguiça, mas como um lugar espetacular de doação-serviço, na construção de um mundo de cultura para todos os viventes. Cf. Exegese de Gênesis 1,1-2,4a (apostila), de Emanuel Bouzon. Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica, 1970.

de ruim, ricocheteia diretamente no indivíduo aí implicado. Não se trata, portanto, de um tipo de angústia que tem que ver com atos meramente pontuais, que se expressam como arrependimentos ao nível individual, mas de um sentimento que permite que esse tal capte a sua real condição de ser de liberdade e no que tal adjetivo pode ou não potencializar um mal a um nível que vai além dele mesmo e impacta a própria coletividade na qual ele está inserido. Assim se desperta nesse tal a imperiosa responsabilidade de buscar incansavelmente fugir de práticas que resultam no mal, imponde-se-lhe como liberdade que objetiva justamente o seu oposto. Este é o sentido onde a evocação da angústia se converte em exigência radical de esperança; e tal exigência só é captada mediante o exercício da reflexão.⁹⁶

Além de todas estas experiências de angústia, há uma outra forma que, por seu alcance, Ricoeur a chama de “angústia metafísica”. Diz respeito àquele que ao assentir-se admitir Deus, descobre-o não como um ser bom, mas um malvado. Esta experiência não é assim tão absurda, pois como sabemos, faz parte da cultura grega, e também se encontra em muitos traços de outras culturas. No caso grego a motivação da angústia passa pela enorme dificuldade de se gerir o ocaso da liberdade humana, com a tragédia que independe do ato humano. Já no caso da tradição hebréia, aparece algo semelhante, embora nada suficiente para justificar a defesa da idéia de um deus malvado, ou mesmo ciumento como os deuses gregos; mas que, de algum modo, dispõe a experiência da angústia humana num patamar que vai além da ação humana. Com isso, o episódio da queda do homem em Gênesis depõe a favor dessa dificuldade, simbolizando na serpente que a origem do mal não tem como fonte única os atos humanos, mas que essa mesma humanidade terá de experimentar a presença dessas desventuras, cujas forças o homem não pode controlar. De qualquer modo, esta realidade, que nada mais faz que devolver para nós mesmos nossa condição de finitude, nos coloca numa condição tal de expectativa que nos vemos diante do absurdo da existência, entendendo-se por existência aquele movimento de existir para além de nós mesmos⁹⁷, ou seja, de sair de nós mesmos e do núcleo de nossa impotência e

⁹⁶ Foi Imanuel Kant quem, segundo Ricoeur, conseguiu atingir esse nível de profundidade em suas reflexões, sendo capaz de vislumbrar como a angústia se converte em evocação da afirmação, e não só isso, mas da afirmação original da bondade do ser.

⁹⁷ Desde o conceito clássico que substancia, tanto para Platão quanto para Agostinho se refere a algo de durabilidade eterna, permanente, estável. Entretanto, para o santo de Hipona, o conceito de

impossibilidade, para enfim, nos lançarmos, irremediavelmente, nos braços da esperança – notável recurso que nos ajuda a vencer o sem-sentido da existência!

A passagem da desesperança para a esperança se dá de um modo radical, porque não exige nenhuma prova para aquilo que se espera, senão que se espera para só depois buscar provar. É, pois, um ato de gratuidade de um espírito desarmado, que reconhecendo seus limites se atira em direção do conforto produzido pela esperança. Assim como a angústia se distende entre a esperança e a desesperança, a fé é a dimensão de profundidade do homem que possibilita a passagem da desesperança à esperança, porque é o alicerce sobre o qual ela é edificada e é uma persuasão que ocorre no íntimo do homem por força do dedo de Deus. “Ora a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam, e a prova das coisas que não se vêem.”⁹⁸ Na verdade, tanto o esperançoso quanto aquele angustiado estão todos muito próximos do sem-sentido, mas o que realmente difere o primeiro do segundo é que enquanto este acede à esperança, aquele sucumbe no lamaçal da angústia; a estrutura humana no seu núcleo mais fundamental detesta o caos. Assim sendo, a esperança:

“Atua em silêncio e ao mesmo tempo se oculta e se mostra em seu poder de ir recapitulando todos os graus da afirmação original [...] é ela a que anima ocultamente esse renovado impulso do profundo, sacudido pela angústia da culpabilidade, que recobra o otimismo trágico frente a ambigüidade da história e que subjaz à mesma energia psíquica e ao simples querer-viver a existência cotidiana e moral”.⁹⁹

A esperança é verdadeiramente uma resposta alvissareira que põe em relevo a dimensão de bondade que, há muito, está encerrado no interior do ser. Ela

homem passa da substância para a existência, daí ser mais relevante falar de existência do que de substância em Agostinho. Ex-sistētia, neste contexto, significa uma existência voltada para fora, e Heidegger vai completar dizendo que o ser no mundo (aberto) é também voltado para o mundo. Assim, para Heidegger ser no mundo é ser um ser relacional, de modo que eu, eu mesmo, vou construindo a minha relação ao longo de um processo inteiro de minha existência, na qual essa existência relacional se torna também uma existência potencial, ou seja, somos sempre a possibilidade da possibilidade. Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe, vol. 2). Frankfurt, Vittorio kloestermann, 1977, p. 495ss. Em português: *Ser e tempo*. Petrópolis, Vozes, 2000, §72, pp. 179ss.

⁹⁸ Hb 11,1

⁹⁹ RICOEUR, P. *Vraie et fausse angoisse*. Extrato de *L'angoisse du temps présents et les devoirs de l'esprit*. Recontres Internationales de Genève. Reproduzido em *Histoire et Verité*. Paris, Seuil, 1978, p. 317 -335. Citado do espanhol: *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 294.

é pujante no esplendor de sua afirmação a favor da vida, mas que sabe conservar a sua humildade própria sem cair no absolutismo que exclui o outro. Ela não necessita evocar a autoridade de uma coincidência do âmbito do lógico ou mesmo do ontológico, para tornar exequível a demonstrabilidade de sua natureza, nem o alcance, muito menos a importância de sua presença, mas sem dúvida alguma é uma arma poderosa que se presta a regular o horizonte da vida, sem que isso a divorcie radicalmente da presença da angústia, pois, como insiste Ricoeur, ambas caminharão até o fim, se revezando como sombra recíproca uma da outra.¹⁰⁰

Ricoeur percebe que o tema da esperança, desde a história da filosofia clássica, subjaz ao esforço por encontrar uma afirmação original às negações nas quais o ser humano se desenvolve. Mas, no intuito de compreender o ser como afirmação original, pelo menos duas orientações foram utilizadas e, é claro, sempre ligadas ao conceito de ser; a primeira reduz o ser ao estado de coisa, essência, imutável e indiferente aos entes, particularmente dos seres vivos. Esta é a idéia que durante muito tempo serviu de pano de fundo para embasar aquele tipo de visão ética do mundo que o cindia entre bem e mal e que igualmente povoou a mentalidade de muitos, gerando um saldo negativo, resultando num enorme mal.¹⁰¹

A segunda forma de compreender o ser Ricoeur o faz interpretando-o como algo dinâmico, que dá origem a tudo o que é e, por isso mesmo, tudo tem nele sua fonte e origem; ele é a um só tempo o dado e o valor, o princípio e o fim, é o ilimitado, o infinito, o indeterminado, mas justamente por essa condição peculiar, que dele se pode dizer que é o que limita, o que define e o que determina. O problema das filosofias da negação é que esbarram no deslumbramento da capacidade do ser e param por aí, ficando no meio do caminho, não se permitindo ir mais adiante e captar com clarividência a dialética da indeterminação-determinação. Muitas filosofias não conseguem compreender o sentido da negação e, por isso, faz-se necessário retomar o caminho daquilo que o negativo permite visualizar; e precisar o negativo é justamente, como bem falou

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, p. 294.

¹⁰¹ É o ser compreendido como o Ser de Parmênides. Cf. o texto construído em torno do pensamento de Parmênides por Guillermo Fraile, na obra: *Historia de la filosofía*, vol. I. Madrid, B.A.C., MCMLXV, p. 181et. seq.

Ricoeur, “reconquistar uma noção do ser que seja *ato*, mas bem que *forma*, afirmação viva, força de ser e de fazer existir”.¹⁰²

A ética do esforço de ser, nesta perspectiva, pode ser mais bem interpretada assim, isto é, retomando as implicações que a falta confessada encerra no horizonte da compreensão humana. E, na confissão da falta, estão presentes dois elementos fundamentais: a negação e a afirmação. Quanto à negação, podemos distinguir dois níveis, uma é a negação que conduz a confissão, na qual se reconhece que o eu não atuou conforme poderia ter atuado, o qual se dá a partir da afirmação de si mesmo; e, por isso, se observa a diferença entre o eu e o si mesmo, que é também uma negação e se afirma a possibilidade da coincidência pelo esforço de ser, verdadeiramente alimentado pela prospectiva advinda do fator esperança. A coincidência, portanto, não é algo real, mas dos domínios da esperança.

Algo semelhante pode acontecer na visão ética do mundo, isto é, o reconhecimento e a confissão de uma falta cometida. Entretanto, as motivações que possibilitam tal confissão difere, em muito, daquela observada na ética do esforço de ser. No caso da visão ética de mundo, a confissão é apenas na perspectiva da culpabilidade, sentimento este oriundo da sensação de não se ter atuado conforme uma suposta ordem eterna. Esta visão está eivada de negatividade, no não-ser, na separação radical entre o sujeito e a ordem, impossibilitando assim o alcance da afirmação que, como negação da negação, abra possibilidades de ser, confirmando a idéia básica de que de fato, neste modelo de visão ética, não sobra espaço para a esperança.

Por outro lado, diferentemente do que se poderia pensar, a visão ética do mundo também não comporta a angústia, visto que ela (a angústia) é uma negação que brota da consciência e, como tal, exige uma atitude afirmativa. Ora, é claro que, neste modelo, a angústia está erradicada, pois um sentimento assim, que resulta em afirmação, conjuntamente com isto, traria após si a idéia de um dinamismo, ao passo que na visão ética a consciência fica como que sob o efeito do sono da indolência, o que significaria a total imobilidade dela, face ao seu estado de profundo entorpecimento. Esse estado corta qualquer possibilidade de se conceber outros mundos possíveis, seja a de criá-los, seja a de imaginá-los; e a

¹⁰² RICOEUR, P. *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Citado do espanhol, *Historia y verdad*.

reboque disso se esvai também toda e qualquer possibilidade de redenção e da própria imaginação. Sendo assim, o princípio esperança estará solapado nas suas bases mais fundamentais, como será visto nas linhas subseqüentes.

Na fé cristã, a angústia é integrada ao universo da experiência humana, não sendo ela exatamente um mal, mas um sintoma que denota o estado de estreitamento, de sufocamento, de ser espremido por algo que nos faz desejar pelo seu oposto; daí é que concordamos com Ricoeur quando diz que a angústia evoca uma afirmação, um desejo de viver, que é uma querer que transcende a própria vida. No caso da fé cristã, esse querer transcendente encontra em Deus o seu mais alto refúgio. E isso leva o apóstolo a pergunta: “quem nos separará do amor de Cristo? A tribulação, ou a **angústia**, ou a fome, ou a nudez, ou o perigo, ou a espada?”¹⁰³ Esta expressão, em si demonstra que no interior da experiência humana já está suposto as adversidades, mas este padecimento longe de representar uma derrota para aquele que tem fé, ao contrário, se revela como aquilo que nos torna conjuntamente com Cristo, “mais que vencedores”, não só porque vencemos as adversidades externas, mas porque aniquilamos em nosso próprio âmago qualquer inclinação para o sem-sentido, e nos deixamos ser atraídos irresistivelmente para o objeto de nosso amor – Deus. E é nisso que consiste derivar algum bem, até mesmo de uma adversidade como a angústia.

3.3

A imaginação como força para o desejo

Sobre o tema da imaginação, destacamos dois aspectos que particularmente interessa a essa dissertação, são elas: a imaginação que corresponde ao possível; e a imaginação pura. Este é, sem dúvida alguma, mais um daqueles temas sobejamente recorrentes na obra de nosso autor. A bem da verdade, falar de dois tipos de imaginação em Ricoeur, não significa que haja realmente tal distinção no plano prático; isto só ocorre dada a complexidade com

Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 316.

¹⁰³ Rm 8,35

que esse tema se reveste; mas, do ponto de vista didático, serão feitas referências a essas duas vertentes, cada qual em seu campo próprio de consideração.

A obra *Philosophie de la volonté*¹⁰⁴ é um importante marco para a reflexão desse tema; nele, Ricoeur segue uma orientação fenomenológica; portanto, muito distante daquela tradicional relação entre a imaginação e a percepção do empirismo.

Entre necessidade e querer, está a imaginação como um liame fundamental na articulação entre ambas; pois, imaginar pressupõe exatamente que o objeto sonhado não está presente, mas que ao mesmo tempo aponta para o benefício que sua presença trará. Esta perspectiva de poder vislumbrar aquilo que se espera, ainda que seja no imaginário da esperança, do ponto de vista psicológico, dá a consciência necessitada, uma forma determinada daquilo que se imaginou acontecer; e, isso orienta, sem dúvida alguma, a ação possível do sujeito em questão.

Ao fazê-lo, a imaginação se constitui “e possivelmente em primeiro lugar, em uma potência militante a serviço de um sentido difuso do futuro pelo qual antecipamos o real que virá, como um real-ausente sobre o fundo do mundo”.¹⁰⁵ Neste percurso, Ricoeur acrescenta que a imaginação tanto abre novas possibilidades ao orientar o querer, quanto propicia também condições de conquistas reais, ao destacar essa dupla antecipação do projeto e da fonte.

Por outro lado, é bom lembrar que nem toda imaginação alcança esta antecipação, porque há dois modos diferentes delas se comportarem. Numa projeto e fonte se fazem presentes, de sorte que, pela maneira com que exige, “nos transporta a outra parte”.¹⁰⁶ Esta imaginação está relacionada com o gozo criativo e se aproxima muito da imaginação estética. A outra é um tipo de imaginação que se pode dizer “necessitada”, na qual as coisas ausentes dizem respeito às coisas do mundo real que, uma vez presentificadas pela imaginação, geram como subproduto, o sofrimento. Assim, poderia se pensar em uma imaginação dependente da percepção, liberada por um artifício do desejo, e que por isso

¹⁰⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 18 e 45. O enfoque do tema aqui neste escrito se dá na perspectiva da psicologia fenomenológica, e sua importância acontece por apresentar a função da imaginação, suas fontes e estruturas básicas, fazendo também uma significativa aproximação entre a imaginação e a ética.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 93.

mesmo se constitui em base para a tentação. Certamente que, pela implicação da tentação no horizonte da imaginação, muitos filósofos e moralistas desprezaram esse tema, ou ao menos o trataram como coisa de somenos importância.

Não obstante, para se entender a relação existente entre imaginação e tentação, há que se recorrer à conexão que se estabelece entre imaginação e prazer expressa no desejo. Assim, “o desejo é a prova do necessário como falta e motivo, prolongado pela representação da coisa ausente e a antecipação do prazer”.¹⁰⁷ É imperioso ter em mente que o mediano entre a coisa e o prazer é mesmo a necessidade, uma vez que é por ela que a coisa tem valor; de modo que é mesmo na satisfação da necessidade que se experimenta o prazer. Entretanto, corre-se o risco de perder de vista a mediação da necessidade, tendo como conseqüência que a imaginação chegue a ser confundida como motivação que justifique o abandono da mediação e, ao mesmo tempo, motivando ações que objetiva mera busca do prazer. Ricoeur acredita que a sedução exercida pela imaginação não tem sua origem nela mesma, mas na antecipação de um prazer anteriormente experimentado.¹⁰⁸ Tomando-se essa associação, é possível pensar que a carga de afeto já não repousa mais na satisfação da necessidade. Fez-se, por um lado, uma separação entre necessidade e prazer, e por outro, o objeto ausente imaginado mudou trapasseiramente pelo objeto que satisfazia a necessidade; até o ponto de constituir-se em um convite à perseguição do prazer imaginado. De sorte que, deste modo, a imaginação fascinada modifica o comportamento humano em relação com suas necessidades; se bem que estas são limitadas, o desejo se faz desmesurado e infinito. E já não são as necessidades as que se procura satisfazer, mas os desejos, cuja satisfação se mascaram “por exigências fictícias que fazem da felicidade um horizonte fugaz”.

Entretanto, nesta situação, ainda não se pode considerar a imaginação como a sede das fatalidades, pois, segundo Ricoeur, a vontade é que é superior, no sentido de que a imaginação sedutora se encontra no nível da tentação que não é a falta, senão o retumbante convite a ela. Além do que, o imaginado depende de um

¹⁰⁶ ETXEBEERRIA, Xavier. *Imaginário y derechos humanos desde Paul Ricoeur*. Bilbao, Instituto Diocesano de Teologia Pastoral/ Desclée de Brouwer, 1995, p. 33 e 334.

¹⁰⁷ RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier-Montagne, 1950, p. 97.

saber de algo inventado ou aprendido, que pode chegar “a esfera de juízos virtuais, na região dos discursos sobre o fim e os meios” e, por conseguinte, da motivação.

Daí, que se pode concluir que, pelo prazer experimentado, a imaginação exerce um poder de fascinação no sujeito, chegando mesmo à raia da tentação; mas, sem que com isto se queira dizer que ele estaria obrigado a levar a cabo a conseqüente falta. Assim, e tendo como pano de fundo a idéia de que a imaginação trapaceira segue tal estrutura, pode-se dizer que nela (imaginação trapaceira) as imagens dos objetos se limitam a ser imagens de coisas que se associaram com o prazer; de modo que a imaginação se vê limitada por essas coisas. Não gera imagem de nenhum mundo novo, não se arrisca a nada, fica infrutífera; e, no máximo, suas empresas não passam de meros ajustes ou adequações daquilo que efetivamente já existem. E, dificilmente chegam a captar uma realidade mais ampla, como a própria cultura ou sociedade.

Contraditoriamente ao que se poderia pensar, o ócio que a parafernália tecnológica traz consigo, em nada se presta à suscitar o exercício que se esperava da imaginação, que, malfadadamente, se converteu em fonte de tédio e desumanidade. Isto confere a esta humanidade uma enorme sensação de angústia, uma vez que põe em cheque o sentido do desenvolvimento do homem hodierno. Esta verdadeira ação niilizante da consciência mostra sua face desfigurada de embotamento da consciência crítica, em proveito da incapacidade que leva à total negação daquela indagação cuja função cumpriria exatamente uma pergunta sobre o sentido da história, na qual está embutida a pergunta fundamental sobre o real sentido da própria humanidade. Daí, que novamente surge a necessidade de se perscrutar qual seja a afirmação básica que se oculta no interior desta negação-pergunta.

¹⁰⁸ Algo semelhante a isso acontece na psicanálise freudiana. Cf. S. Freud, “A história do movimento psicanalítico”, in: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, (vol. 7). Rio de Janeiro, Imago, 1976.

3.3.1 A abrangência da imaginação na cultura

Em Ricoeur, o tema da imaginação transcorre no nível psicológico-individual, até chegar a ponto de atingir uma perspectiva de coletividade; tal se dá em função da sua obra *Philosophie de la volonté*, na qual dá prosseguimento a seu itinerário, objetivando um estudo que abarca a falta como acontecimento. Nesta mesma linha, ele empreende o estudo dos símbolos, trazendo à baila o tema do mal no livro *La symbolique du mal*.

Então se pode distinguir, segundo ele, entre duas formas, a saber, a imaginação cultural e a social.¹⁰⁹ Aquela tem a ver com a criação de idéias; já a que se segue, tem a ver com a compreensão das funções designadas nas instituições, sendo, portanto, relacionada ao horizonte do político, mas não necessariamente a ele reduzido.

Os símbolos podem perfeitamente ser estudados no horizonte da imaginação cultural; e, aqui vale considerar: o que se refere ao cósmico, presente nos símbolos sagrados, o que se refere à dimensão onírica e o que se refere à imaginação poética. Também cumpre lembrar que os símbolos conformam um dos substratos mais profundos da cultura e, como ela, antecedem a consciência de individualidade; de modo que seus comportamentos estão, de algum modo, orientados por eles, o mesmo que sua capacidade com os demais, seus sonhos, etc. Todos têm como fundo comum à simbólica que, embora os limita, é também o que lhe dá possibilidades para se desenvolver, como também para criar. Entretanto, é bom lembrar que os mitos ocupam uma posição mais superficial que os símbolos, mas que devem ser encarados como verdadeiros símbolos, mas com o “porém” de que sua posição é verdadeiramente inferior, no sentido de que neles temos uma primeira exposição de racionalização de símbolos primários. A camada à qual pertencem os mitos, temos acesso mediante a linguagem narrada. Assim, vêem-se nos mitos sua própria lógica, que verdadeiramente difere daquela lógica própria da razão dedutiva ou da indutiva; entretanto, é nessa linguagem narrada que já se observa uma certa dose de racionalidade, circunscrita, é claro, à

¹⁰⁹ Cf. Nota 1 da Conferência Introdutória de Paul Ricoeur, sob o título: “Le problème du doublé-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique”, in: *Cahiers Internationaux de symbolisme* n. 12, 1996, p. 59 – 71. Reproduzido em: *Le conflit des*

redoma própria da lógica do mito em questão. É essa condição que impõe à dimensão do simbólico a necessidade de um esforço interpretativo; e, na mesma relação, é precisamente essa necessidade que, segundo Ricoeur, define o símbolo.¹¹⁰

Então, em *La symbolique du mal*, o autor empreende um estudo sobre a experiência da confissão do mal, exatamente a partir da hermenêutica da simbólica, mais especificamente naquela de nível cósmico. Igualmente, ele se respalda nos mitos que através dos símbolos expressam as experiências pela sonoridade da linguagem narrada. A experiência da distinção entre o eu que comete a falta e o si mesmo da outra possibilidade com que se poderia ter atuado, tem como sua fonte nada mais que a própria confissão do mal; então, a distinção entre o eu da falta e o si mesmo da outra possibilidade da não-falta é, por assim dizer, uma exigência de unificação entre ambos que, conseqüentemente, é o que realmente marca a exigência de ser, base da ética nos moldes da proposta ricoeuriana. Para esse autor, há ainda uma diferença básica entre a situação atual da sociedade e a outra situação anterior que se pode chamar de primordial; e isto já está imbuído no interior da estrutura mítica, como expressão dessa descontinuidade-continuidade.¹¹¹ No mito, então, pulsa uma sensação de que “o eu se sente eu e ao mesmo tempo alienado de si”.¹¹² De qualquer modo, neles se pode observar um esforço por perguntar-se sobre a falta, bem como por seu significado. Deste modo, pode-se dizer que as inquietudes que geram as faltas individuais são as mesmas que sucumbem a coletividade na mesma armadilha, assim como é comum também a mesma exigência de ser. A vantagem de se ampliar estas inquietudes do nível meramente individual para o coletivo é que nisso surge a possibilidade de se ver a gênese de uma visão da história, posto que é mesmo na tensão entre a situação vigente e a situação possível que se desenha a face da história; sendo por esse viés o caminho seguro para se compreendê-la

interprétations. Essai d'hermeneutique. Paris, Seuil, 1969. Do espanhol: Hermenêutica y estruturalismo. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 71 – 88.

¹¹⁰ Cf. Paul Ricoeur., *Le conflit des interprétations. Essai d'hermeneutique. Paris, Seuil, 1969. Do espanhol: Hermenêutica y estruturalismo. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 17.*

¹¹¹ Todavia, neste particular convém apenas identificá-los como uma situação de integridade perdida, que motiva sua própria recuperação, e que de igual modo cabe a possibilidade de interpretá-los como a abertura a uma outra situação possível, com função objetiva de orientar o esforço de ser.

como uma transição entre uma situação de alienação e uma situação de plenitude. Neste sentido, a simbólica que carrega consigo algum laivo de esperança reflui, ela mesma para o interior da própria história.

Jesus Cristo, enquanto esperança para o ser humano é o personagem indispensável no drama da história humana, e por isso ele é o homem para o qual convergem as nossas atenções, não havendo nenhum outro com maior importância do que ele, senão que todos estamos, de algum modo, a ele relacionado. Isto porque foi por ele que Deus se revelou de um modo cabal em nossa história. Ele é o sentido escatológico da própria história. É, pois, no interior dessa tensão entre a situação vigente (estado de não-salvação) e situação possível (estado de filhos de Deus, de salvação) que a história de Jesus Cristo se desenha, configurando o símbolo-realidade que reflui para dentro desta própria história como esperança dos homens. “[...] o conteúdo profundo da verdade, seja a respeito de Deus seja da salvação do homem, se nos manifesta por meio dessa revelação em Cristo que é ao mesmo tempo mediador e plenitude de toda a revelação.”¹¹³ É por considerar isso que se pode assumir com propriedade aquela belíssima expressão bíblica, “Cristo Jesus, esperança nossa.”¹¹⁴

Ainda como intérprete competente e profundo conhecedor de Freud, Ricoeur submete a suspeita da psicanálise, e vê passar livre de qualquer objeção, suas reflexões a cerca da imaginação, dos mitos e dos símbolos. Entrementes, apropriar-se do cabedal de riquezas do universo da psicanálise parece constituir-se em notável aquisição, sobretudo daqueles aspectos da psicanálise que bem se prestam a promover algum tipo de burilamento nas convicções a que chegou Ricoeur acerca da importância da imaginação em sua função prospectiva. Especificamente nas idéias freudianas sobre a arte, Ricoeur encontra um vácuo aberto, mas não devidamente explorado, que perfeitamente serve para mostrar uma alternativa à imaginação suspeitosa de enganar pelo artifício do mascaramento do desejo.¹¹⁵ Aproveitando o espaço em aberto, o autor mostra que

¹¹² RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté II. Finitud et culpabilité: 2. La symbolique du mal*. Paris, Aubier, 1960. Do espanhol, “La simbólica del mal”, in: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 171.

¹¹³ Concílio Vaticano II, constituição dogmática *Dei Verbum*, n. 2. Citado por J. B. Libanio in: *Eu creio, nós cremos. Tratado da fé*. São Paulo, Loyola, 2000, p. 341.

¹¹⁴ 1 Ti 1,1

¹¹⁵ Cf. Paul Ricoeur, *l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Sueil, 1969. Do espanhol: *Freud: Una interpretación de la cultura*. México, S.XXI, 1978, p. 137.

a imaginação transcende sua função regressiva aos desejos e que pode constituir-se em faculdade humana aberta a novas possibilidades e, desta feita, aberta ao futuro. Com isso, segundo ele, os signos podem ser vistos sob duas perspectivas hermenêuticas: a que destaca os símbolos arcaicos e aquela que se volta ao surgimento dos símbolos novos.¹¹⁶ Com isto, ele torna manifesto o empobrecimento da análise psicanalítica e lhe dá uma base razoável para galgar à condição de hermenêutica restauradora do sentido.¹¹⁷ O reconhecimento dessas duas perspectivas hermenêuticas não pretende desapreciar a dependência que os símbolos cósmicos tem dos oníricos. E perfilando o caminho dinâmico inaugurado pela psicanálise, Ricoeur pensa ser possível aproveitar a energia aplicada a imagens primigênicas, para destiná-la a imagens projetadas. “Não seria o verdadeiro sentido da sublimação – pergunta Ricoeur a propósito da arte - promover novas significações mobilizando antigas energias anteriormente invertidas em figuras arcaicas?”¹¹⁸

Logo, pelo fato de Ricoeur ter visto a esperança vinculada à faculdade da imaginação, e justamente por ser ela a faculdade do possível, da criação, tem salvaguardado seu lugar no interior da vida humana e tudo o mais que a isto se segue, especialmente a emergência da ética da exigência de ser.

3.3.2 A abrangência da Imaginação na sociedade

No sentido de fazer referência à compreensão da organização social, certamente que a imaginação social difere em muito da expressividade própria dos mitos e dos símbolos.¹¹⁹ Em termos de idéias, estruturalmente a imaginação social cultiva uma proximidade muito significativa com aquela observada na imaginação simbólica; Por outro lado, a forma de se expressar é totalmente distinta, pois seu

¹¹⁶ Cf. Cf. Paul Ricoeur, *l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Seuil, 1969. *Le conflit des interprétations. Essai d'hermeneutique*. Paris, Seuil, 1969. Do espanhol: *Hermenêutica y psicoanálisis*. Buenos Aires, Megapolis, 1975, p. 25.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 106.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 125.

¹¹⁹ Acerca desse tema, consultar de Paul Ricoeur: *Lectures on ideology and utopia*. New York, Columbia University press, 1986. Do espanhol: *Ideologia y utopia*. Barcelona, Gedisa, 1994.

linguajar difere em muito se o comparamos com a linguagem utilizada no universo dos símbolos, o mesmo é válido para o caso dos mitos.

Convém lembrar que, diferentemente de Marx e os marxistas, Ricoeur não vê na ideologia uma realidade meramente pejorativa, para cuja função cabe a tarefa de promover uma deformação na consciência coletiva, com o fim de desencaminhar essas massas ao total alheamento de si mesmas e, conseqüentemente, de uma reprodução de um modelo sordidamente arquitetado; não! O que ele sugere é, sim, que há na ideologia uma função mais radical que simplesmente a de deformar a consciência alheia, embora seu caráter ambíguo sirva como o caminho que possibilita o surgimento desse mal.

Portanto, sua abordagem no que concerne à imaginação social, aponta na direção de que suas principais formas de expressividade, ao contrário do que se poderia imaginar, não são contraditórias, mas complementares; de sorte que ideologia e utopia são realidades que se tangem e se complementam, podendo por isso mesmo ser vista a partir de um outro prisma diferente daquele do marxismo. Daí que ambas são expressões da necessidade de orientação na vida social, ante a inexistência de padrões genéticos que disponham as ações dos homens neste marco. A ideologia é particularmente importante aqui, porque torna possível a entidade política, portadora em si mesma de adjetivos referenciais que se prestam a justificar o sistema de autoridade, vigente em um determinado momento da história.¹²⁰ É, pois, pela ideologia que se atinge o estágio da liderança política, sem cair necessariamente na dominação despótica, e isto se dá porque as ações políticas não se impõe por si mesmas, uma vez que dependem diretamente da ideologia como seu mais fundamental substrato de justificação. Todavia, é verdade também que a ideologia pode mostrar seu lado dissimulador, chegando mesmo a deformar a realidade, mediante uma má utilização que um indivíduo ou estrutura faz ao servir-se dela para mascarar sua dominação; e este é o instante em que a ideologia assume sua faceta deformadora.

Já a utopia, por sua natureza nômade, de ao mesmo tempo estar e não estar em lugar algum abre um fulcro enorme à imaginação, para redesenhar os contornos diretivos da vida em sociedade, possibilitando um novo mundo de cultura melhor para todos. Deste modo, o que se põe em cheque com o advento

das utopias é mesmo a questão da autoridade e, neste sentido, elas reagem como verdadeiros antídotos contra as posturas amainadas pelo peso e controle das massificações produzidas pelo mascaramento sócio-político-ideológico, possibilitando a cura a incapacidade de mudança a que fora submetido determinado grupo social.

Do exposto, pode-se dizer que imaginação e esperança caminham juntas, sua capacidade de desmascarar eficazmente a maldade presente em determinada situação vigente, se fazendo passar por um instrumento crítico, se constitui, segundo Ricoeur, em “o olho avisador da humanidade em marcha em direção a uma lucidez, a uma maior maturidade, até uma estatura adulta”.¹²¹ A imaginação possibilita sonhar mundos no qual haja inocência, reconciliação e amizade, uma vez que é “[...] a través destes sonhos de inocência e reconciliação[...] (que) trabalha a esperança entre os homens”¹²². São exatamente estas coisas que fazem da imaginação a principal faculdade humana pela qual se operam mudanças decisivas e radicais nas visões do mundo, tendo em vista que “ao mudar a imaginação, o homem muda também sua existência,”¹²³ diz Ricoeur.

3.4 Cristianismo e esperança

Uma vez tendo visto dois elementos fundamentais para se entender a temática da esperança no pensamento ricoeuriano, seguiremos com a investigação de um outro aspecto de igual envergadura, que é: a fonte do simbolismo cristão.

Ricoeur sempre se refere à temática da esperança no sentido escatológico-cristão; este é o pano de fundo que subjaz seu discurso, pelo menos nos seus primeiros escritos. Evidentemente que, para esse autor, ocupar-se com um tema próprio do universo religioso não significa necessariamente que tal atividade irá desembocar numa reflexão de cunho especificamente teológico. Ao contrário, seu

¹²⁰ Aqui particularmente Ricoeur está seguindo as pegadas de Max Weber, mas de um modo todo particular, próprio de sua empreitada intelectual.

¹²¹ RICOEUR, P. *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Citado do espanhol, *História y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p.114.

¹²² *Ibid.*, p. 114.

¹²³ *Ibid.*, p. 114.

enfoque é filosófico e se justifica pela necessidade que a filosofia tem de interficiar com qualquer símbolo, que por ventura descubra e escancare uma verdade acerca da natureza humana.¹²⁴ Este diálogo é, além de saudável, necessário; sem isso, a humanidade caminha manca e a cultura humana ficaria falando para si mesma, para não dizer para as paredes: úmidas e tingidas pelo visgo dos fungos e do tempo. Mediante o exposto, faz-se necessário dizer que o critério saudável para se recorrer a um tema é que sua mensagem aporte valores que verdadeiramente, no processo de sua análise, permitam desvelar o sentido real daquilo que é a humanidade e o que isso representa para o futuro.

Entretanto, o estudo de um determinado tema ou símbolo não se dá sem um pressuposto, e Ricoeur assume sua condição de homem de fé, de maneira tal que sua hermenêutica vai do “crer para compreender” até chegar ao estágio do “compreender para crer”. E é esta perspectiva que justifica a prioridade com que trabalha com o mito judeu-cristão, particularmente aquelas que exprimem a experiência da confissão dos pecados. Isto, muito longe de impedi-lo de obter uma boa compreensão dos mitos de outras culturas, “pelo menos até um certo ponto” facilitou sua compreensão de todos os demais.¹²⁵

“A dimensão cultural abre naturalmente o conhecimento ao horizonte da transcendência; não se trata de dois modos separados, mas da exigência autêntica e originária da inteligência do sujeito e da qualificação da civilização: A compreensão do Homem torna-se mais exaustiva, se o virmos enquadrado na esfera da cultura, através da linguagem, da história e das posições que ele adota diante dos acontecimentos fundamentais da existência, [...] No centro de cada cultura, está o comportamento que o homem assume diante do mistério maior: [...] Deus. As culturas das diversas Nações constituem fundamentalmente modos diferentes de enfrentar a questão sobre o sentido da existência pessoal: quando esta questão é eliminada, corrompam-se a cultura e a vida moral das Nações [...]”¹²⁶

Munido com essa preocupação de fundo, a escatologia cristã passa a ocupar um lugar de destaque no pensamento ricoeuriano, chegando a orientar

¹²⁴ Cf. Paul Ricoeur, “Hermeneutique des symboles et réflexion philosophique II”. In: *Archivio di Filosofia*, v. 31, n. 1–2, 1961. Reproduzido em, *Le conflit des interprétations. Essai d’hermeneutique*. Paris, Seuil, 1969. Do espanhol: *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 44.

¹²⁵ RICOEUR, P. “La simbólica del mal”, in: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p.496.

¹²⁶ J. Paulo II, *Centesimus Annus*, 24.

outros aspectos de sua pesquisa, tais como: a arqueologia e a teleologia.¹²⁷ Ricoeur observa um importante liame entre a arqueologia e a teleologia nos símbolos do sagrado, posto que em ambas o que se busca é o que se poderia chamar de o alfa e o Omega contidos em seus respectivos escopos. Este sagrado, “interpela ao homem e, nesta interpelação se anuncia como aquilo que dispõe de sua existência, porque a estabelece absolutamente, como esforço e como desejo de ser”.¹²⁸ O autor se ocupa, então, com os mesmos símbolos estudados na teologia, mas sua investigação leva em conta os aportes oriundos de muitos outros pensadores; especialmente a influência de Soren Kirkegaard e Moltmann¹²⁹ se faz sentida, particularmente no modo com que esses autores lidam com o tema da esperança, o que, para Ricoeur, torna-se em terreno fértil para suas criativas leituras. De Kierkegaard, ele adota a paixão pelo possível que se opõe à sabedoria do eterno presente; e, de Moltmann, retoma a intenção de colocar a existência na dinâmica do futuro da ressurreição de Cristo.

O que realmente motiva o esforço intelectual de Ricoeur é o que ele consegue perceber de influente e impactante que o tema da esperança escatológica insufla no interior da cultura. É lógico que uma realidade assim tão presente na estrutura do pensamento ocidental não poderia passar despercebido do olhar clínico de alguns filósofos geniais; e, este é o caso de Kant, o qual influencia profundamente o pensamento ricoeuriano, principalmente naquilo que toca a forma de assumir a temática da esperança, nas suas considerações filosóficas.

¹²⁷ Esta é a opinião de José Aranguéz Sánchez em, “La primacia explicativa escatológica en la simbólica de Paul Ricoeur”, in: *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*. Barcelona, Antropos Editorial del Hombre, 1991, p. 385 et. seq.

¹²⁸ RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations. Essai d'hermeneutique*. Paris, Seuil, 1969. Citado do espanhol, *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p.28.

¹²⁹ A obra a que se refere aqui é, no caso de Soren Kirkegaard: *EL concepto de angustia*. Madrid, Espasa Calpe, 1982. E, no caso de Jürgen. Moltmann: *Teologia da esperança*. São Paulo, Herder, 1991. No apêndice dessa obra, Moltmann nas páginas 407-438 esclarece que seu diálogo vai de encontro ao pensamento de Ernst Bloch, relacionando o princípio-esperança com a teologia da

3.5 Esperança Cristã e Filosofia

Ricoeur observa, na filosofia dos limites propugnada por Kant, um pensamento que se abre à inteligência da esperança.¹³⁰ Neste modelo, a objeção se constrói no sentido de suscitar uma crítica aos postulados da razão em seu uso teórico e a conseqüente pergunta sobre a possibilidade de tais postulados.¹³¹

O reconhecimento tácito do equívoco de se formar objetos absolutos, em cumprimento às exigências da razão, que os postula como condições de possibilidade para o desenvolvimento da vida, é o que, de fato, dá espaço para o surgimento da esperança. Se não fosse assim, a pergunta pelo que podemos esperar não surgiria da experiência, nem mesmo seria produto do conhecimento, mas uma exigência da razão; e tal não permite a construção de um conhecimento, muito menos de um saber razoável. Conseqüentemente, respostas como o sumo bem, enquanto culminação da vontade, a relação entre moralidade e felicidade e a existência de um legislador universal, “designam uma ordem de coisas por vir as quais sabemos pertencer: cada uma designa um momento da instituição, ou melhor, da instauração desta totalidade que, enquanto tal, está por fazer-se”.¹³² Estas exigências, e não objetos de conhecimento segundo Kant, obrigam, todavia, a uma abertura da razão, a qual, segundo Ricoeur, corresponde ao equivalente filosófico da esperança.¹³³ Então, esta abertura é o que se constitui como uma base da ética ricoeuriana.

A razão não só dispõe de exigências, senão que também se converte em motivos da ação humana, na medida em que nos permite tender à instauração de uma situação, na qual se dão condições de humanidade, a partir da qual se podem interpretar feitos da vida humana, como primícias de sua realização.

esperança, para se chegar a escatologia cristã como possibilidade aberta àquele princípio e dele partir portando a riqueza contraída nesse encontro.

¹³⁰ Aqui se faz referência estrita a filosofia dos limites e não a do imperativo, isto é, aquela filosofia da dialética transcendental a nível de I. Kant, na: *Crítica da Razão prática*. Lisboa, Ed. 70, 1970.

¹³¹ Cf. Paul Ricoeur, “Approche philosophique du concept de liberté religieuse”. In: *Archivio di filosofia*. Roma, v. 38, n. 2-3, 1968. Reproduzido como, “la liberté selon l’esperance”, in: *Le conflit des interprétations. Essai d’hermeneutique*. Paris, Seuil, 1969. Do espanhol: *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975, p.154 et. seq.

¹³² *Ibid.*, p.158.

¹³³ *Ibid.*, p.158.

Esta reflexão demonstra o quanto de importância tem a temática da esperança no âmbito do pensamento filosófico e, fatalmente, muitos outros aspectos da vida estão, sem dúvida alguma, transpassados pela mesma herança que o potente pensamento de cunho religioso legou à cultura em todas as áreas do saber humano. A isto, Ricoeur tratou com toda seriedade, recuperando, assim, um dos mais autênticos temas já forjados no interior da fé judeu-cristã, a saber, a esperança como culminação da história ou pelo menos como orientação para aquilo que dela se espera.

A esperança como culminação da história se descortina no seguinte delineamento: Todo o Novo Testamento é escatológico a medida que a história é vista como uma realidade movida por Deus com vista a uma meta ou fim. Assim, ela é juízo e redenção. Apenas Filemom e 3 João carecem de referências às esperanças e expectativas concernentes ao futuro e as últimas coisas; no mais, todos os outros a isto se referem. Do ponto de vista escatológico, Deus é visto como começo da história, está acima da história e dentro dela, movendo-a em direção a sua meta. Ela é, por assim dizer, uma interpretação da história, tal como é percebida desde sua meta ou fim. Ela não é um mapa para o futuro, mas um critério para o presente, posto que no centro de sua preocupação está a consequência desse presente. O fato de a história estar se movendo com destino a sua meta, quando o juízo e a libertação serão levados a sua consumação, se faz claro a importância de uma decisão neste *Kairós*.¹³⁴

3.6 A abrangência da Esperança na filosofia

Para ampliar a possibilidade de se entender o pensamento ético de Ricoeur, passamos agora a analisar o impacto da esperança na articulação do sentido filosófico desse autor e, em seguida, a implicação disso na história e na imaginação.

¹³⁴ Cf. Harold. A. Guy in: *The New Testament Doctrine of the last things*. New York, Oxford University Press, 1948, p. 173 et. seq.

Desde o princípio de seu labor intelectual, Ricoeur se mostra um homem que vive a tensão entre um tipo de racionalidade consumada da totalidade da história, para a qual ele se mostra desconfiado, e a suspeita de que todo pensamento escatológico é mítico.¹³⁵ Seu pensamento, portanto, segue em referência a dois enfoques: numa ponta está o filosófico, ao qual imbuído de um criterioso apelo à razão inquisidora, compete o ofício de exigir uma justificação no procedimento tomado e no ponto de partida, é este o enfoque que lança um questionamento a escatologia; na outra ponta está o cristianismo, que cumpre a tarefa de se refazer ao dia derradeiro (ou grande dia que envolve uma perspectiva na história, mas, igualmente para além dela, isto é, a escatologia como meta da história). É, pois, a partir desse enfoque que o filósofo se põe a desconfiar daquele tipo de racionalidade triunfante, que busca pretensiosamente explicar o todo, com base num suposto critério que dá unidade à totalidade da história. É obvio que Ricoeur está cômico da exclusão recíproca existente entre os dois enfoques; todavia, mesmo diante disso, ele se vê na obrigação de manter seus olhos fitos em ambos; porquanto, apesar da exclusão e mesmo para além disso, ele pensa existir “uma unidade final de que o verdadeiro é o espírito mesmo da razão”.¹³⁶

Considerada do ponto de vista filosófico, segundo Ricoeur, a esperança deve ser encarada como razão normativa da reflexão, que não se esgota em seu exercício, justamente porque se refaz como eterna tensão. Assim, os problemas são tangidos a partir de uma oposição de termos que não só se mantêm, como também permanecem em “certo ponto de tensão sem resolver”. Não se trata de recuperar aquele modelo dialético que culmina em síntese. O que se busca, em certa medida, é analisar os problemas recorrendo-se ao expediente de aproximações sucessivas, na maioria das vezes com um saldo positivo de soluções possíveis, sem que isso implique em se cair no frenesi estéril da busca.

A proposta ricoeuriana dá provas de tal normatividade, mantendo sempre no fundo de sua orientação aquele desejo ardente de reconciliação na ordem ético-cultural e a desconfiança renhida frente a toda forma apressada de solução

¹³⁵ Esta idéia fica muito patente quando o próprio P. Ricoeur reflete sobre seus artigos, os quais são recolhidos e publicados no livro *Histoire et vérité* (primeira edição). Paris, Seuil, 1959. No prólogo desta obra, pode-se observar, sem rodeios, essa tenção vivida pelo autor, entre escatologia mítica e totalidade histórica. Este livro foi posteriormente publicado, em 1964, em 1967, e em 1978.

gratuita. Semelhante postura, Ricoeur observa no cristianismo, particularmente na doutrina das últimas coisas, em sua busca permanente pelo modelo de perfeição, que é a perfeitíssima conformação da Igreja-orante ao Cristo-que-vem.¹³⁷

De fato há textos bíblicos que parecem indicar nitidamente essa mentalidade de desejo ardente de reconciliação na ordem das coisas, tal como Ricoeur o faz ao exprimir um desejo de reconciliação na ordem ético-cultural, vejamos o caso da bíblia

“Porque a ardente expectativa da criatura espera a manifestação dos filhos de Deus. Porque a criação ficou sujeita a vaidade, não por sua vontade, mas por causa do que a sujeitou, na esperança de que a mesma criatura, será libertada da servidão da corrupção para a liberdade da glória dos filhos de Deus. Porque sabemos que toda criação geme e está juntamente com dores de parto até agora. E não só ela, mas nós mesmos, que temos as primícias do Espírito, também gememos em nós mesmos, esperando a adoção, a saber, **a redenção** do nosso corpo. Porque em esperança somos salvos.”¹³⁸

Pelo visto, a contrapartida da redenção do corpo é a redenção da criação. A redenção que se inicia com a liberação do poder do pecado e conseqüente renovação do homem interior é continuada na redenção do corpo. Mas assim como o corpo é um elemento essencial do homem que há de ser redimido, também o é o mundo criado. Pelo que indica o texto haverá uma redenção cósmica como algo de algum modo ligado ao homem. Se é difícil se pensar em uma redenção cósmica, a redenção acerca do corpo humano não é menos difícil. De qualquer modo, se o corpo humano pode ser redimido de igual modo é legítimo se pensar que tal se dará em relação ao cosmos. A respeito da natureza de como isso se dá, não é sabido; mas é possível se pensar que há diferença entre materialidade e corporeidade, de modo que essa outra realidade ou esses “novos céus e nova terra” na verdade está ligada a necessidade de adequação do tipo de vida que se acerca a esse novo homem total e redimido.¹³⁹

¹³⁶ RICOEUR, P. *Histoire et vérité*. Paris, Sueil, 1978. Do espanhol: *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 12.

¹³⁷ Sobre o modelo daquilo que se busca no Cristianismo, comparar Ef 4,13 com I Co 13,9-13. Cf. também o texto de George Eldon Ladd, “A igreja”. In: *Teologia do novo testamento*. São Paulo, Exodus, 1977, p. 493-508.

¹³⁸ Rm 8,19-24a

¹³⁹ Cf. Harold Schaly, *O pré-milenismo dispensacionalista à luz do amilenismo*. Rio de Janeiro, JUERP, 1987, p. 67ss. Consultar também de Eduardo da Silva Santos, *A ressurreição da carne*:

3.6.1 História e progresso

Foi a partir do momento em que o conceito de história passou a adquirir importância na cultura do ocidente, que atrelado a isso se agregou também à idéia de um progresso, que também se permitiu cultivar uma atitude de esperança, a partir dessa nova perspectiva. Então, esta foi a tônica da modernidade, que interpretou a esperança na esteira da possibilidade deste progresso. Entretanto, é notável a argúcia de Ricoeur, que muito precocemente lança em questionamento à validade de uma possível vinculação entre estes três elementos, a saber: esperança, história e progresso, que na atualidade encontra eco, em certo sentido, no grito desse movimento que atende pelo nome de pós-modernidade.¹⁴⁰

A objeção ricoeuriana se constrói com base naquilo que ele entendia ser o real sentido de progresso e o modo como isso se relaciona com a história. Assim, vejamos, para ele a idéia de progresso está diretamente relacionado com coisas que de algum modo beneficia a vida humana, em todos os sentidos, inclusive no modo como elas mesmas são produzidas e adquiridas, isto é, pelo trabalho.¹⁴¹ E aqui estão inclusos toda parafernália instrumental, que vai desde os aparatos tecnológicos, passando pelo conhecimento, e principalmente pelo capital humano, no sentido de sua adaptabilidade às coisas e à sua própria cultura. Ampliando o que significa, para Ricoeur, o termo utilidade, tem-se na mesma relação que se considerar como instrumentos, aquelas idéias ensejadas pela reflexão moral, bem como tudo o mais que, devidamente aplicado, propicia ao gênero humano uma compreensão melhor de si mesma e de sua condição real, face aos desafios das experiências que se faz dentro deste assombroso mistério, que é a vida. Do exposto, fica patente que na idéia de experiência entra não só aquelas próprias da vida prática (moral), no plano da materialidade; como também das espirituais, as

estudo comparativo entre a posição de teólogos contemporâneos e a posição tradicional da Igreja sobre o momento da ressurreição da carne. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1987.

¹⁴⁰ Para uma abordagem panorâmica da pós-modernidade, consultar a obra: *Teologia na pós-Modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática.* De José Trasferetti e Paulo Sergio Lopes Gonçalves (org.). São Paulo, Paulinas, 2003.

¹⁴¹ Cf. Paul Ricoeur, “Le christianisme et le sens de l’histoire. Progrès, ambiguïté, esperance”, in: *Christianisme social* v.59, n. 4, 1951, p. 261 – 274. Reproduzido em, *Histoire et vérité.* Paris, Sueil, 1978. Do espanhol: *Historia y verdad.* Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 74 e 75.

quais conferem à humanidade uma vintena de produções admiráveis.¹⁴² Os benefícios hauridos desse desenvolvimento técnico-científico-cultural se espalharam pela vasta comunidade humana, segundo Ricoeur, graças a fatores preponderantes numa empreitada, assim como a generalização da ciência com suas técnicas e métodos nos diversos recantos do mundo, a busca por políticas e economias estáveis, enfim, por um modelo de cultura sentidamente mais universalizável.¹⁴³

Esta acumulação e extensão do “capital”, em todos os sentidos que merece estar é, na concepção de Ricoeur, um ganho sem precedentes, pois implica a humanidade no exercício pleno de suas potencialidades que, como artífices de si mesmos, se entregam à aventura de construir o majestoso processo de sua própria humanização, tornando cada vez mais possível a libertação de sua liberdade. Muito bem, ainda sobre a questão da liberdade, Ricoeur reconhece o que ele chamou de...

“Duplo limite: o limite de meu conhecimento, e o limite de meu poder. Por um lado, *não conheço* a origem de minha liberdade má; este desconhecimento da origem é essencial ao ato mesmo da confissão de minha liberdade radicalmente má. O desconhecimento constitui parte do ato de confessar, em outras palavras, de meu auto-reconhecimento e minha auto-apropriação. Por outro lado descubro a *falta-de-poder* de minha liberdade (falta-de-poder curiosa uma vez que me declaro culpado por sua ausência. Ela é inteiramente diferente da reivindicação de uma opressão externa). Arrogo ser minha liberdade, [...], autora de sua falta de liberdade. Tal admissão constitui o maior dos paradoxos éticos. Parece contradizer nosso ponto de partida. Começamos dizendo: o mal é este cativo anterior, que faz com que eu deva realizá-lo. Esta contradição é interior à minha liberdade, assinala a falta-de-poder do poder, a falta-de-liberdade da liberdade.

Será isto lição de desespero? De forma alguma: ao contrário, tal asserção constitui via de acesso ao ponto onde tudo pode recomeçar. A volta à origem é a volta onde a liberdade descobre a si mesma como algo a ser libertado – em resumo, ao local onde pode *esperar* ser libertada.”¹⁴⁴

¹⁴² Cf. Texto de Paul Ricoeur editado por F. Bovon et G. Rouiller intitulado, “La tâche de l’herméneutique”, in: *Exegesis, problèmes de méthode et exercices de lecture*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 179 -200. Reproduzido como, “La tache de l’herméneutique: em venant de Schleiermacher et Dilthey”, in: *Du texte à l’action*. Paris, Seuil, 1986, p. 75 -100. Do espanhol, “La tarea de la hermenêutica”, in: *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura*. Buenos Aires, La Aurora, 1978, p. 241.

¹⁴³ Cf. id., “Civilisation universelle et cultures nationales”, in: *Esprit*, n. 10. Reproduzido em, *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Do espanhol: *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 251 -254.

¹⁴⁴ RICOEUR, P., “Culpa, ética e religião”, in: *Concilium: Revista Internacional de Teologia*. Petrópolis, v. 07, fas. 56, 1970, p. 688.

O esforço ricoeuriano por fazer aproximações entre pontos totalmente em tensão, é o modo como ele pensa ser possível a filosofia viver a esperança, isto é, vivê-la como fonte orientadora da reflexão, que por sua natureza implica a tensão como parte constitutiva da experiência humana ordinária; e, ao mesmo tempo como força potencializadora do agir ético.

3.6.2 Historia e humanização

Cultura, progresso e história, no pensamento ricoeuriano, não se reduzem a uma simples dimensão de bem-estar para um determinado grupo social; seu alcance ultrapassa os limites sociais e transborda num colorido multidimensional de alcance e comprometimento mais nobre e profundo, atingindo o sentido mais abrangente de inclusão, na qual toda a humanidade é vista numa perspectiva de solidariedade-serviço. Este nível de consciência, entretanto, jamais se atinge tomando-se o progresso enquanto tal, que de per si está desqualificado para erguer-se como critério moral validamente aceito, para nortear a necessária relação homem versus humanização. Seria muito ingênuo se pensar que o sentido da história se afeiçoa apenas no rosto do progresso, sem deixar de sobreaviso que a ambigüidade também lhe é própria, e do qual jamais se divorcia.¹⁴⁵ A parafernália instrumental tem lá seus benefícios, mas é necessária uma utilização consciente de tais recursos, tendo em vista que seu mau uso pode e tem, muitas vezes, sacrificado a pessoa humana, em benefício do valor que se agrega a tais instrumentos; bem como a vantagem que deles se pode usufruir, em cumprimento às exigências da ganância daqueles que o administram. Diante deste incômodo, resta saber que o poder político, dada a sua capacidade de produzir mudanças significativas no destino do mundo, precisa ser um instrumento cuja responsabilidade compreenda a pessoa consciente na sua dimensão de

¹⁴⁵ Cf. Paul Ricoeur, “Le christianisme et le sens de l’histoire. Progrès, ambiguïté, esperance”, in: *Christianisme social* v. 59 (1951), n. 4, 1951, p. 261 – 274. Reproduzido em: *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Do espanhol: *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 78, et seq.

individualidade, mas, para além disso, conte também com uma forma de organização que definitivamente a transcenda.¹⁴⁶

Assim, para Ricoeur, o progresso com todo o bem-estar socializado em escala universal não pode ser acatado, sem nenhuma restrição, porque dada a sua ambigüidade, ele é e pode muitas das vezes, representar um perigo real que atenta contra a identidade das múltiplas culturas existentes ao redor do mundo. Logo, se deseja uma admissão enriquecedora dos aportes oriundos do progresso, em seus aspectos mais diversificados, é bom não se esquecer de imbuir-se de uma atitude sempre equilibrada, mantendo um espírito sóbrio, ao aceder a simpática tentação desses benefícios, tendo em vista que nem sempre progresso científico-tecnológico, representa verdadeira promoção da pessoa humana. Esta mesma sinuosidade no trato com a idéia de progresso, deve ser levada em conta com a idéia de ciência.

Pois bem, com a idéia de ciência, Ricoeur faz referência, mais especificamente, ao que ele chamou de “racionalidade científica”, a qual está na base de uma civilização universal, sem que isto represente o fim das culturas locais. Entrementes, como se tem o hábito de esperar, a ambigüidade permanece a postos, uma vez que o modo específico que a ciência tem de ver e interpretar o homem, necessariamente não é a mesma utilizada pela leitura possibilitada pelas respectivas culturas regionais.¹⁴⁷ Daí, a necessária pergunta sobre como adequar validamente uma cultura local com os pressupostos do domínio da racionalidade científica, sem que isto redunde em perda para ambas, mas muito mais ainda para a cultura, que é o espelho pelo qual vemos e interpretamos a vida.

Dada as circunstâncias, Ricoeur adverte que o mais razoável a se fazer, neste caso, é que todas as culturas se apropriem das ciências e seus aparatos,

¹⁴⁶ Cf. Paul Ricoeur., *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Do espanhol: *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 236.

¹⁴⁷ Desde a visão dualista, modernamente ratificada pelo cartesianismo, sabe-se da dessacralização sofrida na natureza, e, mesmo Deus tornou-se objeto de escárnio, ao ser morto e deslocado da esfera do sagrado, para dar vez e finalmente ser substituído pelo próprio homem. Então, nesta selva onde a ciência e a técnica ditam as regras, somente uma fé que valorize o tempo, as mudanças, e que valorize o homem como artífice de sua própria história, embora isso não lhe impeça de aferrar-se ao sentido último de sua existência – Deus, poderá, livre da massificação, sobreviver a essa nova ordem de coisas. Consultar a obra do Pe. Alfonso G. Rubio, com título: *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã*. São Paulo, Paulus, 2001, p. 101. Ver também de Paul Ricoeur, “Civilisation universelle et cultures nationales”, in: *Esprit*, n. 10. Reproduzido em: *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Do espanhol: *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 261.

consoante às necessidades que cada uma delas têm, buscando, com isso, ajustar estas aquisições do mundo técnico, com os desafios reais a que toda cultura tenta sensatamente responder, até o ponto de atingir um equilíbrio, o mais perfeito possível. Segundo ele, a prodigalidade do espírito criativo é uma realidade presente nas diversas culturas e, por isso elas se refazem em “conjunto de resposta aos desafios”.¹⁴⁸ A ciência e a racionalidade científica, sem dúvida alguma é, e deve ser, uma riqueza pertencente à humanidade como um todo, porque, de um modo ou de outro, seus aportes podem ajudar a responder problemas que os homens têm em comum e, por isso mesmo, estes recursos devem estar à serviço da humanização da pessoa humana, sem que isto implique em passividade.¹⁴⁹

Verdadeiramente, a idéia de progresso tanto pode representar uma boa oportunidade, quanto um perigo, como já se discutiu acima. Daí que, em primeira instância, pensar na esperança como um modo razoável de se debruçar sobre a ambigüidade da história, para superar seus percalços, em direção a uma sociedade mais perfeita, parece a Ricoeur uma solução muito simplista. Esta tentativa foi proposta na filosofia hegeliana, que postergou para o futuro uma sociedade perfeita, como culminação da história. Mas, segundo Ricoeur, estes sistemas de idéias, que se configuram ao sabor das filosofias da história, sofrem mui rapidamente uma obsolescência terminal; e o que poderia ser a saída para esta querela, no seu entender, são as utopias. Tomadas com responsabilidade e acima de tudo, com consciência, elas podem propiciar mudanças radicais na realidade vigente, tanto no mundo externo, como em foro íntimo, porque muda até o modo de pensar e de agir da pessoa ou grupo social com ela envolvida. Ainda como companheira e também tão importante quanto as utopias, são as ideologias; porque é por elas que vemos expressa uma imaginação constitutiva da própria identidade. É, pois, por elas que são erigidas as expressões sócio-culturais que se observa mais fundamentalmente na vida prática, a saber, as instituições, leis, constituições, etc. Tudo isto são, a um só tempo, símbolo e concretude de identidade, que de igual modo se refaz tanto ao passado, quanto se remete ao

¹⁴⁸RICOEUR, P., “Le christianisme et le sens de l’histoire. Progrès, ambiguïté. Espérance”, in: *Christianisme social* v. 59 (1951), n. 4, 1951, p. 261 -274. Reproduzido em: *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Do espanhol, *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 79.

¹⁴⁹ Cf. *ibid*, p. 79.

futuro, tomando na boca de Ricoeur o tom de que “o que dizemos que somos é também o que esperamos ser e todavia não somos”.¹⁵⁰

Taxar de simplismo todo modelo que, plasmado num sistema de idéias, pensa uma sociedade perfeita, meticulosamente projetada para o fim das ambigüidades da história, não impede nem contradiz o filósofo francês de defender o princípio esperança, além, é claro, de olhar para a história, como um homem de fé. Para corroborar esta assertiva, veja o que se segue.

Primeiramente, temos o aspecto da reflexão filosófica que, para Ricoeur, é o viés pelo qual se expressa a esperança, na “dilação de toda síntese” e o “adiamento do desenlace de todas as dialéticas,”¹⁵¹ em virtude de um sentimento de abertura a possibilidade de sentido da história, muito semelhante aquele sentimento próprio do cristianismo, de espera da manifestação do Reino de Deus. Naturalmente que o impacto desta ‘dilação’ e ‘adiamento’ gera uma vintena de efeitos no pensamento, sobretudo naquilo que concerne o âmbito da esperança. Alguns dos quais destacamos: (a) o efeito que mostra os limites de duas atitudes sobre a história, não raramente marcando presença no comportamento de muitos pensadores, seja no ceticismo que renuncia a busca pelo sentido, ou, seja no fanatismo que, inversamente àquele, confere prematuramente o sentido buscado. É conveniente lembrar aqui que é a própria esperança quem permite o reconhecimento de tais limites. (b) Um outro efeito que se pode destacar ainda é aquele que exige uma dose de humildade do pensamento, face à diversidade de aspectos com que se apresenta o real, em especial a vida humana. (c) O outro é aquele que obriga o respeito às diferentes visões de mundo, não como mero respeito à diferença pela diferença, mas pela verdade que respectivamente cada qual pode representar.

Para Ricoeur, constitui-se em coisa tremendamente difícil alguém conseguir ser um historiador da filosofia sem ser simultaneamente um filósofo da história; e isto significa que, no estudo da relação entre as diferentes correntes filosóficas, a tendência é a de sempre postar-se como que um autêntico árbitro. Este sentimento racional discutido aqui, portanto, é um sentimento de que todas as

¹⁵⁰ RICOEUR, P., *Lectures on ideology and utopia*. New York, Columbia University press, 1986. Do espanhol, *Ideología y utopia*. Barcelona, Gedisa, 1994, p. 326.

¹⁵¹ RICOEUR, P., *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Do espanhol, *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 17.

filosofias se encontram na mesma verdade do ser. E isto permite a percepção fugaz da consonância das múltiplas filosofias apesar da consciência da irreduzibilidade a um único discurso coerente e sistemático.¹⁵² E ainda que afirma não saber de que maneira, “Platão, Aristóteles, Descartes, Kant y Hegel estão na mesma verdade”,¹⁵³ tampouco procura a anulação da descontinuidade das diferentes visões do mundo. Entretanto, esta posição de modo algum se reduz a um ecletismo. A diferença fundamental entre o pensamento ricoeuriano e esta forma de pensar é que o ecletismo se acha o único capaz à verdade; enquanto Ricoeur somente “espera estar na verdade”.¹⁵⁴ Tal atitude implica em disposição para o diálogo, além de manifestar respeito pelas outras filosofias, tendo sob consideração que estes múltiplos pensamentos foram ocasionados pelo ser. Tal consonância, todavia, não significa que haja um único sistema, uma vez que “pertence [...] a ordem da Promessa [...]”,¹⁵⁵ como afirma Ricoeur. O que está em vista aqui é manter aberto uma porta para o diálogo, num horizonte de altruísmo, apesar das diferenças nos respectivos modelos de pensamento.¹⁵⁶

Já no segundo aspecto, a saber, aquele de quem filosofa na fé, que é o caso do filósofo aqui trazido à baila, se pode dizer que a esperança se faz presente na forma realista com que se afronta a ambigüidade da história. Ante a história como conjunto, o filósofo, que como cristão vive a esperança, se encontra em meio a uma dialética gerada pelo sentido e o mistério. Sentido este que lhe permite pensar em uma unidade da história, possibilitando assim o transcurso da vida e por ela o surgimento do próprio pensamento; e, mistério que lhe mostra que tal sentido está oculto, razão porque não se pode contar com ele no enfrentamento da ambigüidade da história. Ao mesmo tempo, tem-se consciência de que a própria história não carece de sentido, uma vez que a vida não se reduz a “uma história contada por um idiota”. Esta consciência é que permite ao que filosofa na fé, partir para o embate diário frente às armadilhas implícitas na ambigüidade da história, desarmado de qualquer laivo de temor. Diz Ricoeur, “Não tenhais medo,

¹⁵² Cf. Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*. Paris, Seuil. 1978. Do espanhol: *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 12.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 17.

é a palavra bíblica frente a história”;¹⁵⁷ palavra esta que de modo algum se presta à condenação de um sentimento que chamamos de angústia e que, por vezes, se abate sobre nós, apesar da esperança que alumia o procedimento daquele que tem fé. Então, o sentido real desta palavra é convidar-nos a sonhar mundos de inocência e reconciliação, os quais sirvam de referência para que ainda neste mundo ambíguo nos situemos e demos um sentido a tudo que nos compete fazer.

A propósito do que se disse acima, lembramos aqui daquela alocução feita por João Paulo II, quando de sua viagem apostólica ao Brasil no encontro com eminentes personalidades da cultura, expressa nestes termos: “Não tenhais medo, Senhores, abri as portas do vosso espírito, da vossa sociedade, das vossas instituições culturais, à ação de Deus, que é amigo do homem e opera no homem e pelo homem, para que este cresça na sua humanidade e na sua divindade, no seu ser e na sua realeza sobre o mundo.”¹⁵⁸ Sob esta palavra: “não tenhais medo”, está embutido um convite a se acreditar na bondade humana, apesar de toda nossa história de horror; a se desejar e a lutar para que a realidade atual de medo, terror, injustiças, etc, sejam suplantadas por uma outra realidade mais justa, mais encorajadora, plenificada de paz, que em outras palavras significa que devemos aceitar e assumir o projeto do Reino de Deus como sendo tarefa Dele e nossa. Para isso é indispensável o amor-serviço, pois o amor é pleno de confiança, porque se aventura sob os cuidados de um Deus-Amor que opera em nosso favor o bem, e não o mal; e como bem disse o escritor bíblico: “No amor, não há medo, antes o perfeito amor lança fora o medo; porque o medo envolve castigo; e quem tem medo não está aperfeiçoado no amor.”¹⁵⁹

Conclusão

A esperança da qual se fala aqui, é vista como aquilo que possibilita a capacidade humana para se desvencilhar de qualquer ordem vigente que reduz as

¹⁵⁷ RICOEUR, P., “Le chistianisme et le sens de l’histoire. Progrès, ambigüite, esperance”. In: *Christianisme social* 59 (1951). No. 4, aril, 261 -274. Reproduzido em: *Histoire et verité*. Paris, Seuil, 1978. Citado do espanhol, *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 85.

¹⁵⁸ Discurso do papa João Paulo II no encontro com eminentes personalidades da cultura – *Viagem apotólica ao Brasil*. Rio de Janeiro, 1º de julho de 1980.

dimensões fundamentais da pessoa humana, viabilizando, portanto, condições para que este homem redescubra sua dignidade ameaçada, e não poucas vezes agredida, e a partir desse instante recobre o ânimo necessário para lutar por aquilo que lhe pertence por direito: o respeito, a liberdade, a responsabilidade, etc. Assim, a ética segundo Ricoeur, deve se realizar na estreita coincidência entre o eu-dos-atos e o si-mesmo que se revela no eu-concreto, dimensão profunda do ser humano. Esta postura ética responde a vocação que o esforço de ser e o desejo por existir suscita como necessidade de um autoconhecimento da condição real da pessoa, que não detém a conquista de si mesmo, em toda sua completude (pois trata-se de um processo), mas que por isso mesmo sabe que precisa se auto construir, enquanto ser social, que experimenta uma convivência de solidariedade no encontro com o outro. O lugar exato onde tem início o encontro do eu-dos-atos com o si-mesmo-subjetivo é na esperança. Ela é a força que move o homem em direção a superação cotidiana de si mesmo, é por ela que esse homem é sensibilizado a reconhecer o direito a sua liberdade e a obrigação de respeitar o direito alheio, livre do medo de não submeter a si todas as coisas, e por isso mesmo abdica de qualquer tentativa de fazer do outro uma mera extensão de si, mas ao contrário disso, defende o direito do outro de se expressar consoante suas próprias convicções e por isso está disposto a ajudá-lo a se tornar uma pessoa melhor e mais livre do que fora no dia anterior. Nessa idéia, está embutida a ética cristã, que atendendo pelo nome de amor, e segundo Paulo:

“O amor é sofredor, é beníguino; o amor não é invejoso; o amor não trata com leviandade. Não se porta com indecência, não busca os seus interesses, não se irrita, não suspeita mal; não folga com a injustiça, mas folga com a verdade; tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta.”¹⁶⁰

Pois bem, a verdade é que toda construção humana é finita, e por isso passível de erro, eis a razão de nos ocuparmos com o tema da ética analisando as construções que se fizeram ao longo do tempo, e as constantes reformulações que se faz necessário em face de novos desafios e mais luzes que vai se acumulando ao longo dos anos. Mas, sobre o cume de toda essa consciência da finitude

¹⁵⁹ 1 Jo 4,18

humana - e não poderia ser diferente - está a mensagem bíblica como um pressuposto válido para todos os tempos, uma vez que “O amor nunca falha”.¹⁶¹ É essa inteligência da esperança que coroa de sentido a ética do esforço de ser; e Ricoeur como um homem que filosofa na fé, não perdeu isto de vista. Ao contrário, foi buscar no horizonte do mundo religioso essa temática e se apropria dela como um princípio norteador de sua aventura ética, como foi visto nas linhas acima.

Na seqüência, tivemos a oportunidade de ver que em Ricoeur, a angústia não é uma antítese da esperança, mas uma força que nos desinstalar de nosso comodismo ético, e nos dirige para uma atitude reflexiva, que culmina na maturidade pelo traslado de mero indivíduo reflexo para homem liberto. Especificamente na visão do cristianismo, a angústia também não é um mal em si, porque ele é um sintoma que expõe a nossa própria experiência de sufocamento frente à violência das conseqüências do pecado sobre nós; e por isso a alma que em Cristo encontra a libertação de sua liberdade, também deseja que o mesmo se dê com os seus semelhantes; e nisto consiste a força da angústia como afirmação da vida, tendo em vista que por ela somos sacudidos de nossa tendência ao lusismo moral, de nosso egoísmo, de nosso fechamento para o outro, e nesse movimento somos levados a desejar uma transcendência que supere esse círculo capturaste do pecado, em direção ao Infinito como resposta suficiente a todas as nossas objeções.

Do mesmo modo, a negação funciona como um instante de reconhecimento do outro, como ser consciente e portador de uma dignidade indelével, que ao afirmar a mim próprio como o ser de uma perspectiva limitada, reconheço nesse outro o direito à sua própria perspectiva, de modo que a afirmação do outro implica necessariamente numa negação de mim, e isto não representa um atentado contra a minha liberdade – porque ela não é absoluta – mas o modo de reconhecer e aceitar a diferença como oportunidade para uma convivência enriquecedora.

Tivemos ainda sob nossas considerações a imaginação como forma de corroborar a grande temática da esperança. Na ocasião, vimos os vários modos como a imaginação se comporta: como aquilo que corresponde ao possível, no

¹⁶⁰ 1 Co 13,40-7

nível individual, no coletivo, no social, no cultural, etc. Segundo Ricoeur, os símbolos podem ser estudados no interior da imaginação cultural, e aqui cabe bem a análise do evento mal no interior da experiência humana; porque a partir dela podemos perceber a condição do homem como aquele que se descobre como o eu que comete a falta e ao mesmo tempo como o si mesmo que poderia ter atuado de outro modo, isto é, praticando a não-falta. Esta confissão do mal expressa pelo mito, expõe a condição humana de sentir-se ela mesma e, ao mesmo tempo e na mesma relação, alienada de si mesma. Pois bem, a pergunta que cabe a dimensão individual acerca da falta que deu como resultante essa condição miserável de existir, também pode e é transposta para o nível da coletividade, de modo que a miserabilidade humana é vista de um modo mais alargado; e, nisso tem-se a vantagem da possibilidade de se desvelar a gênese da história humana, bem como o clamor latente no interior de cada um de nós, que no fundo é o mesmo. A que jaz o grande conflito das nações que é o de transpor a situação vigente de alienação brutal, seja do ponto de vista: econômico, político, financeiro, etc; para uma situação de plenitude: de gozo, de paz, de felicidade...

Nesta tentativa de transposição, já está presente a esperança como o motor que dá sentido a história, e por isso a imaginação supera a mera função regressiva dos desejos, conforme pensava a psicanálise; podendo ir além como faculdade humana aberta a novas possibilidades e ao futuro.

Daí que passamos por uma análise da imaginação social através do prisma da ideologia e da utopia. Então, a respeito da utopia, Ricoeur observa que verdadeiramente ela pode assumir os seguintes comportamentos: conduzir a uma anarquia, pretendendo com isto o desmantelamento de uma determinada forma de manipulação, dominação e poder; e também pode mostrar-se como busca por um poder de cunho racional. A questão é que mesmo essa pretendida nova forma de poder tem lá suas nuances, posto que suas diretrizes tanto podem conduzir a uma tirania da razão, como a uma estrutura demasiadamente formal, de sorte que o equilíbrio consistiria em mover a busca para um modelo político que se pauta pelo pendor da ética e da ascética.¹⁶² De modo que, unidas; utopia, ética e poder, sejam

¹⁶¹ 1 Co 13,8

¹⁶² Cf. Paul Ricoeur, *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*. Extratos do curso de 1969 no Institut d'études Oecuméniques de Paris, p. 315.

assim um caminho inocente, que possibilita o sonho de um mundo melhor para todos, onde política e amizade estejam em perfeita reconciliação.

A ideologia, por sua vez, é também um outro correlato da questão ética, pois ela surge como tentativa de justificação das ações relativas ao poder político vigente; e, para concluir esse intento, recorre ao expediente de argumentos de cunho ético, mas de matriz capciosa, porque busca induzir as massas a uma conformação com o estado de coisas por eles vivenciado até o presente. E por isso, tanto quanto a utopia, a ideologia também pode se comportar como um perigoso elemento de mascaramento e deformação social.

Mas para Ricoeur, a ideologia vai além da mera função de deformar a realidade, como criticou Marx; porque ela, juntamente com a utopia, são expressões autênticas que servem para orientar a vida social, e por isso devem ser interpretadas como forças complementares que cumprem a função de possibilitar o sonho de um mundo melhor. Elas são idéias forças que pela ambigüidade do gênero humano tanto pode ser usada para um fim bom, quanto para um fim mau. Mas isto não significa que elas em si sejam más, porém que o uso que delas se faz é que pode pender para um desses lados.

“O discurso utópico funciona como mistificante ideologia em quanto pretende justificar a opressão de hoje em nome da liberação de amanhã. Resumindo: a *ideologia* como simbólica confirmação do passado e a utopia como simbólica abertura em direção ao futuro são complementares; separar uma da outra pode levar a uma forma de patologia política”¹⁶³

Assim, na concepção de Ricoeur, ambas devem ser elencadas numa dinâmica de complementaridade, e sem elas nenhuma estrutura social seria possível; e, tal como ocorre com a fé, como veremos adiante, a ideologia não pode ser desvalorizada pelas distorções que dela se faz, muito menos eliminada porque ela está inseparavelmente ligada à natureza social do homem, sendo, portanto, necessária, universal e atemporal. Uma ideologia alienadora não se agride, mas se destrói opondo-se-lhe uma outra ideologia que verdadeiramente seja libertadora.

¹⁶³ Ricoeur declara a complementariedade da ideologia e da utopia enquanto confirmação e abertura no tempo, isto é o que se pode ver neste texto “La creatividad del lenguaje”, in: *La paradoja europea*. Organizado por Richard Kearney, Barcelona, Tusquets, 1998, p.248.

Assim, vimos que imaginação e esperança caminham juntas, pois tem capacidade de desmascarar a maldade ou deformação de uma situação vigente, e é pela imaginação que podemos sonhar mundos possíveis no qual haja inocência, reconciliação e amizade, e é através desses sonhos que trabalha a esperança. Portanto, ela é uma importante atividade humana, porque propicia mudanças profundas na visão de mundo de modo que, “ao mudar a imaginação, o homem muda também sua existência”.¹⁶⁴

Discutiu-se ainda que Ricoeur mantém só seus “olhos” fitos na orientação de uma esperança que inclui a visão escatológica cristã; por isso seu percurso caminha do “crer para compreender” até o “compreender para crer”; também vimos que ele constrói um pensamento que articula dois aspectos diferentes: o filosófico que segue um criterioso apelo da razão, o qual busca justificar o procedimento tomado e o ponto de partida adotado; e, o outro aspecto que diz respeito ao cristianismo com sua visão escatológica. Como o primeiro enfoque lança um questionamento à escatologia, Ricoeur partindo exatamente do segundo, faz o inverso, ao desconfiar daquele tipo de racionalidade triunfante que busca explicar o todo da história com base num critério que supostamente dá unidade a totalidade da história. Assim, embora ele saiba da mútua exclusão, todavia não descarta nenhuma delas porque ele mesmo acredita na existência de uma unidade final na história, embora não totalmente compreendida por nós. Por isso, a esperança, segundo ele, é uma razão normativa que não esgota o mistério oculto no interior da história, razão porque ele não busca uma síntese como culminação de uma tenção dialética, mas trabalha a partir da esperança, com aproximações sucessivas sem se atazanar pelo cume derradeiro dessa busca. Pois, para ele, esse ponto de tenção permanecerá sempre, sem ser totalmente resolvido; e, o cristianismo com sua doutrina das últimas coisas, no seu entender, manifesta um pouco esse modo de encarar as experiências da vida, porque embora trabalha com denodo em prol da conformação do velho homem ao homem novo (nova criatura à semelhança de Cristo), entretanto o cristianismo se reconhece como o seguimento de Jesus Cristo que está em marcha e sempre a caminho... sem que a

¹⁶⁴ RICOEUR, P. “L’image de dieu et l’épopée humaine”, in: *Christianisme social*. Reproduzido em: *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978. Do espanhol: *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 144.

consciência dessa busca diária pelo modelo ideal na parusia, seja substituído por uma esquizofrenia religiosa ou mesmo por uma busca doentia.

Assim, Ricoeur verdadeiramente anseia por uma reconciliação na ordem das coisas, mas sem cair na ingenuidade de acreditar que esse sentimento não esteja transpassado pela tensão do “agora, mas ainda não”, próprio da existência concreta.

4

Perspectiva cristã: A proposta de uma ética aberta pelo amor

Introdução

Neste capítulo terceiro, será feita uma análise da perspectiva cristã acerca da ética, discutindo o amor como itinerário para uma atitude de abertura radical do ser, que passa pela superação do dualismo indo ao encontro do outro, vendo nele o rosto do Deus verdadeiro, possibilitando assim uma superação do estado de retraimento, de egoísmo e de solidão, para uma realização que encontra na fé uma entrega fundamental aos cuidados daquele que é alguém, verdadeiramente, “mais chegado que um irmão” – Cristo.

Na seqüência, veremos como a proposta cristã de ética pode contribuir, baseando-se na experiência do Deus de Jesus Cristo, que se revela como o absoluto Amor que nos atrai para o amor-serviço, potencializando a ultrapassagem do egoísmo e nos colocando em abertura para o outro.

Analisaremos ainda a mudança epistemológica na visão de Deus e o que o Deus bíblico realmente traz de benefícios para a vida, assim como o que o amor, enquanto realidade procedente de Deus, pode fazer no que tange a liberdade humana.

Também a temática da esperança será discutida aqui, neste capítulo; mas agora sob o enfoque específico da fé cristã. Assim, ela será vista como resposta à presença do mal e, ao mesmo tempo, como manifestação consciente da fragilidade humana.

Também serão traçadas algumas considerações sobre a fé, ligada à dimensão ética do ser humano e tomada como uma realidade que toca a pessoa por inteiro. Analisaremos suas várias manifestações e funções no cotidiano da raça humana e a inteligência que dela advém, possibilitando o avanço do homem contra os obstáculos que reclama o salto no escuro, bem como a vitalidade de seu discurso que sabe se portar com moderação, prudência e coragem. Sobre a cultura,

falaremos de sua condição de resposta assumida diante do mistério ulterior que, por conseguinte, viabiliza uma humanização integral do homem, querido e amado por Deus.

4.1

O amor como exigência ética na doutrina cristã

Assim, seguindo os aspectos fundamentais do pensamento ricoeuriano, pode-se afirmar categoricamente que realmente há uma confluência visceral entre aquele pensador e a proposta de fundo do seguimento de Jesus; isto, não por acaso, como já se discutiu antes, mas pela afiliação incondicional de Ricoeur à fé, recebida de Cristo e dos apóstolos.

Sem dúvida alguma que, do ponto de vista da fé cristã, a questão ética se distende entre a liberdade humana e a necessidade absoluta da ação de Deus na vida do homem; e este é um tema que salta aos olhos, embora tenha por muito tempo ficado sem a devida consideração, justo porque o dualismo reinante obstaculizou a possibilidade de uma compreensão que fosse capaz de sintetizar essa relação fundamental, a saber, a ação de Deus e a liberdade humana. Por isso, durante muito tempo se acreditou que Deus fosse uma espécie de concorrente do ser humano, razão porque para se acreditar num seria imperioso desacreditar no outro; e, vice-versa. Entretanto, sabe-se hoje que a solução para o problema humano nem de longe passa por esse caminho, pois ao contrário disso, a tentativa de destronar Deus para assentar o homem resultou num vazio existencial que o sucumbiu no profundo abismo da falta de sentido, deixando ainda mais abismado o ser, que em face das experiências da dor, do sofrimento, do mal e da morte, não encontrou a força suficiente para vencer o sem-sentido da existência; sendo, por isso mesmo, precipitado para a melancolia de um caos impossível de ser organizado e, ao mesmo tempo, irremediavelmente impedido de alcançar a tão sonhada paz a que anela o mais profundo da alma humana.

Assim, aquilo que mais manifestava a jovialidade da profundidade do homem, o sonho de ser feliz, de se realizar, de ter motivos para viver, enfim, de viver para amar; tudo isso ficou esmagado por um sentimento de negação, de

solidão e de pavor. Negar a Deus, longe de afirmar o homem, é negar a si mesmo a única possibilidade de evitar o mal absoluto do homem e mesmo de sair de uma situação de pecado. Por outro lado, é necessário ter a capacidade de discernir entre a verdadeira e a falsa afirmação de Deus, enquanto fundamento último da vida humana; sem o qual, corre-se o risco de mascarar a decisão por Deus, pela decisão fundamental do homem por si mesmo. É a esse “deus-quebra-galho”, feito a imagem e a semelhança do homem desvalido, que a crítica ricoeuriana se levanta. Aliás, não só ele, mas também a teologia atual que sabe, e não nega que crê na ação necessária de Deus, para a liberação da liberdade humana como condição para uma decisão moralmente responsável.

Assim, a expressão “ou Deus ou o homem” fica (na ética cristã lida na perspectiva ricoeuriana) esvaziada de sentido; porquanto, uma compreensão adequada das funções do evento Deus no interior da decisão prévia fundamental da vida humana, em nada obstaculiza ou mesmo o impede de construir o sonho de um mundo mais inocente, mais justo, mais digno, mais fraterno... Muito menos de o levar a efeito, nas suas decisões concretas. Ao contrário, a captação correta da presença do divino, como substrato de toda boa obra advinda da empresa humana, serve de estímulo para a construção desse mundo sonhado; e é a isto que Jesus chamava de Reino de Deus, senão em sua manifestação total, completa e acabada; ao menos como sinal daquilo que o Pai esperava de nós e para nós. E, ainda com uma palpitante construção frasal de Jesus (Lc. 17, 21), mui dignamente retomada por Leon Tolstói, pode-se com muita propriedade afirmar que “o reino de Deus está em vós”.¹⁶⁵ Esta afirmação aponta para a perene disponibilidade de Deus para com sua criatura, como amor incondicionado que cuida de sua criação na base da terna gratuidade, constituindo-se (ele mesmo) em horizonte fundamental para a decisão última do homem, de acatar ou não esta força que nos impele -- na liberdade -- a sermos cooperadores de Deus, na construção de uma realidade na qual ele efetivamente possa ser “tudo em todos”.¹⁶⁶

Assim, questões como o mal, que bem ficou salientado anteriormente como o pano de fundo na tentativa de se explicar a “causalidade total e simples do

¹⁶⁵ Cf. Leon Tolstói, *O reino de Deus está em vós*. Rio de Janeiro, Rosa dos Ventos, 1994.

¹⁶⁶ I Co 15,28

eu”,¹⁶⁷ ensejada numa sucessão de eventos, que são a noção de culpabilidade e a confissão do mal enquanto mal cometido, chegando a consciência de sua parcela de responsabilidade, que reunidas manifestam a descoberta da própria liberdade, conforme a assertiva de Ricoeur;¹⁶⁸ encontra eco no itinerário ético proposto pelo professor Nilo Agostini, que chega a afirmar o que se segue: “A experiência da fé não nos desvia das questões suscitadas pelo mal. Coadjuvada pela razão, busca – tateando – a inteligibilidade possível ante esta realidade. Mergulha no *mistério* e encontra em Jesus Cristo o caminho seguro para fazer face ao mal.”¹⁶⁹

Sem dúvida alguma que mistério é uma palavra forte nesta mensagem do referido professor e vem ao longo de todo nosso escrito perpassando essa reflexão que se faz acerca da ética, porque suscita os abismos das múltiplas relações do Ser Último – Deus – com a sua Criação. Assim, na relação específica entre o Ser Ulterior e os homens, não só Deus é o inominável mistério, mas também os próprios homens constituem-se para si mesmos em um verdadeiro assombro e mistério. “O homem é obscuro para si mesmo e, por maior que seja sua capacidade reflexiva, não pode iluminá-la completamente, não pode esclarecer-se a si mesmo.”¹⁷⁰ Basta lembrar que como o único animal que tem por tarefa descobrir-se enquanto ser, no caminho e na prática da construção de sua própria identidade, passando de um estágio a outro, até atingir o ponto em que nos assemelhamos ao que, na linguagem da fé, se chama: “estatura de varão perfeito”, cujo modelo maior é o próprio Cristo... Esse (o homem) que é também o único capaz de abrir-se ou fechar-se na liberdade, ao convite do Deus-Amor, pode e tem sido dos mais diversificados modos: apreendido, mas não totalmente compreendido; estudado, mas não totalmente entendido; dissecado, mas não totalmente exaurido.

Esta é, pois, a motivação que faz de Ricoeur um homem “pré-ocupado” com uma hermenêutica dos símbolos, justamente porque no caminho da tentativa de compreender o homem, enquanto um mistério para si mesmo, ele se descobre o ser que precisa arriscar uma interpretação de seus próprios símbolos.

¹⁶⁷ RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté II. Finitud et culpabilité: 1. L'homme faible*. Paris, Aubier, 1960. Citado do espanhol, *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 94.

¹⁶⁸ Cf., *ibid.*, p. 23-162.

¹⁶⁹ AGOSTINI, Frei Nilo. *Ética cristã e desafios atuais*. Petrópolis, Vozes, 2002, p. 150.

¹⁷⁰ ZAS FRIAS S. J., Rossano. *La Idea de revelación en Paul Ricoeur*. Belo Horizonte, Dissertação de Mestrado, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, 1987, p. 8.

“A importância do símbolo mostra aqui toda sua profundidade: pensar desde o símbolo significa pensar desde as profundidades do ser (ou desde as alturas do sagrado). Entra-se em uma dimensão em que o misterioso, o silencioso e o oculto se faz presente e ‘diz algo’. É a linguagem do misterioso que deve ser decifrado. Não se trata simplesmente da linguagem do problemático ‘por solucionar’, mas do misterioso ‘por assimilar’”.¹⁷¹

O fato das ciências do homem, ou daquelas a ele relacionadas serem muitas e, cada qual tentarem atingi-lo por seus próprios métodos, tudo isso depõe a favor da profundidade e do mistério a que sua existência está condicionada. A própria dimensão do amor humano, ainda que destinada ao próximo, em hipótese alguma pode ser tomado, a priori, como critério absoluto de nossa resposta à interpelação de Deus. Porquanto, não é a nossa capacidade de amar a medida indubitável de que num gesto como este a ambigüidade humana esteja de todo banida.¹⁷² A ambigüidade humana chega a tal monta que, de ser que suspira por Deus, isto é, o ser que anseia pelo divino, o homem passa a autodivinizar-se, desejando ele mesmo tomar o lugar que antes pertencera ao Criador. Isto se dá pelo simples fato dele não conseguir satisfazer tal desejo, segundo o modo como ele gostaria que fosse, o de poder manipular a divindade em conformidade às exigências de sua vã conveniência.¹⁷³ Isto lembra muito aquele modelo de “deus-quebra-galho,” oportunamente criticado por Ricoeur. Assim, do ponto de vista da teologia, a raiz do mal na experiência humana reside exatamente nesta condição de alheamento, de distanciamento, numa palavra, de alienação de Deus.

Mas uma vez, percebe-se a premente necessidade que o gênero humano tem de aprender a exercitar a virtude da escuta, da paciência e da esperança; para poder acolher na fé, aquilo que escapa à competência humana desacompanhada de Deus. Saber reconhecer os limites a que estamos sujeitos não é e nem deve ser motivo de angústia, ou mesmo de desespero; justo porque, a superação do mal é tarefa que de fato implica a nossa contribuição, mas depende *completamente* da

¹⁷¹ ZAS FRIAS S. J., Rossano. *La Idea de revelación en Paul Ricoeur*. Belo Horizonte, Dissertação de Mestrado, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, 1987, p. 8-9.

¹⁷² Cf. FRANÇA MIRANDA, Mario de. *Libertados para a práxis da justiça. A teologia da graça no atual contexto latino americano*. São Paulo, Loyola, 2001, p. 148-149.

¹⁷³ Cf. Miguel Benzo, *Teología para universitarios*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, p. 66 et seq.

força e da ação de Deus, coisas sem as quais não nos restaria nenhuma possibilidade de superação.

Como já se falou antes, a ética ricoeuriana se faz a partir da escuta, desenvolvida na articulação da potência da intelectualidade humana; mas, sobretudo encharcada por uma orientação de fundo cristão. Esta orientação, que integra a realidade existente com o sentido último na confecção de um percurso ético, é uma aventura que corre o risco de não responder todas as interrogações que a dinâmica da vida suscita; mas deixa em aberto o caminho para uma relação frutuosa com aquele que recapitula a nossa própria existência de um modo holístico, exercendo, enfim, a função de sentido para a nossa fome mais visceral da visão direta de Deus.

Infelizmente o homem afobado, supondo estar prestando um serviço à humanidade, ao conceber, dar corpo e tornar normativo um modelo ético que cinde a realidade, longe de o fazer, impede-o de gerir a vida na perspectiva justa daquele que não se fia apenas no desejo por uma clarividente diáfana visão de Deus, que representa a vitória da possibilidade da visão beatífica, ainda neste tempo presente, pela sumária derrota do Deus absconditus. A razão disto é que o primeiro é parte integrante do orgulho e da suposta autonomia do humano, enquanto que o segundo é a base sobre a qual tudo é possibilitado; e, neste sentido, a autonomia absoluta recai única e exclusivamente sobre ele, enquanto o incondicionado. Sendo assim, a relação da orientação sobrenatural exercida por Deus sobre o ser humano, embora esteja voltada para o diálogo (e justamente por se impor esse limite), não agride a liberdade humana resguardando, inviolada, a sua decisão final. Por esse caminho, no que concerne à tarefa de Deus, em relação a nós, o fundamento já está posto, a única condição que Deus se permite observar é a de respeitar a liberdade humana tratando-o sempre como parceiro no diálogo; tal condição, porém, não melindra e nem arranha o princípio da incondicionalidade de Deus, porque se ele é o princípio da liberdade, exatamente por isso não seria ele o primeiro a lançar o homem na desgraça da opressão; tendo em vista que aquele que prega a liberdade e oprime, esse tal ainda não é liberto; e, de Deus não se pode concluir isto, sem irremediavelmente cair em absurdo; “Ora

o Senhor é Espírito;” (diz o apóstolo) “e onde está o Espírito do Senhor aí há liberdade.”¹⁷⁴

Veja-se, pois, que a questão de fundo aqui, é que o homem está rejeitando a única possibilidade de que dispõe para este plano da existência, a saber, a via da fé; e, neste sentido, é o homem quem se faz absconditus. À diferença do absconditus relativo a pessoa de Deus, é que no caso do homem, muito longe desse retraimento possibilitar a liberdade do outro, ele amesquinha da forma mais cruel a vida de seu semelhante, fazendo dele um objeto de ignomínia e escárnio e transformando aquilo que deveria ser uma experiência boa em uma convivência odiosa; onde o produto total é o puro rancor, o ódio, a aspereza e a rispidez da vida vilipendiada. Este saque na capacidade dialogal humana, é que, em escala sócio-coletiva, fez da ideologia um perigoso elemento de mascaramento e deformação social, que bem traduzidas implicam em sofrimentos e injustiças que desumanizam as massas ignaras, tornando justificável aquele tipo de crítica a que se prestara Karl Marx e que mais tarde vai ser revisitada e relida por Ricoeur.

4.2

Ética Cristã: um esforço de superação do dualismo

É sabido que o cristianismo surge no interior de um mundo já desgastado, seja pelo modelo político decadente do império romano, seja pelos jugos pesados das diversas concepções religiosas de deus (es), etc.¹⁷⁵ Assim, o confronto dessa nova doutrina com o judaísmo (mais especificamente em território palestino), com a filosofia, etc, foi inevitável. Diante de tudo isso, a mentalidade cristã não saiu ileso; ao contrário, ainda hoje percebe-se, muito fortemente, resquícios dos embates daqueles tempos, dentre os quais o segregacionismo e o dualismo são um legado em franca atividade na estrutura mental humana. Certamente em função da tendência indesejável, transportou-se o dualismo próprio da dimensão da vontade humana (aqui está implícito o homem decaído, em função de seu fechamento para Deus) para o nível da visão metafísica. De qualquer modo, este episódio denota o

¹⁷⁴ Cor 3,17

¹⁷⁵ Cf. H. E. Dana, *O mundo do Novo Testamento*. Rio de Janeiro, JUERP, 1980, p. 15 et. seq.

estado de não-salvação na qual se encontra o gênero humano e a conseqüente necessidade de liberação desse poder.

Há, portanto, uma forte tendência em se adotar a postura da relação de oposição-exclusão em face da realidade com a qual estamos ligados. Por isso, a visão ética de mundo conseguiu não só cindir a realidade, bem como a relação do homem com ele; mas também conquistou a mentalidade da esmagadora maioria dos homens e entre eles fez muito sucesso, até ao dia em que suas bases foram sacudidas, produzindo um abalo insustentável. No que concerne à encarnação do Verbo, as derrapagens são ainda mais inconvenientes porque impedem uma visão integral da manifestação do próprio Deus, no interior da história humana. As conseqüências são trágicas; primeiro, porque muitos ficaram impedidos de, olhando para Jesus, contemplar a face do Deus-Amor; segundo, porque de anunciador do Reino fizeram dele um embuste, justificando assim o seu flagelo e suplício sumário; terceiro, porque a má compreensão que se fez dele desencaminhou alguns para a via da morte de Deus; quarta, porque trouxe muitas dificuldades para a compreensão da fé e daí por diante.¹⁷⁶

Decorre, desse tipo de atitude, que a humanidade e a divindade de Jesus se tornam em algo impossível, só porque a razão humana é incapaz de compreendê-la exauridamente. E, na sede que o homem tem pela totalidade das coisas, aliada ao seu pretensioso poder de tudo dominar, ao seu famigerado desejo de tornar tudo como que extensão de sua própria competência e capacidade, esse mesmo homem, miserável que é, nega uma dimensão que é tão cara a sua própria constituição básica, a saber, a fé. Uma vez negado isso, o que resulta daquilo que chamávamos homem, agora não é nada mais que um ser desfigurado, descaracterizado, um ser tornado aborto por si mesmo. “A antítese do ser humano integrado na forma de Jesus Cristo é o ser humano como seu próprio criador, seu próprio juiz e seu próprio renovador; é o ser humano que vive à margem de sua verdadeira humanidade e, por isso mesmo, mais cedo ou mais tarde se destrói a si mesmo.”¹⁷⁷

Como já vimos antes, a relação do homem com o Criador só é perfeitamente possível pela via da fé; sem ela, ninguém está apto a agradar a

¹⁷⁶ Cf. John Dominic Crossan, *Quem matou Jesus? As raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus*. Rio de Janeiro, Imago, 1995, p. 159 et. seq.

¹⁷⁷ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo, Sinodal, 1988, p. 65.

Deus. De sorte que a “apostasia do ser humano em relação a Cristo é, ao mesmo tempo, a apostasia de sua própria essência”;¹⁷⁸ e a vitória do homem sobre si mesmo e sobre suas próprias mazelas só acontecem mediante o ato que o homem faz de se deixar ser atingido, em profundidade, pela cruz. Sem isso, nenhuma tentativa moral, nenhum esforço ético, nada, absolutamente nada, será capaz de arrancá-lo do lamaçal da desordem, da incompreensão, da esquizofrenia moral, da fratura radical, do sem-sentido profundo e humanamente inexpugnável. Quaisquer tentativas: que não seja uma genuína resposta à interpelação ulterior daquele que é o sentido radical da existência humana; que não se deixa ser por ela orientada; e, que não a tome por substrato de suas pretensões... é vazia, é estéril, e está fadada ao fracasso.

Este é o caso do ateísmo moderno que, partindo de um pressuposto dualista, vê na cruz de Cristo nada mais do que um escândalo e, em função disso, se deixa orientar pelo princípio da oposição-exclusão, entendendo, equivocadamente, que a afirmação de Deus no âmago da história humana implica, necessariamente, em negação à própria humanidade; de sorte que, segundo eles, a presença de um anula a presença do outro, exigindo do homem uma opção fundamental por si mesmo, levada a efeito na afirmação da vida, na valorização da terra e na crença da suficiência de suas próprias capacidades.

No rastro dessa crise, o evento supostamente mais significativo da história humana é propalado por Friedrich Nietzsche na frase: “Deus morreu”. Esta morte significa um não dito sumariamente contra Deus e, ao mesmo tempo e na mesma relação, um gracioso sim dito à terra; enfim, uma pretensa reconciliação entre alma e corpo, outrora, segundo ele, ultrajados pela parafernália do dualismo platônico-cristão. Este brado veicula o fim do domínio metafísico que, por um longo período da história, caracterizou a reflexão filosófica, resultando numa nova era pós-metafísica, embora isto não signifique necessariamente o fim derradeiro da metafísica, mas de uma visão objetiva da mesma.¹⁷⁹ Eis aqui a famosa expressão do delírio humano.

¹⁷⁸ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo, Sinodal, 1988, p. 65.

¹⁷⁹ VALADIER, Paul. *Nietzsche e la critica radicale del cristianismo*. Palermo, Edizione Augustinus, 1991, p. 63-67.

“O super-homem é o sentido da terra. Fazei a vossa vontade dizer: que o super-homem seja o sentido da terra! [...] Outrora, o delito contra Deus era o maior dos delitos, mas Deus morreu, e assim também morreram os delinqüentes dessa espécie. O mais terrível, agora, é delinqüir contra a terra, e atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra!”¹⁸⁰

Esta é a situação do homem, que tem a necessidade imperiosa de mudar esta concepção de oposição-exclusão, pela lógica da integração-inclusão¹⁸¹ que parte do pressuposto de que a realidade toda tem que ser captada e interpretada em toda sua inteireza, razão porque quanto mais nos aproximamos de Deus, tanto mais afirmamos o ser humano; assim, Deus é o pressuposto para que o homem também seja. Ante a presença absoluta de Deus, o homem é sempre mais. Esse plus que o homem tem decorre da natureza de sua capacidade para a relação, e isto implica em dizer que o homem é um ser de abertura, que se descortina na dinâmica de uma relação vital em múltiplas direções, das quais a mais fundamental é aquela que ele deve, por exigência imperiosa, ao Supremo Criador. O resultado da harmonia dessa relação é que verdadeiramente o liberta para uma relação amadurecida consigo mesmo, com seu semelhante e, por fim, com o mundo da natureza. E nesta perspectiva é que as palavras de Lutero encontram sua real correspondência, quando afirma: “Um cristão é um senhor livre sobre todas as coisas e não submisso a ninguém. Um cristão é um servo obsequioso de todas as coisas e submisso a todos.”¹⁸² Aqui está presente a dualidade humana, mas nunca o dualismo!

¹⁸⁰ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, “prólogo”, § 3. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil S. A., 1989, p. 30.

¹⁸¹ De muita valia é o texto do professor Garcia Rubio, no estudo da presença do dualismo na experiência da fé. Cf. GARCIA RUBIO, Alfonso. *Unidade na pluralidade: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo, Paulus, 2001, p. 95-111.

4.3

Como a proposta cristã de ética pode contribuir

No caminho da superação do mal existente no mundo, o cristianismo propõe como caminho ético, o aprofundamento na experiência à confiança no Deus de Jesus Cristo que, como se sabe, toma o ser amado como seu parceiro na transformação da “estepe do caos social” em “terra agricultável” para a plena realização de um coração que aspira por ser acalentado. Uma transformação desta envergadura reclama, naturalmente, que a pessoa envolvida se imponha um compromisso tácito de luta contra todas as formas de manipulações ideológicas. Pois que a natureza mesma do cristianismo é exatamente ter capacidade de lançar sobre o mundo da humanidade, em todos os nichos sócio-culturais, uma crítica às suas formas reducionistas e alienantes do ser humano; ofertando-a(s) o primado da não-violência,¹⁸³ que busca convencer, pelo argumento, a consciência obnubilada pela ignorância. Quem corrobora conosco nessa grande empreitada é aquele mesmo Espírito que age desde e no interior do homem. “E, quando ele vier” (o Consolador), “convencerá o mundo do pecado, e da justiça e do juízo.”¹⁸⁴ Uma vez que o amor humano não deve servir de padrão para auferir a qualidade da interface entre este e Deus, e isto não implica necessariamente em um libelo contra este amor, que quando posto à serviço da humanização do gênero humano na sua condição real, logicamente que não só é bom, como também é bem-vindo; logo, pode-se preferir com os místicos¹⁸⁵ que, a fé é o resultado da gratuidade do dom e do amor de Deus que dispensa os méritos que as mãos humanas são capazes de produzir.

Conseqüentemente, um amor assim é tão interpelativo que se torna impossível aceitá-lo sem se comprometer com os seus desdobramentos que, no caso, se dirige aos mais desprezados deste mundo, aos socialmente mais fracos. Toda iniciativa vem de Deus. Ele é, por assim dizer, a iniciativa primeira, a partir da qual o homem fica habilitado a praticar o bem. Então, o que em nós se

¹⁸² LUTERO, Martinho. *Da liberdade do cristão: Prefácios à bíblia*. São Paulo, Editora UNESP, 1998, p. 27.

¹⁸³ Cf. TOLSTOI, Leon. *O reino de Deus está em vós*. Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Ventos, 1994, p. 241 et. seq.

¹⁸⁴ Jo 16, 8

¹⁸⁵ Tem-se em mente aqui, o belo trabalho de Simone Weil. Cf. *Attente de Dieu*. Paris, Fayard, 1966, p. 58 et. seq.

descortina em termos de amor, só é possível graças a esse contato que experimentamos em nossa condição de ser-de-relação. Assim, Deus sempre será a fonte de nossas questões e a resposta última de nossa esperança; nossa vida passa sempre por uma circularidade elíptica, onde Deus e o homem se conjugam numa períclope de intimidade e amor, um amor que quebra o silêncio e amordaça a desesperança. Amor que nos faz sentir atraído e, ao mesmo tempo, nos devolve para a gratuidade e para o serviço. Essa é a relação do amor-serviço que desconhece barreiras e que, por isso mesmo, é capaz de ir além do comum do egoísmo camuflado no sem-sentido do homem que ainda não conseguiu perceber a beleza do serviço. O grande segredo de se experimentar Deus, se passa, outrossim, pela intimidade amorosa. Sem isto ficaria o homem a vagar, sem um rumo certo, muito menos um norte para se orientar. Deus é, portanto, o fundamento de toda relação humana e isto se traduz em generosa gratuidade. Aqui jaz a estética da relacionalidade fundamental do gênero humano e, sem isto não há beleza, nem poesia e nenhum crescimento significativo da moral do homem.

Assim para o cristianismo, a presença desconcertante de um mistério que aponta para algo sempre mais além e a apreensão de Deus como um ser realmente existente, ou seja, as percepções de sua presença incondicional na concretude da vida humana só tomaram o colorido adequado, a partir da experiência do encontro eu-tu, pele-a-pele, pessoa-a-pessoa¹⁸⁶. Sem isso, o mundo continuaria uma eterna incógnita, porque faltaria o elemento que dá sentido a tudo isso, isto é, o “outro” enquanto o “tu” dignamente interpelante.¹⁸⁷

Por outro lado, o em-si-mesmo do homem não se basta na sua configuração orgânico-biológica; ele é, a bem da verdade, um mistério espantoso, um abismo, um precipício que evoca o além para dar sentido a si mesmo; sem isto, não há compreensão possível do que vem a ser o homem, nem seu lugar no mundo, muito menos o sentido de sua existência.¹⁸⁸ Daí que a humanidade é, por excelência, o lugar do encontro com Deus. O verdadeiro sacramento capaz de despir o mistério que envolve nossa origem e nosso fim. Deus é um ser que deve

¹⁸⁶ Ibid., p. 45.

¹⁸⁷ “Quando se converte o outro em objeto, violenta-se seu ser. Só o aceitamos como ele é, quando o consideramos como pessoa. Como um ‘tu’.” Cf. Marciano Vidal, *Para conhecer a ética cristã*. São Paulo, Paulinas, 1993, p. 167.

¹⁸⁸ E aqui está a origem da violência: a falta de sentido para a vida. Cf. *Simone Weil: ação e contemplação*. São Paulo, Edusc, 2005, cap. III, p. 112 -116.

ser muito mais experimentado que propriamente definido na linguagem conceitual; até porque, saber ou não que ele existe não é o mais importante, embora o conhecimento intelectual seja uma boa aquisição; o que realmente importa é a vitalidade que essa presença implica nas nossas opções concretas, de modo que a pergunta com que devemos nos ocupar não é se ele existe realmente e, no caso afirmativo, como se daria tal existência; mas... a pergunta deve ser esta: Será que nossas opções diárias refletem uma vida no centro da vontade dele (de Deus)? Esta é a questão.¹⁸⁹

4.4

A concepção bíblica de Deus e o impacto disso na vida humana

Este é o sentido da concepção veterotestamentária de Deus: um Deus vital que acompanha o homem onde quer que ele vá e cuja lei pode ser resumida numa palavra: amor; esta é a afirmação do próprio Cristo, em resposta a um certo fariseu, doutor da lei.¹⁹⁰ Na verdade, Deus é o fundamento do amor e como bem disse São João “Deus é amor”, amor que se espraia alcançando uma relação vertical (entre nós e Ele), uma relação introspectiva (amar a si mesmo, não no sentido narcisista) e que nos leva também a amar o próximo e ao mundo da natureza, respeitando a dignidade ética que cada coisa possui (intrínseca) em si mesma. Esta é uma riqueza da qual a filosofia se aproxima muito, mas só a teologia é capaz de alcançar. Esse amor seduz para a vida e, ao mesmo tempo, potencializa o homem para voltar-se em direção ao outro, num gesto caritativo de cuidado.

Encharcado por esse ideal, o cristianismo convida o fiel a viver visceralmente essa nova proposta, levando a efeito, em suas opções diárias, o compromisso de lutar ativamente por um mundo mais humano, mais justo, melhor para todos nós. Esta não-passividade é magnificamente observada na vida intelectual do cristão Ricoeur, que se defronta com uma visão ética do mal e com ele interage na luta por apresentar à humanidade, uma nova proposta que busca

¹⁸⁹ Cf. Cf. *Simone Weil: ação e contemplação*. São Paulo, Edusc, 2005, cap. III, p. 112 -116.

¹⁹⁰ Mt 22,34-40

conjugar a própria ética do esforço de ser, com uma relação que vai ao encontro do outro, numa abertura-serviço que privilegia o nós como núcleo de exercício e da realização da moral. Esta perspectiva é humanizante no sentido de que aceita e permite ao outro ser ele mesmo, no exercício pleno de sua liberdade. Além de que, em caso de uma fratura qualquer, seja moral, seja existencial, não importa; a atitude de quem assim procede é verdadeiramente de ajuda/cuidado para com aquele que precisa ser amparado, afim de que se torne um ser humano melhor, mais consciente, mais liberto, mais responsável, mais feliz.

Uma atitude de fundo assim se aproxima muito daquele exemplo deixado por Jesus de Nazaré. Ele, em seu ministério terreno, centralizou todas as suas opções na defesa do amor ao próximo, abalando, por assim dizer, toda a concepção baseada naquele modelo de culto jurídico dos judeus, promovendo com isso uma abertura à liberdade do fiel diante de Deus, sem precedentes na história da religião judaica. Ele, pela proposta do Reino, alargou os horizontes da relação dos homens com Deus, possibilitando a entrada não só dos judeus, como também de tantos quantos se fizerem seu endereçado, isto é, aqueles que ouvindo a sua voz, se põe a segui-lo, como bem disse: “Ainda tenho outras ovelhas que não são deste aprisco; também me convém agregar estas, e elas ouvirão a minha voz, e haverá um (só) rebanho e um (só) pastor.”¹⁹¹ Por tudo isso, ele nos ensinou, pelo exemplo de si mesmo, a forma correta de se fazer uma experiência profunda com o Deus-abba, onde a entrega ao Pai acontece da forma mais radical, ao ponto mesmo de aceitar seu futuro doloroso. Com isso, ele aponta na direção de um modo de enfrentar a realidade do mal, sem lançar mão dos escapismos, nem de ceder à tentação de assumir a fuga da realidade dura, nem se utilizando do messianismo de poder. Demonstrando que o gesto mais corajoso é o de saber que, apesar da agonia, da dor e do sofrimento, há uma esperança que vence até mesmo essa que é chamada “a última perda” – a morte.

Assim, se por um lado o gesto de Jesus de interpretar a relação com o Pai desobriga o discípulo de se aferrar à dureza da lei, por outro, essa “liberdade com que Cristo nos libertou”¹⁹² nos faz servos de uma nova lei, chamada amor. A bem da verdade, não se trata exatamente de uma lei do tipo normativo, mas de um sentimento que nos impulsiona a deixar transbordar, na relação interpessoal, um

¹⁹¹ Jo 10,16

pouco do muito que já recebemos daquele que nos amou primeiro. Assim, o ponto de partida de nossa atitude ética se baseia na máxima: “Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu entendimento, e ao teu próximo como a ti mesmo.”¹⁹³ A este mandamento, segue-se toda lei e os profetas. Sob esta assertiva, é válido todo o esforço ético, porque tudo pode ser perfeitamente conjugado no interior desta proposta que implodiu as cadeias do orgulho nacionalista, que de piedoso nada possui, a não ser a farsa de uma religiosidade fria e desumanizada.

No cristianismo, o amor ocupa o lugar central nas ações do homem, podendo se dizer que a ética cristã é a ética do amor, isto porque o mundo é composto por homens que travam necessariamente uma relação social. Assim, embora muito importante para a fé cristã, a busca pela perfeição deve ser incentivada; mas não pode empobrecer a dimensão comunitária, no interior da qual esse indivíduo está inserido. O mundo real é também um mundo de seres mutuamente dependentes, que vivem e trabalham pela mesma causa, ou pelo menos assim deveria proceder, tendo como centro gravitacional essa força que analogamente pode produzir a unidade dos viventes.¹⁹⁴ Porém, esta unidade não pode cair na uniformidade totalitarista, lembrando que toda forma de totalitarismo está em flagrante contradição com os princípios cristãos; na linguagem da fé, isto se chama pecado, porque deflagra uma ordem de poder que absolutiza o domínio de uns sobre os outros, impedindo a dimensão mais fundamental que o homem possui que é o de aceder ou não a uma prática de cunho sócio-ideológica, retrato da capacidade dialogal do ser humano e ponto importante para a sua opção fundamental em direção ao divino. Se Deus não oprime, muito menos o poderá aquele que é feito filho do mesmo Pai. Se o Pai é Santo, é Justo e é Nosso, também se deve esperar que as prerrogativas de herdeiros sejam igualmente respeitadas e repartidas entre todos os viventes que se destinam como objeto desse mesmo amor.¹⁹⁵

Se alguém objeta a validade do amor como princípio para o agir ético, apresentando o argumento de que a lei do amor não passa de uma abstração

¹⁹² Cf. Gal 5,1

¹⁹³ Lc 10,27

¹⁹⁴ Cf. Alberto C. Knudson, *Ética cristiana*. México, Casa Unida de Publicaciones, s/d. p. 85.

¹⁹⁵ Cf. Leonardo Boff., *O pai-nosso. A oração da libertação integral*. Petrópolis, Vozes, 1987, p. 14 et. seq.

estéril, porque toca a realidade de algo que não se mostra de forma igualitária na constituição psíquica, nem na afetiva, muito menos na biológica do ser homem; visto que cada pessoa é um indivíduo em particular, com sua herança particular, com sua história particular e com seu modo todo particular de ver e interpretar a vida. A este se lhe devolve a réplica de que “embora o mandamento do amor ainda não baste como norma concreta do agir, a ética não pode esquecer que a concretização do amor deve ser, segundo a vontade de Deus, o fim da vida e da atividade humana.”¹⁹⁶ Porque de fato há tensões na realidade da dimensão relacional do homem, mas nem por isso ficaria justificado uma atitude niilista de desistência da busca por aquilo que representa a possibilidade da felicidade humana. As tensões são parte integrante do pacote da experiência humana e, assim compreendido, a idéia de ruptura radical da possibilidade de uma aventura comunitária é um retrocesso porque impede a própria dinâmica do amor de exercer, no confronto real de seres situados no horizonte de uma história de desejos mútuos, a construção de um caminho de confiança, de camaradagem, de fé. E “deveria ser possível medir o valor de qualquer sistema ético à medida que, através das regras de conduta por ele estabelecidas, permite traduzir na vida esta exigência fundamental”,¹⁹⁷ o amor enquanto força para a vida. “A ética da pessoa cumprirá seu empreendimento se for capaz de se situar além do individualismo moral para alcançar o amplo e real horizonte da estrutura social.”¹⁹⁸

4.5 A esperança na perspectiva cristã

Muitos cétricos vêem o homem como uma simples máquina bio-orgânica, fruto de um acaso; e em função disso muitas das suas paixões não passariam de atos inúteis, e não só isso, mas ele mesmo em razão disso seria tornado um inútil. Assim pensava o ateísmo de Sartre: “O homem é uma paixão inútil”.¹⁹⁹ A

¹⁹⁶ RUF, Abrosius Karl. *Curso fundamental de teologia moral*. Vol. I. São Paulo, Loyola, 1991, p. 80.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 80.

¹⁹⁸ VIDAL, Marciano. *Moral de atitudes*. Vol. 2. São Paulo, Editora Santuário, 1978, p. 521.

¹⁹⁹ SARTRE, J. P. *L'être et l'néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 2001, p. 662.

negação da paixão no homem faz com que essa negatividade determine a falta de sentido como sendo a realidade a que todos estamos incondicionalmente submetidos. Essa mentalidade estéril, muito distante de ser uma descoberta libertadora, nem de longe é uma constatação da experiência humana potente, além de ser contrária à natureza básica da raça adâmica. É inegável a descoberta de Freud acerca da necessidade fundamental do ser humano pela organicidade de seu mundo psíquico,²⁰⁰ devedor em muito da própria organização do mundo concreto. É neste sentido que se pode dizer que o homem detesta o caos.

Já Ricoeur, pela ética do esforço de ser e do desejo por existir, expõe a possibilidade de um autoconhecimento em contínua reciclagem, isto é, um conhecimento de si em contínuo progresso, em face da vida que não é estática, mas dinâmica, uma novidade sucessiva que projeta o conhecimento para o horizonte do ilimitado. E o homem, nesse processo de acontecer, se descobre cada vez mais carente de uma humanização que passa obrigatoriamente pelo reconhecimento de sua condição limitada. Por isso, assume essa necessidade de uma reciclagem na sua própria identidade pessoal. Como já se discutiu no capítulo II, apesar de toda essa complexidade, nada disso desqualifica o encontro real do eu dos atos com o si mesmo subjetivo; e isto nos remete a um lugar único de possibilidades, no qual esse encontro alcança sua mais total plenitude: a esperança.

O princípio da esperança, segundo ele, é que nos potencializa para a descoberta de si enquanto o ser capaz de ultrapassar os grilhões da coerção de uma pretensiosa ordem cosmológica. Assim, é por ela que somos capazes de construir a consciência de nós mesmos, no encontro com o absoluto. É essa inteligência da esperança que coroa de sentido a ética do esforço de ser. Assim diz ele: “é ela” (a esperança) “a que anima ocultamente esse renovado impulso do profundo, sacudido pela angústia da culpabilidade, que recobra o otimismo trágico frente à ambigüidade da história [...]”²⁰¹

²⁰⁰ Cf. S. Freud, *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. 7. Rio de Janeiro, Imago, 1976, p. 27 et. seq.

²⁰¹ RICOEUR, Paul. “Vraie et fausse angoisse”. Extrato de *L’angoisse du temps presents et les devoirs de l’esprit*. Rencontres Internationales de Genève. Reproduzido em: *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1978, p. 317-335. Do espanhol, *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 294.

No entender da fé cristã, a esperança é também uma realidade que integra o universo da experiência humana. Nesta perspectiva, a invasão da esperança no interior do coração humano se revela como uma resposta à presença do mal no cotidiano das pessoas, bem como o reconhecimento da fragilidade implacável que se revela no caráter ambíguo da criaturidade. Visto assim, aquele que para além do dualismo encara a dualidade humana como fonte reveladora de possibilitação da liberdade, articula a perspectiva da esperança, com a causa absolutamente primeira, que na linguagem da fé se chama Deus. Esta posição em nada corrói a integridade do homem, nem viola a perfeita compreensão das razões da causa primeira, porque isto faz parte do mistério da infusão do finito no infinito e, distante de ser um mal, é um bem, porque até do mal Deus pode colher o bem.

Do exposto, resta saber que o princípio esperança, no coração e no interior da fé cristã, não oculta a experiência da dor, não aliena a presença e a realidade do mal no mundo, nem ilude a fragilidade humana de saber e de assumir corajosamente as tensões por ela produzidas. A esperança é, sim, o resultado intrínseco da confissão do reconhecimento da limitação humana; ao mesmo tempo, é uma entrega total aos cuidados daquela força poderosa que de um modo estupendo e maravilhoso arquitetou, dirigiu e cuida do destino absoluto do homem. A esperança é uma raiz profunda que sustenta a vitalidade da coragem contra a noite escura da existência que, para além da morte se realiza como a entrega mais radical da promessa que espreita o amanhecer da ressurreição... “Por isso se alegrou o meu coração, e a minha língua exultou; e além disso a minha carne há de repousar em esperança.”²⁰² Esta é a palavra final daquele que responsabilmente aceitou o princípio esperança, como um dos muitos aspectos da dimensão profunda do ser humano, enquanto ser-de-relação, no tempo presente e no porvir.

Verdadeiramente, Ricoeur trata do tema da esperança no universo próprio da filosofia, mas decerto que sua orientação cristã lho permitiu deixar em aberto um caminho para se entrever a questão da esperança, numa articulação razoável com o universo da fé; até porque é no mundo religioso que esse tema foi primeiramente refletido, e só posteriormente sendo assumido pela reflexão filosófica. Assim, é perfeitamente articulável esta expressão latina: *in omnibus*

²⁰² At 2,26

respice finem,²⁰³ com o seu correlato, nesta outra construção frasal, *é no interior de cada um que se inicia a vida futura*. Isto porque o pensamento deve ter como objetivo mostrar que a distinção entre Deus e o mundo não pode nem deve ser pensado de um modo dualista; e o tema da esperança toca o cerne da questão ética que, por sua vez, diz respeito ao modo de vida que Deus sonhou para todos nós, “andar em novidade de vida”²⁰⁴ que, por sua natureza, supõe a esperança como princípio vital.

*Esta é, pois, a proposta de Deus: “Desejaria eu, de qualquer maneira, a morte do ímpio? Diz o Senhor Jeová: Não desejo antes que se converta de seus caminhos e viva?” Já esta é a resposta que se espera do homem: “Sustenta-me conforme a tua palavra, para que viva; e não me deixes envergonhado da minha esperança.”*²⁰⁵ Uma súplica em face do reconhecimento de sua condição. Esta é uma palavra que trata do destino do homem, num horizonte muito mais alargado de sentido, porque reflui de um futuro próprio da experiência última do homem - a morte – para o núcleo de sua história, onde suas opções definem a condição de seu estado último, não como um ato isolado, mas como o somatório de todas as suas opções em favor da vida, aqui entendido como aquela configurada nos moldes de Deus. Assim, a mediação do ulterior no contingente passa, necessariamente, pela realidade do mundo cultural.²⁰⁶

4.6 **A fé como dimensão ética no ser humano**

É bem verdade que o ser humano, diferentemente dos demais seres, é o único capaz de ultrapassar a sua realidade concreta, seja pelo recurso à imaginação, seja pelo sonho do possível, seja pela força de uma utopia fomentadora de uma realidade por atingir, ou mesmo por outras matrizes; enfim, certo é que esse homem na busca de um sentido acaba ultrapassando a simples

²⁰³ Tradução: Em tudo o que faças, olha para o fim.

²⁰⁴ Cf. Rm 6,4

²⁰⁵ Sal 119, 116

²⁰⁶ Cf. Etienne Alfred Higué, “O método da teologia sistemática de Paul Tillich”, in: *Paul Tillich trinta anos depois*. Revista semestral de estudos e pesquisas em religião. Ano X, nº 10, São Paulo, 1995, p. 37 et. seq.

luta pelas conquistas mais exigidas pela necessidade da sobrevivência. Esse procedimento tem sido padrão no comportamento humano desde os tempos em que nossos ancestrais eram simples coletores; e a necessidade tem feito cada vez mais a raça humana sair em busca de melhores condições de vida, de conforto e segurança.

Do ponto de vista instrumental, muitos avanços se deram, se compararmos com aqueles afanosos dias dos primórdios da humanidade. Desde aquele tempo as técnicas vêm sendo aumentadas e apuradas; a ciência evoluiu consideravelmente: a medicina hoje possui recursos fantásticos; a engenharia genética faz verdadeiros “milagres”; a indústria Astronáutica é uma realidade que encurta distâncias, pelos seus recursos, nunca antes imaginadas; o mesmo ocorre com os meios de comunicação; e daí por diante.

Todavia, a alma humana não se contenta apenas em conquistar essas coisas; e mesmo que este fosse o caso, a inquietude estaria ainda muito distante de acabar, em função das profundas desigualdades sociais que assolam o mundo hodierno, fruto das escandalosas estruturas de dominação que exploram a grande camada das massas marginalizadas, sobretudo no hemisfério por onde corre o mito dos países ditos “em desenvolvimento”. Entretanto, este não é o caso (embora por si só isto já demonstrasse a grandiosidade do problema humano), porquanto a questão do homem se encontra num nível ainda mais profundo, aumentando em muito a complexidade que envolve este ser. Aliás, certamente que este seja o aspecto de fundo que por razões óbvias contribui significativamente para a distribuição dessa miserabilidade ao redor do mundo e no interior de cada um em particular.

Refiro-me aqui à fé ou, melhor dizendo, à falta dela no interior do coração humano. Enquanto dádiva, ela está à disposição de qualquer criatura. Mas, enquanto resposta, a eficácia de seu “produto” tem sido historicamente negada. E é exatamente a negação da mesma que tem levado a raça humana a uma atitude de anticultura, que faz da presença humana na terra uma espécie de projeto condenado.

Este mal-estar, ocasionado pela presença da miséria humana no planeta, sem dúvida alguma deita suas raízes no recrudescimento do homem em face de sua condição básica, que é a de compreender, aceitar e assumir a estrutura dialogal que sua natureza exige. Esta exigência toca a incondicionalidade desse homem

diante da dádiva da existência, isto é, o homem é um ser ex-sistente,²⁰⁷ ou seja, um ser que existe para o outro, para fora, para Deus. Quem vive não vive para si mesmo, mas para o absolutamente próximo, como está escrito: “Porque nenhum de nós vive para si e nenhum morre para si”;²⁰⁸ esta é, pois, a condição de cada um e de todos ao mesmo tempo. A dimensão comunitária-social é e deve ser o motivo, o sonho e a glória da vitória do indivíduo sobre a constante tentação de se fechar no castelo de seu egoísmo marginal. A influência exercida por nossa vida, por mais sutil e apagada que possa parecer, não deixa, todavia, de ser real e impactante no interior da corrente da existência, podendo por isso mesmo ser mediação de justiça e libertação, como também de pecado e escravidão. E aqui surge a pergunta: De que tipo de cultura queremos ser mediadores?

Essa experiência é parte da tradição dos apóstolos. Senão vejamos, em confronto com o judaísmo, São Paulo objeta: “Porque convosco falo, gentios, que, enquanto for apóstolo dos gentios, glorificarei o meu ministério.”²⁰⁹ Vindo do apóstolo, nos permite supor que a realização humana, de fato e efetivamente, só acontece mediante a coragem ética de se abrir (no amor-serviço) ao “diferente”. Como fariseu que fora, e semelhante à maioria deles, o então Saulo odiou esses “diferentes”, os gentios; todavia, acedendo à transformação operada por Cristo na vida dele, o agora Paulo magnificava o seu ofício entre aqueles aos quais um dia negara um gesto de respeito, de ternura, de acolhimento e carinho.

Abrir-se para o outro é aceitar que ele adentre a nossa própria vida e partilhe de nossa intimidade, aceitando o risco de permitir que ele saiba se servir dessa liberdade, com a responsabilidade correspondente a esse grau de confiabilidade de que foi feito digno. Essa é uma atitude que exige fé na bondade humana, para além de toda recrudescente truculência experimentada na nossa história. A vida humana não pode ser comparada a uma dispensa da qual nada pode ser retirado; ao contrário, ela é um chamado e um convite para ser gasta, prodigalizando a harmonia entre os homens, mediatizando a interpelação última e a resposta na fé, salgando a vida dos homens e tornado insípido toda sorte de

²⁰⁷ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o humanismo*. Lisboa, Guimarães Editora, 1985, p. 49 et seq.

²⁰⁸ Rm 14,7

²⁰⁹ Rom 11,13

desvario comportamental, de massificação, de agressão à dignidade humana e de subjetivismo fechado.

O expediente daquele que aceita se abrir para o outro é o amor; enquanto que o recurso dos que insistem em permanecer fechados é a violência (como exemplo podemos citar o nazismo). É, pois, esta maldita tendência de se fechar para o próximo, que revela o demônio que uma sociedade distanciada de Deus é capaz de configurar. E, pela via desse fechamento está patente a antítese da fé, a qual se revela numa anti-fé, cuja exigência é o sacrifício da realização (da doação-serviço) nos moldes que foi apresentado acima, em favor de um anti-deus, chamado egoísmo (que pode encontrar no Estado um aparato plenipotenciário de sua expressão).

A fé não pode ser confundida com um aspecto da pessoa humana, pois ela é um ato da pessoa inteira e isto não dispensa a presença das tenções advindas dos agravantes da dualidade da existência; da mesma forma que ela não é fruto da desrazão humana e também não é produto exclusivo da razão. Em função disso, a fé ou os atos que por ela se fazem sentir, transcende a pura razão e ao mesmo tempo vai contra a desrazão, para se aventurar (se lançar) na penumbra da certeza de um além absolutamente existente.²¹⁰ Portanto, “a fé não é uma afirmação teórica, de algo incerto; é a aceitação existencial de algo que transcende a experiência ordinária”.²¹¹ Mas, para que ela se configure concretamente na experiência individual, necessário se faz que a pessoa em questão aceda à dádiva incondicionalmente ofertada, o que necessariamente arrasta em seu bojo também a aceitação incondicional da origem donde ela procedeu. Disto resulta que se a fé “é a aceitação existencial de algo que transcende a experiência ordinária”, logo é forçoso arrematar que *aceitar* é uma decisão que toca a pessoa integralmente, chegando mais uma vez a criaturidade humana à intrigante dimensão de mistério.²¹²

Do mesmo modo, há muitos mal-entendidos acerca da imaginação social. Justo por isso Ricoeur devotou boa parte de suas energias intelectuais em dois de seus aspectos principais, expressos particularmente na ideologia e na utopia; visto

²¹⁰ Cf. Sören Kierkegaard, *Temor e tremo*, in: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo, Nova Cultural, 1988, p. 150 et. seq.

²¹¹ TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, p. 134.

²¹² Cf. Paul Tillich, *Dinâmica da fé*. São Leopoldo, Sinodal, 2001, p. 5 et seq. Para um estudo mais aprofundado sobre o tema da fé, confira esta maravilhosa obra do teólogo alemão.

que em ambas encontramos uma tensão efetiva que, não poucas vezes conduziu a muitos a interpretarem tais expressões, como verdadeiros artifícios de deformação social, de capturação e de massificação da mentalidade coletiva.

Não obstante, com a palavra fé esse mesmo mal-entendido é notado e, com muito mais freqüência do que supõe a nossa vã ingenuidade. A fé supersticiosa, a fé-quebra-galho, a anti-fé e outras modalidades do gênero funcionam como forças que distorcem e deformam o ser humano, comprometendo a unidade e a integridade fundamental da pessoa enquanto tal. Essa é a razão por que multidões se submetem a doutrinas totalmente contraditórias, que pecam exatamente contra os princípios mais fundamentais que justificariam a presença das religiões no interior das múltiplas culturas existentes ao redor da terra. E, em face desse laxismo da substância fundamental da fé, o homem iludido, desenganado, despojado da verdade e “vendido ao pecado” se volta para o suposto sagrado, boquiaberto, como que embriagado pela própria baba, como alma virgem incapaz de sacudir tal perversidade degradante. Estas situações humilhantes, indecorosas e de muito mau gosto é que têm contribuído, em muito, para as críticas ferrenhas à fé. Tivemos oportunidade de ver isto quando citamos aqueles que no dizer de Ricoeur são os mestres da suspeita; a eles se acrescentam também Feuerbach, Sartre e tantos outros ilustres ateus. Por isso se faz necessário um esforço ético no sentido de barrar essa corrente do mal, ofertando uma reflexão razoável como caminho de discernimento para a comunidade eclesial e a tantos que confusos na vida se deparam com estas singelas linhas.

Então, a ideologia e a utopia à medida que são assumidas por Ricoeur como verdadeiras idéias-força, não contrárias, mas complementares, por estarem no cerne da preocupação da vida humana justamente porque toca em profundidade a configuração das possibilidades de decisão do homem; por essa natureza não-periférica faz com que o filósofo as trate com toda a seriedade do mundo, procurando acuradamente para elas (a ideologia e a utopia) uma função para além da suspeita da simples deformação, do mascaramento e do conseqüente falseamento da verdade, conforme asseverou Karl Marx. Assim, ele as interpreta como expressões necessárias de orientação social; e, neste caso, a ideologia é a que torna possível uma identidade política, pois é ela quem justifica um sistema político. O mundo no qual vivemos é um caos que precisa ser superado por pelo menos dois bons motivos: o primeiro é que detestamos o caos e esta é uma

interpelação natural de cada homem; o segundo é que necessitamos nos organizar socialmente, do contrário continuaríamos retidos no primeiro motivo e isso não é nada bom. Por outro lado, é válido lembrar que a ideologia pode deformar, como sabiamente ensinou Karl Marx, e isto acontece quando alguém resolve ocultar sua dominação se servindo da ideologia como expediente de subterfúgio e dissimulação. Nesse labirinto se destaca a utopia como recurso necessário para provocar uma reação a essa situação de incapacidade, no qual ficou mergulhado o homem. É nesse momento que se percebe o entrelaçamento entre imaginação e esperança, quando a imaginação possibilita sonhar um mundo melhor e nesse sonho já está pressuposta a esperança como força necessária à construção desse mundo dos possíveis. A imaginação dá ao homem a capacidade de mudar radicalmente sua visão de mundo; então, para transmutar uma realidade dada, basta mudar a imaginação do homem.

Pois bem, esse método de buscar o fundo real de algo que concatena o sentido da vida pode ser útil também no campo da reflexão teológica, tendo em vista que a fé, de igual modo, está no centro da vida humana, ora lançando luz às coisas, ora ocultando o verdadeiro sentido da realidade. Ela clarividencia quando está voltada para O-Tudo-Absoluto que é Deus; porém mascara, distorce e dificulta a correta visão das coisas, quando violentada volve seu foco para O-Abolutamente-Nada.

“[...] a fé não é um fenômeno entre outros, mas sim a mais íntima preocupação na vida do homem como pessoa, sendo por isso manifesto e oculto ao mesmo tempo. Ela é religião e simultaneamente mais do que religião; ela é onipresente e concreta; ela é mutável e mesmo assim permanece sempre a mesma. Fé está inseparavelmente ligada com a natureza do homem, sendo por isso necessária e universal. Ela é o estar possuído incondicionalmente, e por isso ela não pode ser refutada nem pela ciência nem pela filosofia. Ela é possível, sim, até necessária em nosso tempo. Ela também não pode ser desvalorizada pela distorção supersticiosa ou autoritária de seu sentido dentro ou fora das igrejas, das seitas ou de movimentos ideológicos. A fé se justifica a si mesma e defende seu direito contra todos que a ataquem, porque ela só pode ser atacada em nome de uma outra fé. Este é o triunfo da dinâmica da fé: que toda negação da fé já é expressão de fé.”²¹³

²¹³ TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo, Sinodal, 2001, p. 81-82.

Portanto, a fé requer, por assim dizer, um esforço de esclarecimento ético, a fim de tornar possível um encontro real com o Deus de Jesus Cristo, uma vez que é por ela que o homem pode orientar sua opção fundamental, na direção de uma resposta afirmativa à sua interpelação absoluta. Cumpre a nós hoje, mediante o nosso próprio esforço, auxiliados pelo Espírito Santo, dar a sociedade brasileira a capacidade e o poder de transmutar a realidade de não-salvação em verdadeira experiência de divinização em Cristo, pela mudança na imaginação do homem em direção a Deus.

4.7

Por uma cultura a serviço da humanização integral do homem

Mediante o esforço de Ricoeur por dismantelar da ética toda aquele jugo sob o qual ela ficou durante tempos refém de uma metafísica de caráter cosmológico, que divulgava uma visão dualista de mundo, insuflando o homem a uma verdadeira “guerra intestina”, numa discórdia de direções multifacetadas; gerando uma histeria comportamental de exclusões, acusações, desconfiança, que até mesmo a dimensão dos símbolos e dos mitos são evocados, na expectativa de uma busca a partir deles por uma resposta acerca da presença, do significado e do impacto do evento mal no seio da história humana. Tudo isso, visando tecer uma compreensão razoável dessa presença do mal, que embora investindo-se afanosamente, a visão ética do mundo, por seu pressuposto equivocado, ficou incapacitada de fornecer uma explicação decente para os seus malfadados consulentes.

Em face do ocorrido, Ricoeur propõe, como ponto de partida, o volver-se para a dimensão simbólica do próprio homem, pretendendo com isso auscultar exatamente aquilo que os símbolos têm a nos dizer. Esta é a razão porque demoradamente nos detivemos, no capítulo I, a uma análise da dimensão simbólica como contestação ética; e a vantagem de se estar sempre à escuta é que por ela a percepção humana descobre a magnífica elasticidade da linguagem mítica e simbólica, encurtando distâncias que, via de regra, os ouvidos moucos da pretenciosa “razão” não conseguem cobrir, por mais penosa que seja a sua investida.

Assim, a cultura, falando de um modo geral, é a síntese de tudo aquilo que forma a estrutura mental de um determinado indivíduo e nela está imbuído tudo aquilo que somados compõe os valores de um povo, sejam eles éticos, morais, religiosos, intelectuais, políticos, econômicos, estéticos etc. Sua definição é mesmo difícil, porque a um só tempo ela é produto e também produz o homem. Neste sentido, está aqui exatamente aquilo que mais nos interessa nesta abordagem, a saber, a nossa forma de sentir, pensar, acreditar e agir.

Nesta fronteira própria da complexidade da cultura, está disponibilizado o caminho para uma ação ativa da teologia, no sentido de recuperar, pelo diálogo (do qual não só enriquece os outros, mas ela mesma sai enriquecida), os aportes produzidos no universo dessa mesma cultura; principalmente num momento em que muitos paradigmas estão sendo despedaçados, possibilitando assim uma nova e mais pujante leitura de mundo.²¹⁴ Daí que esse homem assim como tem sido configurado em todas as crises do ocidente, impõe ao cristianismo e à Igreja, um desafio árduo, porém necessário, de possibilitação da encarnação do Evangelho numa linguagem humana que, por seu caráter não-dualista, tem condições reais de produzir uma cultura que realmente esteja subordinada à perfeição integral do ser humano, em cumprimento aos delineamentos do Reino trazido e ensinado por Jesus Cristo.

Articular, portanto, o pensamento ético de Paul Ricoeur com as orientações éticas do seguimento de Jesus é promover um valioso serviço profundo num dos pilares orientadores do sentir, pensar e do agir humano. Se do ponto de vista ético, esse homem aqui visado²¹⁵ receber daqueles aos quais competem à tarefa de apascentá-los uma orientação segura²¹⁶, então uma vintena de outros benefícios fará parte do procedimento desse indivíduo que, de uma realidade confusa e cheia de armadilhas, doravante conseguirá encontrar o verdadeiro caminho que dá sentido à sua existência.

²¹⁴ Cf. Hans Küng, *Teologia a caminho. Fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo, Paulinas, 1999, p. 150 et. seq.

²¹⁵ Fruto de muitas crises que, por assim dizer, angustia a sua tomada de decisão em âmbitos não apenas privado, mas também coletivo.

²¹⁶ Que deve ser entendido como aquele tipo de orientação, cujo discurso se encontra devidamente justificado; e aqui está manifesto a crise de autoridade que hoje não deposita sua fé naquele que profere a palavra, mas nas razões, nos motivos e nos fundamentos que embasam a palavra dita; atualmente o discurso, mesmo o da fé, é hipotecado não pela autoridade ou virtude do falante, mas nas razões mesmas que o consignou o sentido. Este é, pois, um desafio próprio do nosso tempo, e que precisa ser levado a sério.

Recuperar um modelo ético dos punhos da filosofia é, de certo modo, evangelizar essa cultura, o que não é propriedade exclusiva de uma determinada área do saber humano, mas é parte do cabedal daquilo que integra a humanização da própria cultura, enquanto um bem pertencente a nós, a nossos pais e a nossos filhos e aos filhos de nossos filhos, até onde houver um só filho de nossa herança – a raça humana.

Pois bem, uma vez evangelizada... essa ética pode revelar com muito garbo, nesse nosso mundo de hoje que também é possível viver em plenitude o Evangelho enquanto itinerário que dá sentido à vida e à própria existência. Lembro ainda que o esforço de Ricoeur se deu no intuito de superar aquele sistema míope que fomentava uma leitura de mundo pelas lentes opacas da visão dualista; a fé cristã comunga do esforço de superar o dualismo, visto os estragos que ele já operou ao redor do mundo. A Igreja está no mundo e é nele que ela deve estar; pois nem Cristo se atreveu a pedir ao Pai que nos tirasse do mundo, mas que apenas nos livrasse do mal.²¹⁷

Ainda, pelo que ficou investigado, o filósofo fez uma análise crítica da situação ética no ocidente, avaliando as tendências, desdobramentos e situações de maior relevância à luz da centralidade exigida pela própria experiência imposta pela contingência do modo humano de ser. Nesta trajetória, como um bom leitor da Bíblia, ele se valeu de seus textos, tais como aqueles que tratam da saga de Jó, do relato da criação, etc, para fundamentar o seu discurso na autoridade da experiência humana, plasmada sob a orientação do ser ulterior (Deus). Não só isso, mas porque naqueles textos está contido um sentido revelatório que não poucas vezes tem escapado, mesmo às mentes mais argutas e brilhantes de nossos filósofos.

4.8 **A inteligência da fé**

Os medievais acreditavam ter encontrado uma luz superior que a razão grega. Pensavam que, embora a filosofia fosse uma luz (e para os gregos de fato

ela era a luz por excelência), não se tratava da maior, muito menos da mais poderosa. Santo Agostinho²¹⁸ chega a tecer elogios à filosofia grega, dizendo que eles, com a filosofia, se esforçaram para trazer luz ao mundo, porém esta se constituía apenas numa penumbra, numa espécie de raiar de sol ante a revelação divina. Essas idéias criaram um fosso entre ambas; e, em toda tradição cristã, vigorou a seguinte idéia: a filosofia é uma luz que necessita de outra maior, com o fim de iluminar perfeitamente, ou seja, ela é incondicionalmente subordinada à fé. Daí que nos veio de Santo Anselmo a famosa frase, num trocadilho: *credo ut intelligam, intelligo ut credam*, que traduzido fica: creio para entender, entendo para (que possa) crer.²¹⁹

Credo ut intelligam, posto desta maneira, poder com muita segurança, concluir o que se segue: *creio* é a palavra fundamental do cristão. O que significa isto? Significa uma mudança radical de registro epistemológico. A fé, então, é a mais poderosa luz que pode conduzir o homem que diante de tudo isso está apto a dar o famoso salto no escuro, como nos diria o filósofo Soren Kierkegaard, de formação luterana. É um ato de confiança em Deus: eu confio que o Ser Supremo não me engana, seriam as palavras de René Descartes, assim: *penso, logo, existo*. Portanto, diz ele, Deus é tão bom que não me deixa enganar sempre. Entretanto, o fundamento dessa verdade não consiste apenas no enunciado desta frase (pois, como se sabe, Descartes é o que modernamente reafirmou o dualismo no pensamento e na ciência moderna), mas em Deus mesmo; aqui está suposto o limite entre a atitude da teologia e o gesto da ciência; mas, nem isso é um libelo contra os homens de ciência; o que se deseja é que eles sejam também homens de fé, visto que todas as funções do homem estão nela conjugados. Logo, Deus é então um fundamento de valor que precisa ser recuperado na fé. Então crendo, isto

²¹⁷ Cf. Jo 17,15; Mt 6,14 ; Lc 11,4

²¹⁸ Cf. Santo Agostinho, *A trindade*. São Paulo, Paulus, 1995. Ver também, *Confissões*, São Paulo, Nova Cultural, 1997, p. 141.

²¹⁹ “Non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu delectentur”. “Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere”. “Neque enim quero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam. Nam hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam”. “Qui non crediderit non intelliget. Nam qui non crediderit non experietur, et qui non expertus fuerit non intelliget”. G. Fraile citando Santo Anselmo na, *História de la filosofia*. Madrid, BAC, MCMLXVI, vol. II, p. 373.

é, apoiando-me na fé bíblica, eu posso entender; este é o real sentido de *credo ut intelligam*.²²⁰

Intelligo ut credam, por sua vez, implica num entendimento que me leva ao limiar da fé, dizendo de um outro modo, ao início da fé. Eu conheço o mundo para crer que ele é finito, contingente, passageiro, insuficiente, transitório, caótico... Nesta expressão, o bom filósofo é aquele que entende a transitoriedade, a finitude das coisas, enfim, os limites. Diante de tudo isso, o homem estará apto para dar o salto da fé, isto é, a filosofia me mostrando os limites das coisas, eu então me voltando para aquilo que nunca termina, que não se desgasta jamais e que, na boca de São Tiago, retumba, como Aquele “em quem não há mudança nem sombra de variação”,²²¹ a saber em Deus; Ele me ampara na fé como resposta-confiança naquele que, para além da morte, garante o meu cuidado, por eu estar incondicionalmente à mercê de seu amor-gratuidade. “Por isso, a razão e a fé não podem ser separadas, sem fazer com que o homem perca a possibilidade de conhecer de modo adequado a si mesmo, o mundo e Deus.”²²² Neste aspecto, a correlação entre o pensamento humano (e aqui o diálogo é articulado especificamente com a filosofia e a teologia)²²³ é uma realidade ocorrida desde o tempo em que a doutrina cristã empreendeu, em algum nível, um diálogo com a filosofia,²²⁴ e isto é uma resposta à necessidade que a teologia tem de ampliar o quadro interpretativo, em seu esforço por tornar exprimível o mistério da fé.

“Não há motivo para existir concorrência entre a razão e a fé: uma implica a outra, e cada qual tem o seu espaço próprio de realização. Aponta nesta direção o livro dos Provérbios, quando exclama: « A glória de Deus é encobrir as coisas, e a glória dos reis é investigá-las » (25, 2). Deus e o homem estão colocados, em seu respectivo mundo, numa relação única. Em Deus reside a origem de tudo, n'Ele se encerra a plenitude do mistério, e isto constitui a sua glória; ao homem, pelo contrário, compete o dever de investigar a verdade com a razão, e nisto está a sua nobreza. Um novo ladrilho é colocado neste mosaico pelo Salmista, quando diz: « Quão insondáveis para mim, ó Deus, vossos pensamentos! Quão imenso o seu número! Quisera contá-los, são mais que as areias; se pudesse chegar ao fim,

²²⁰ Sobre R. Descartes, consultar o *Discurso sobre o método*, São Paulo, Hemus, 1998, p. 63-77. A respeito de S. Kierkegaard, ver também Livro IV, cap. I de *O desespero humano*, p. 241 et. seq. Coleção *Os pensadores*, São Paulo, Nova Cultural, 1988.

²²¹ Tia. 1, 17.

²²² PAULO II, J. *Fides et Ratio*, 16.

²²³ Filosofia, enquanto o momento mais elevado da reflexão; e teologia, enquanto a sublime busca pelo sagrado – pelo sentido último – pela Unidade Trinitária, e o que disso decorre, sobretudo quando se tem em vista a oração sacerdotal de Jesus Cristo.

²²⁴ Cf. G. Fraile, *História de la filosofía*. Vol. II. *El Judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la Filosofía*. Madrid, BAC, MCMLXVI, p. 60 et. seq.

estaria ainda convosco ». O desejo de conhecer é tão grande e comporta tal dinamismo que o coração do homem, ao tocar o limite intransponível, suspira pela riqueza infinita que se encontra para além deste, por intuir que nela está contida a resposta cabal para toda a questão ainda sem resposta.”²²⁵

Assim, a tensão entendida como um paradoxo entre fé e razão humana, na perspectiva da teologia só é superada e se torna digna de Deus e do homem, enquanto fé assumida como ato intelectualmente racional. Com efeito, isto é o que faltou a Descartes, precipitando-o a aquisição de uma metodologia desarticuladora, que submeteu a certeza da existência apenas a um aspecto da vida, fazendo dos demais aspectos verdadeiras presas dessa razão. A fé, como pressuposto para o conhecimento, é um poderoso auxílio que nos ajuda a nos precaver acerca da presunção da razão e de seus não poucos rompantes que, via de regra, se voltam contra o próprio homem, se fazendo de mediação aniquiladora de suas potências.

O caráter paradoxal da fé responde à sua capacidade de se deixar ser aceito, por um ato anterior à minha decisão; nesta trajetória, está implícito o amor de Deus, como um ato primeiro, destinado a mim. E, em resposta a essa interpelação radical, as empresas do homem decorrem como esforço por gerar um mundo, em cujo modelo esteja presente o resultado dessa resposta e é, neste sentido, que se pode dizer que o substrato de todas as culturas é a religião.

A fé, portanto, dada a sua capacidade de orientar a paixão do homem para o infinito, permite-se passar ela mesma (no claustro da interioridade de cada homem) por todos os diversificados modelos de cultura, sem deixar de ser confundida, nem mesmo ser reduzida a ela; e, por isso, mantém uma autonomia que ultrapassa qualquer malignidade que, porventura, se insurgir mascarada de civilidade libertadora do homem. Neste sentido, ela participa de toda realidade experimentada, mas sempre latente no âmago de suas profundidades, tornando possível, invariavelmente, uma ultrapassagem qualitativa, de todo modelo ético que agride a dignidade daquele que é feito objeto do amor incondicional de Deus. É esta orientação para o infinito que faz da fé uma potência para um encontro pessoal com a verdade. “Nem Deus pode dar, nem o homem receber nada mais excelente que a verdade” (Plutarco) e a verdade se fez homem e se chama Cristo.

²²⁵ PAULO II, J. *Fides et Ratio*, 17.

“Se a fé cristã é uma *fides quaerens intellectum*, a inteligência humana é um *intellectus quaerens fidem*, uma inteligência que, para encontrar novamente a recta fé em si mesma, deve abrir-se a uma verdade maior que si mesma. Esta verdade feita homem não é, portanto, estranha ao verdadeiro humanismo: é Jesus, o Cristo, a Palavra de Vida Eterna.” (J. Paulo II, 18.04.1982, Discurso à Universidade de Bolonha).

É patente à riqueza e a vitalidade do discurso da fé. Entretanto, faz-se necessário uma atitude humilde frente às novidades surgidas com o advento de todas as tecnologias presentes em nosso mundo hoje; isto por si não significa renunciar o que se crer, nem muito menos desprezar toda a tradição que nos precedeu; ao contrário, significa estar aberto ao diálogo, visando uma troca mútua de valores, isto sem perder a firmeza que sempre caracterizou o cristianismo e sua conseqüente capacidade crítica diante dos possíveis abusos que por ventura fizer uma infeliz tentativa de grassar no interior deste mundo querido e amado por Deus. Assim, deve a Igreja se postar diante dessas questões novas, não se pretendendo mestra naquilo que não é seu ambiente de competência, mas como uma boa ouvinte, dos sinais desse tempo que nos coube viver; também ela não se pode furtar à grandiosa tarefa de divulgar e defender o Reino de Deus, que interpela os homens a partir de dentro, naquilo que ele tem de mais divino, sua capacidade dialogal por excelência. Melhor do que fechar as questões (e fechar implica em cerrar a porta impedindo simultaneamente os que estão de fora de entrar, mas também a si mesmo de sair) é estar aberto para as novas indagações suscitadas no meio dessa humanidade que, a bem da verdade, já tem dentro de si uma orientação para o Transcendente. O homem não é uma mônada fechada em si mesmo, mas uma criatura cuja constituição comporta uma dimensão de abertura para Deus. Portanto, devemos acreditar conjuntamente com ele (Deus), que foi o primeiro a dar um simpático *sim* à humanidade, ao empreender o evento da encarnação de Jesus. Cristo é, por assim dizer, o grande *sim* de Deus ao homem. Ninguém jamais acreditou tanto em nós mesmos, quanto o próprio Deus. O *sim* de Deus à vida²²⁶ é também, em alguma medida, o *sim* de Deus ao homem; veja que

²²⁶ Sobre o grande *sim* de Deus à vida, consultar a excelente obra do Frei Nilo Agostini, OFM, cujo título é: *Introdução à teologia moral: o grande sim de Deus à vida*, publicado em Petrópolis pela Editora Vozes, em 2004, com um total de 168 páginas. É um livro que trata com muita

esta é uma visão perfeitamente cristã, porque exclui o dualismo que costuma, de muito mau gosto, desprezar o valor da pessoa humana – imagem e semelhança do Criador, conforme o relato etiológico de Gênesis. É preciso assumir que a verdade é uma realidade que não a temos em toda sua plenitude (porque ela é uma pessoa notável), por isso mesmo, a nós basta nos contentar em ser possuídos por ela. Eis a razão de tantas e benéficas descobertas em todos os campos do saber humano, inclusive na teologia, que hoje trabalha com questões muito mais abertas.

4.9

O Reino de Deus como síntese da dimensão ética

Muitos proeminentes teólogos afirmam – quase unanimemente – que na boca de Jesus o Reino de Deus constitui-se em mensagem principal para o dolorido coração humano. Tais afirmações remontam aquela assertiva de São Marcos, em seu evangelho, quando diz: “Ora, depois que João foi entregue, veio Jesus para a Galiléia, pregando o Evangelho de Deus, e dizendo: O tempo está cumprido, e é chegado o Reino de Deus. Arrependei-vos e crede no Evangelho.”²²⁷ Algo similar ocorre no evangelho de São Mateus e, por inferência, em São Lucas, quando cita o Profeta Isaiás a respeito da vinda do Reino.²²⁸

Para C. H. Dodd, a descrição apocalíptica do Reino de Deus, é na verdade a ordem transcendente do tempo e espaço que irrompeu na história, no interior da missão de Jesus, que pelo relevante serviço da encarnação mostrou-nos a face do “Totalmente outro”, anulando, por fim, toda acusação de abscondidade do Deus-infinito. Isto pode se basear no hino cristológico de Filipenses 2.5s, o qual afirma categoricamente o mistério do esvaziamento mais radical do Filho de Deus (Kenosis), “que subsistindo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, mas aniquilou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens, sendo (contudo) obediente até a morte, e morte de

simpatia o gênero humano, tendo como fundamento uma perspectiva de confiança na radicalidade da bondade infundida no ser humano, como criatura amada e sustentada pelo Criador.

²²⁷ Mc 1.14,15.

²²⁸ Respectivamente, Mt 4.23 e Lc 4,21.

cruz”.²²⁹ Embora Dodd falasse de uma “escatologia realizada”, onde tudo quanto os antigos e os profetas tinham esperado já houvesse sido realizado em Cristo; todavia, o Reino de Deus ainda aguarda especificamente uma dimensão de “além da história”.²³⁰

Nesta mesma linha, porém de um modo todo particular, J. Jeremias defende o Reino de Deus como uma “escatologia em processo de realização”;²³¹ isto é, com a pessoa de Jesus o Reino de Deus teria irrompido na história, mas seu desfecho, todavia, envolve uma série de eventos, no qual a ressurreição e a parusia do Filho de Deus se constituem em o sinal mais fundamental da consumação desse maravilhoso Reino que vem vindo.²³²

Mediante a discussão desses dois teólogos, tudo indica que o Reino de Deus é profundamente ético, até porque, conforme o Evangelho de São Marcos, para adentrar nesse Reino, todos são convidados indistintamente ao arrependimento e a fé, como está escrito: “arrependei-vos e crêde no Evangelho”. O arrependimento supõe uma exigência que conta com a participação ativa do ser humano no processo do acendimento à fé; de modo que, no arcabouço do processo transformativo do ser humano, há duas vontades concomitantes; uma de natureza moral, que compete à decisão humana, e outra de natureza metafísica ou espiritual, que está diretamente relacionada com a vontade soberana de Deus.

Embora envolvendo a decisão humana, tudo isso faz parte do amor transbordante do Deus de Jesus Cristo, que provoca o ser humano a transformar seu modo de vida, passando do velho homem à nova criatura.

Entretanto, arrependimento só não é suficiente, porque solitário não passaria de um mero beco sem saída! Aqui entra necessariamente a fé (crer), ou seja, a fé como fundamento da decisão radical por conduzir doravante a vida, na estrita observância dos princípios éticos do Evangelho. Assim, a fé provoca essa abertura da interioridade da subjetividade humana, para acolher esse Reino-salvação gratuitamente ofertado por Deus, no convívio e na partilha com outros co-iguais, perfazendo, assim, uma dimensão comunitário-social que, por sua vez,

²²⁹ Grifo nosso.

²³⁰ Cf. C. H. Dodd. *The Founder of Christianity*. New York, MacMillan Company, 1970, p. 115s.

²³¹ Cf. J. Jeremias. *The parables of Jesus*. New York, Scribner, 1963, p. 21,230.

²³² Cf. Id. *New Testament Theology*. New York, Scribner, 1971, p. 47 e 82.

sinaliza para o resto do mundo, o grande projeto de Deus para toda a raça adâmica.

Crer no Evangelho significa ainda, que aquela máxima propugnada por Jesus como síntese do relacionamento interpessoal que Deus espera de nós, representa a identidade mais fundamental do cristianismo, a saber: “...que tudo que vós quereis que os homens vos façam, fazei-lho também vós, porque esta é a lei e os profetas”;²³³ esta categoria ética é que expressa a interioridade do Reino do Deus de Jesus Cristo e manifesta a sociabilidade e a vocação essencialmente comunitária dessa fé dada a cada um individualmente, para a prática da alteridade com o Totalmente Outro fonte e referência para a relação Eu-Tu, no qual entram o si mesmo, o outro (expresso no gênero homem-mulher) e o mundo da natureza, palco da manifestação multilateral do Criador Supremo.

As ações de Jesus, enquanto o anunciador do Reino, estão diretamente ligadas à tradição profética, razão porque, quando ele percebe algum desrespeito aos valores humanos aplicados concretamente a alguém em particular, sua intensa fé no Deus da vida o leva a se mover de íntima compaixão por esse sofredor e a indignar-se contra todas as formas de esmagamento e falta de solidariedade que uma estrutura social assim produz contra a pessoa humana. É, pois, nesse particular que o Reino anunciado por ele, possui um caráter profundamente ético, porque promove a vida coerentemente com os ideais mais austeros viabilizados pela força construtora do amor-serviço. Deste modo, o Reino e a ética se fundem na construção do ser homem no interior de valores fundamentais à sua humanização total.

Certamente que Ricoeur não fala diretamente de reino, mais discute a ética ligada a uma idéia de universalização de uma “vida realizada”. Então, segundo ele, o termo ética refere-se, outrossim, “a intencionalidade de uma vida realizada”; enquanto a moral representaria a adequada “articulação desta intencionalidade dentro das normas caracterizadas (...) pela pretensão de universalidade (...)”²³⁴; de sorte que, a primeira trabalha o equilíbrio entre o bem e o mal, enquanto a segunda ficaria restrita ao campo daquilo que é a obrigação para se chegar a pretendida realização da vida.

²³³ Mt 7,12. Cf. Mc 12, 29-34.

²³⁴ RICOEUR, P. *Soi-même comme une autre*. Paris, Du Seuil, 1990, p. 174.

Esta intencionalidade, para o filósofo, está ligada à idéia de solicitude, de modo que “a vida realizada” ou plena inclui a presença necessária do outro. É na alteridade que esta solicitude ancora sua “dimensão dialogal”.²³⁵ E aqui encontra eco as palavras de Jesus Cristo, quando nos ensinou a *fazer aos outros tudo quanto queremos que os outros nos façam*.²³⁶ Esta máxima, no entender de Ricoeur, não significa necessariamente uma solicitude cega que deve obediência à mera obrigação moral imposta por uma autoridade heterônoma, mesmo que esta seja a expressão de uma força do divino em nós. Porque, para ele, o que se busca é “dar à solicitude um estatuto mais fundamental que o da obediência ao dever”²³⁷; demonstrando que nela já está imbuída uma dimensão de benevolência espontânea. Assim resulta que esta solicitude parte realmente da estima de si para encontrar no outro o objeto de sua consideração fundamental, na construção da humanização total do ser-homem que espera o “Reino” da “vida realizada” ou, no dizer bíblico, da “vida abundante”.

Esta solicitude não trata de colocar esse “outro” num patamar de dependência ou mesmo de condição de diminuído, de coitadinho, carente da bondade alheia. Não. O que se pretende aqui é ajudar esse “outro” a se realizar, a ser ele mesmo, a ser igual a nós, no exercício pleno de nossa liberdade, porque é para ela (a liberdade) que somos chamados à existência.

É neste sentido que se pode pensar que o conceito de “vida realizada” em Ricoeur está, de algum modo, associado à definição de “vida abundante” em São João 10, 10; porque, para o ele (Ricoeur), tender a esse tipo de vida é trabalhar por uma vida “com e para os outros em instituições justas”.²³⁸

Logicamente que o pressuposto ricoeuriano (embora sendo um chamado ardoroso a uma vida completamente prática) não impediu que as muitas desventuras sociais continuem em seu curso fúnebre. Isto, todavia, não o desanimou de sonhar e trabalhar por mundos possíveis, pleno de realizações. Se para a ética ricoeuriana, devotar a vida a esse projeto é coisa desejável, então, o que se dirá da proposta mais alvissareira (que é o anúncio do Reino de Deus), para o qual todos somos chamados a tomar parte?

²³⁵ RICOEUR, P. *Soi-même comme une autre*. Paris, Du Seuil, 1990, p, 186.

²³⁶ Versão livre de Mt 7,12 e Mc 12,29-34.

²³⁷ RICOEUR, P. Éthique et morale, in: *L'Éthique dans le débat publique*. Revue de L'Institut Catholique de Paris, Avril-Juin, 1990, p, 58 e 258.

²³⁸ Id, *Soi-même comme une autre*. Paris, Du Seuil, 1990, p, 227-236.

Certamente que o Reino de Deus compreende todas as coisas mais fundamentais da vida humana, tais como: saúde, alimentação, vestuário, segurança, etc. Entretanto, a vida abundante em seu processo de acontecer compreende uma vintena de percalços, até porque ela por si mesma ultrapassa a própria satisfação das coisas desse tempo presente, indo mais além, até encontrar suas implicações éticas num Reino para cuja plenificação reclama a disposição da pessoa envolvida em assumir diariamente o seu próprio objeto de vergonha, dor e destruição – a cruz. Sem isso, não há nenhuma possibilidade de se apostar a própria existência na vida que vem do além-cruz, isto porque o Reino é um simpático convite a se abraçar “o sonho de Deus”, com o risco da perda da própria vida. Esta decisão em submeter tudo ao risco mais radical da perda de si mesmo é que caracteriza o nível de nosso comprometimento com o Reino que chegou entre nós e que apesar disso vem vindo como culminação do arco de nossa própria história de fé e adesão incondicional a esse projeto nascido no coração de Deus, trazido a nós por ocasião da encarnação do Filho e confirmado pela presença contínua do Espírito Santo em nós. Por isso é que Paulo, o apóstolo, fez a seguinte afirmação: “O Reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo”.²³⁹ Por justiça, muito mais do que aquela produzida por nós mesmos, deve se ter em mente aqui àquela imputada a nós no processo da justificação. Por paz, mais do que a ausência de qualquer mal; trata-se da paz como parte integrante da transformação moral da pessoa envolvida. Por alegria, deve-se aceitá-la como sendo o resultado do fruto do Espírito em nós (Gal 22,23).

Assim, resulta que o Reino do qual falava Jesus Cristo compreende o nosso tempo presente, e é nesse sentido que se pode dizer, com muita propriedade, que o Reino chegou entre nós. Dele faz parte todo esforço humano por alcançar um mundo onde a vida siga o seu curso; onde a ética pessoal, expressa no amor-compaixão, no amor-solidariedade, no amor-compromisso, por fim, no amor-serviço, germine, cresça, amadureça até chegar a ser uma *ética social*, no interior da qual o Reino do Deus de Jesus impregne sobejamente a cidade dos homens, onde Ele (Deus) possa ser, também com toda propriedade, tido como O Tudo em todos.

²³⁹ Rm 14,17.

Do que até aqui se viu, resta dizer que o homem considerado nestas linhas é verdadeiramente o centro de todas as referências éticas, o qual no caminho de sua humanização em direção a plenitude de sua natureza, passa fatalmente pela emancipação solidária, que é uma dimensão que toca a capacidade relacional desse indivíduo frente ao seu mundo, no qual está presente uma tríade interpelativa, a saber: Deus, os seus semelhantes e o mundo da natureza. Todavia, nenhuma tentativa de resposta será satisfatória se a proposta cristã de Reino de Deus não estiver na ordem do dia como a tônica em torno da qual todas as aquisições da empresa humana girarem. Logo, não basta saber intelectualmente que ética é justiça e que a liberdade é a condição real de toda justiça possível, porque por trás da libertação da liberdade humana está a solidariedade com a verdade mais radical que a pessoa humana pode e necessita ter: Jesus Cristo.

Conclusão

Neste capítulo terceiro, embora Ricoeur tenha sido um interlocutor importante, a perspectiva dominante ficou mesmo a cargo da ética cristã. Assim, as primeiras linhas se prestaram a discutir a ética como realidade que se distende de forma devidamente integrada entre a liberdade humana e a necessidade absoluta da ação de Deus, de maneira que não há nenhum risco da presença de um afetar negativamente a presença do outro ao contrário, é da harmonia da relação entre Deus e homem que a liberdade humana se torna real e atuante, tendo em vista que o homem enquanto ser-de-relação, depende incondicionalmente dessa harmonia para ter a possibilidade real de gerir sua liberdade e assim agir livremente. Deste modo, qualquer outra tentativa que distraidamente prescindir dessa união condenará o homem, *a priori*, a uma existência de liberdade escravizada. E a maior das escravidões não é necessariamente aquela que os outros se assenhoreando dele lha impõe como condição e/ou castigo, mas aquela que ele mesmo erige ao se fechar para a fonte donde emana a vida, bem como o sentido dela. Os desastres são múltiplos, e o remédio implica numa *metanóia* da alma que se ruma numa direção desse sentido radical da vida – Deus. Por isso

mesmo, Deus não é nem nunca foi concorrente do homem, nem muito menos seu inimigo; mas sim, a única possibilidade da felicidade humana concreta.

O mal, portanto, enquanto realidade presente na condição criatural do homem, jamais pode ser aceito como produto da relação do homem com uma força que o submete. E a experiência humana do mal, deve receber consideração a partir da perspectiva da fé, pois “a experiência da fé...coadjuvada pela razão, busca... a inteligibilidade possível ante esta realidade” e “Mergulha no mistério e encontra em Jesus Cristo o caminho seguro para fazer face ao mal.”²⁴⁰

Então, a parceria do homem com Deus é o que permite ao homem seguir caminhando na vereda da liberdade, tendo em Deus o sentido que suplanta as agruras da existência e nos faz repousar na certeza da esperança de que apesar das nossas debilidades, fracassos e ambigüidades, temos um futuro de plenitude em Cristo e o Espírito como penhor, porque é para a liberdade que fomos salvos e longe de Deus está o oprimir alguém.

Também as tensões próprias da existência nos desafiam a desenvolver uma vida de fé, porque por ela manifestamos a compreensão de nossos limites; mas, ao mesmo tempo, exprimimos a nossa total confiança de que em Deus temos a certeza de um amor que não nos aliena, nem nos confunde. Assim, discutiu-se ainda a transposição do dualismo da dimensão da vontade humana para o plano da visão metafísica e, isto permitiu uma atitude de oposição-exclusão que divide o mundo entre bem e mal, alma e corpo, razão e afeto, ressaltando as pretensas virtudes de um, em prejuízo dos supostos defeitos do outro. Nesse jogo de forças concorrentes, até mesmo a encarnação do Verbo ficou submetida, porque em benefício da divindade de Jesus, sufocou-se a sua natureza humana; e muitos, por não conseguir uma síntese integrada na relação com o Deus revelado, se alienam de sua condição de ser-de-diálogo-resposta afastando-se para tão longe de Cristo, que chega mesmo às raias da concepção apóstata da morte de Deus. Ainda nessa trilha, buscou-se demonstrar a necessidade que esse homem-pós-crise tem de trocar essa concepção de oposição-exclusão pela lógica da integração-inclusão, que acata a realidade dada como tarefa a ser explicada numa cosmovisão integradora da vida e que justamente nessa tarefa encontra em Deus a resposta última para todas as coisas que pareciam não ter nenhuma conexão possível e,

²⁴⁰ AGOSTINI, Frei Nilo. *Ética cristã e desafios atuais*. Petrópolis, Vozes, 2002, p. 150.

conseqüentemente, dele haurir a vitória sobre o sem-sentido experimentado por esse homem-perplexo.

Neste horizonte, esse homem-inquiridor não mascara a realidade do mal no interior de sua experiência concreta, mas transpõe a concepção dualista de que o mal seja uma coisa ruim a obstaculizar sua jornada diária, pela proposta cristã de ética de que mesmo esse mal, constitutivo da experiência criatural, pode e é utilizado como oportunidade cooperativa do bem aspirado pela alma humana. O que se espera para que isto seja tornado realidade é que a pessoa envolvida faça sua experiência de confiança na suficiência dos cuidados de Deus. Esta confiança não nos torna parasitas, mas pessoas atuantes que se comprometem com questões de ordem social, política e ideológica; sempre em defesa da vida humana, sobretudo dos socialmente mais fracos.

Fizemos também uma breve consideração sobre o Deus bíblico que, segundo o modo como historiografou os sábios de Israel, trata-se de um Deus presente na história cotidiana do povo e que, nas indicações sugeridas por Jesus, esse é o Deus que pode ser chamado de *abba*, pela proximidade com a qual ele se permite tornar íntimo de nós e distante de uma lei mortificada pelas pesadas tradições dos homens para, enfim, nos garantir uma liberdade orientada pelo amor.

Entendido assim, esse Deus de Jesus Cristo se converte na maior das notícias que um homem jamais sonhou. Esse Evangelho que traz para o centro das discussões reconciliatórias o homem e tudo que com ele está implicado: seus sonhos, sua história, sua terra, enfim, o universo do qual se sente parte; tudo isso é visto na perspectiva da fé cristã como algo que cumpre propósitos específicos - uma meta; e é, sem dúvida, motivo mais que suficiente para suscitar e amparar no mais recôndito da alma humana, o sentimento da esperança. Assim, esperança, esforço de ser, coragem para existir, tudo isso compõe o milagre de uma interpelação transcendente, que jaz no interior da razão de cada homem e que pode e precisa ser, na mais absoluta liberdade, satisfatoriamente respondida. E quanto mais nos aventuramos no caminho do diálogo, tanto mais nos tornamos dignos da verdade a que tanto ansiamos, da liberdade por que tanto lutamos e, finalmente, da felicidade à qual tanto sonhamos e na qual nos movemos, desde os nossos mais tenros dias. Então, necessário se faz se compromissar, ainda mais com uma causa que diz respeito a todos nós numa doação-serviço que, por si só,

engloba a dimensão de direitos e deveres, porque nos remete ao *re-conhecimento* tácito do mesmo direito que o outro tem de auferir a si mesmo a dignidade que lhe é própria, à semelhança daquilo que cada um pensa ser o quinhão de sua própria existência: por justiça, direito pético e intransferibilidade *ad aeternum*. Nessa construção de compromisso com o outro, que bem pode ser entendido como ligame não só com o ser humano, mas também com todos os aspectos que dizem respeito à sua vida, no mundo e no tempo que lhe coube viver, é onde a vida passa a ter sentido, a bondade humana volta a ser crível, a natureza e o cosmos recuperam o seu *status* de boa criação e aquela fratura existencial das relações humanas encontra, enfim, sua cura mais radical, na gratuidade da bondade desinteressada.

Esta cultura a serviço da humanização integral do homem, portanto, se realiza pela escuta (como nos indicou Ricoeur) e tem duas faces igualmente importantes; numa está a sinceridade de se aprender os valores daqueles que nos antecedem, seja no tempo, seja no poder; noutra está a nossa capacidade de analisar sensivelmente os rumos desse valor, e quando se trata de um atentado contra a vida, então terá em nós um opositor, um denunciador da malignidade oculta na intencionalidade dessa ideologia. É essa postura que permite uma encarnação satisfatória do Evangelho no mundo concreto; aliás, este é um pressuposto do cristianismo enquanto seguimento de Cristo.

Como um sistema aberto à recepção das “verdades” advindas dos diversos campos do saber humano, no tópico sobre a inteligência da fé, discutiu-se a correlação entre fé e razão, numa dinâmica em que entre ambas não há nem deve haver nenhuma concorrência, porque ambas fazem parte da constituição mais fundamental do ser humano, lá onde se pode dizer que ele é verdadeiramente um *antropos*. Então a fé nos possibilita ultrapassar a realidade concreta e por ela somos feitos seres de esperança, de expectativas e de sonhos. A fé, como ato da pessoa inteira, envolve naturalmente a dualidade da pessoa humana, mas sem cair no dualismo; ela não é produto da desrazão, nem muito menos da razão, ela tem a sua própria razão que despreza a desrazão e ao mesmo tempo ultrapassa a razão, porque ela está em todos os nossos sentidos e, por isso, ela nos faz sair da penumbra da incerteza, para a luz da certeza do absolutamente existente. Esta foi a atitude de fundo de Ricoeur que, como vimos, partiu do “crer para compreender”, até chegar a “compreende para crer”, e isto o permitiu propor um caminho ético

mais integrador, mais vivo, em uma palavra, mais vital. O oposto ocorreu com Descartes, que se deixou levar pela tentação de cindir a realidade e, pensando estar avançando na compreensão do homem e seus desafios através do seu cogito, acabou por reafirmar, na modernidade, um dos mais nefastos princípios desarticuladores da vida, o dualismo.

Sintetizando a realidade por inteira, nos veio a mensagem de Jesus Cristo com o esplêndido anúncio do Reino de Deus, traduzindo para nós a suprema importância de toda sua carga ética, que requer de cada um (que dele se acerque) uma atitude ativa de assumir na sua vida prática o compromisso implícito num Reino que só vem acompanhada da realização da vontade do Pai, conforme a oração ensinada por ele: “Pai nosso (...) venha o teu reino, seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu” (Mt 6,10). Aqui jaz a proposta ética do Reino que permite à humanidade uma abertura radical de todas as formas de fechamentos e egoísmos em direção a Deus, mediatizada sempre e invariavelmente pelo amor.

5 Conclusão final

Visto que ao término de cada capítulo fizemos um resumo, agora apenas abordaremos, de modo geral, alguns aspectos que julgamos pertinentes para o momento. Assim, finalmente, pode-se dizer que, de fato, o pensamento ético nos moldes traçados por Ricoeur pode perfeitamente auxiliar o homem, apesar de toda fragilidade porque passa sua existência conturbada. Isto se dá porque à ética do compromisso compete demovê-lo de sua arrogância, arrancando-o de seu claustro de sombras e o projeta para a luz, apontando para ele não apenas as facilidades, a beleza e os encantos do mundo real, mas, acima de tudo, facilita o decaimento das escamas de suas pálpebras que o impedem de ver sua condição real de ser-frágil, carente mesmo de redenção. Isto só é possível justo porque esse homem dispõe de um sentido último, que torna tudo tão esperançoso e revigora suas forças em direção a *um sim afirmativo à vida*, tal como ela deve ser no amor, no cuidado e no querer do Deus-comunhão. Por esse vizez, podemos escapar da contradição inerente a nossa natureza, isto é, da luta que diariamente travamos em busca do perfeito equilíbrio entre as afecções da dualidade humana.

Portanto, a presente obra é o resultado de uma aventura, como já se falou antes. Trata-se da questão ética de um modo temático, principalmente porque o pensador, sobre quem os argumentos foram construídos, é um escritor nada sistemático e fonte de uma bibliografia muitíssimo variada e que ao mesmo tempo trabalha com questões de natureza multidisciplinar, sem deixar de ser filósofo “no pleno sentido do termo” e também como um não “...simples metodólogo de ciências interpretativas ou sociólogo da história.”²⁴¹ Ademais, como o próprio título desta dissertação sugere, a perspectiva adotada aqui é tipicamente cristã, por dois motivos: *a primeira e mais fundamental* se deve pelo fato deste trabalho versar sobre uma temática de enorme interesse para a fé cristã e, neste sentido,

²⁴¹ GISEL, Pierre. “Prefácio” à obra: *O mal: um desafio à filosofia e a teologia*. De autoria de Paul Ricoeur, São Paulo, Papirus, 1988.

uma tentativa de diálogo entre a teologia e a filosofia é, além de interessante, necessário, sobretudo à tarefa do discernimento eclesial que a teologia deve à comunidade de fé, e também à sociedade como um todo. Após passar por Todas as crises ocorridas no ocidente (que dentre tantas outras destacamos aqui, a crítica freudiana da religião²⁴², o ateísmo de Feuerbach e sua redução antropológica da teologia²⁴³, a crítica da alienação religiosa e o ateísmo em K. Marx, a crítica nietzscheana da morte de Deus, etc²⁴⁴), vem como que fervilhando na mentalidade do homem hodierno uma vintena de fontes de sentido, sobretudo no que concerne à idéia que se tem de Deus, bem como da relação que temos ou devemos ter com ele, coisa que o pensamento atual admite como sendo uma relação mediatizada pelo outro, visto que a Deus ninguém toca diretamente. Aqui já está como pano de fundo a questão de como se compreender a si mesmo no interior desse mundo tão conturbado; e, ainda, como proceder face aos outros com as suas respectivas auto-compreensões... Que caminho tomar, que norma seguir? Haveria, porventura, ao menos um critério ético seguro? Assim sendo, todas essas questões acabam arremessando o homem num tenebroso labirinto de angústia, coisa que precisa ser acatado na hora de se articular o pensamento em torno da questão ética, principalmente por alguém que se pretende fazer parte de uma tradição que aprendeu a ser mestra e o exerce também através da mui sábia arte da escuta.

A *segunda*, diz respeito à própria opção de Ricoeur pelo cristianismo, o qual ele interpretava como sendo o seguimento orientado pelo Cristo, que no “... princípio da pregação apostólica não se distinguia entre o Cristo da fé e o Jesus da história,”²⁴⁵ razão porque esse cristianismo pode muito bem estar imiscuído no seio da história humana, sem contudo ser ele uma história meramente humana; porque é a máxima manifestação de Deus à humanidade, pela encarnação do Filho, na força e no poder do Espírito Santo. Assim, é que o cristianismo se constitui muito mais do que uma simples religião de um determinado povo ou cultura (judeu); porque seu sentido e aplicação é estar na base de todas as culturas,

²⁴² Cf. Carlos Dominguez Morano SJ. *Crer depois de Freud*. São Paulo, Loyola, 2003, p.11 et. seq.

²⁴³ Cf. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. V. III, Barcelona, Herder, 1990, p. 91-116. Ver também: FERNÁNDEZ, Arsenio Ginzo. “La conciencia epocal en L. Feuerbach”, in: *Revista de Filosofia*, 3ª época, v. X, n. 17, 1997.

²⁴⁴ Cf. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, v. III. Barcelona, Herder, 1990, p. 117-334.

orientando-as a entrarem no Reino que vem-vindo; e esta é uma questão que corresponde à vocação mesma do seguimento de Jesus.

Com isto, o cristianismo denuncia aquilo que de malignidade há no interior das culturas, sem que elas sejam de todo desprezadas; posto que nelas há muito de genuína resposta às interpelações do divino. De igual modo, Ricoeur imbuído de um senso crítico orientado pela fé que nunca ocultou e da solidariedade de suas criativas idéias advindas dessa mesma solidariedade, vai tecendo um pensamento ético que segue um padrão como aqui nesta exposição se pretendeu mostrar, a saber, um mergulho no modelo ético classicamente proposto, com uma conseqüente crítica a seus pressupostos e condicionamentos. Então, as tramas decorrentes dessa análise se constrói a partir da retomada de temas tipicamente do contexto da fé (e por fé se entende, neste contexto, “aquele modelo” da tradição israelítico-judaico-cristã); temos em mente aqui particularmente a temática do mal. Mas, a bem da verdade, nosso filósofo pensa a ética de um modo crítico, como se demonstrou logo no primeiro capítulo, no que concerne àquele modelo que se sustentava sobre o edifício muito simpático da visão ética de mundo, mas para cuja base se revelou carente de fundamento. Isto acontecia justo porque nele o ser humano é tratado como um ser desvalido, submetido ao império de uma ordem cosmológica que lhe castra a possibilidade de agir por seus próprios meios, em conformidade aos ditames de sua própria razão, dificultando, senão impedindo, por fim, esse indivíduo de externar sua própria expressividade indivíduo-pessoal. Aqui está, pois, senão negada, pelo menos solapada a dimensão de pessoa humana, contributo esse tão penosamente construído no interior da tradição eclesial.²⁴⁶

Assim, com muita sobriedade Ricoeur parte da vivência real do ser humano, lá onde ele pode e faz suas experiências mais profundas, de descobrir-se como um ser em construção, chamado a responder uma questão na qual ele com seu dedo toca e se descobre simultaneamente por ela tocado, envolvido e assumido como um *a priori* que lhe precede, no grande palco da existência. Assim, pela falta o homem se descobre uma subjetividade que tem a importante

²⁴⁵ ZAZ FRIAS, SJ, Rossano. *La Idea de revelación em Paul Ricoeur*. Dissertação de Mestrado apresentada ao: Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus. Belo Horizonte, 1987, p. 30.

²⁴⁶ Cf. GARCIA RUBIO, A. Garcia Rubio, *Unidade na pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo, Paulus, 2001, p. 306 et. seq.

tarefa de se abrir para o outro, do qual o primeiro e o mais fundamental é o reconhecimento tácito de si mesmo, enquanto agente e paciente. Esta é a razão porque no lugar de uma visão ética do mundo, se propõe uma ética do esforço de ser. Em síntese, é isto que se discute no primeiro capítulo.

Já no segundo capítulo, o que se mostra como a força orientadora dessa ética é a esperança que, por assim dizer, funciona como um princípio norteador das ações humanas. *Seja na imaginação*, que possibilita a construção de sonhos de novos mundos possíveis; *seja na história*, na qual cada um descobre a motivação real de sua pertença a um determinado grupo social, pela construção de um elemento que identifica e marca a pertença a uma determinada cultura, do mesmo modo que permite a percepção do acúmulo de bens engendrados ao longo do tempo e que servem a tornar menos dura a transformação da vida desafiadora, em vida com mais qualidade e mais conforto material. Entretanto, a aquisição desses bens materiais não é garantia absoluta de que essa história do homem flua sempre na direção de um avanço contínuo, que passa como algo liso, livre de suas contradições e ambigüidades que bem pode levar o indivíduo aos umbrais do risco de perder sua característica própria, para assumir um comportamento que longe de afirmar sua identidade, torna-o fantoche ou caricatura de algo que se lhe impõe. Finalmente, *seja pela fragilidade humana*, que por sua capacidade de se reconhecer distendido entre a consciência do limite e das aspirações, também se descobre como o ser que se impõe a si mesmo uma exigência para ser.

Tendo em vista que a estrutura humana não foi feita para ser só; posto que a realização humana está na participação, isto é, na co-humanidade ou na relação com os outros (aqui entendidos tanto no plano horizontal, como: o si mesmo, os semelhantes, o mundo da natureza; e no plano vertical: Deus, fundamento ulterior e fonte de toda possibilidade). Daqui sobressai o modo através do qual o agir ético se realiza, a saber, pela consciência de si, enquanto indivíduo, a consciência de algo maior ao qual se está remetido (que é a humanidade), e a certeza de que é mesmo pelo modo como se estabelece tais relações que se pode ou não ser humanizado. Trata-se de um trabalho de escuta, isto é, um trabalho que toma de uma fonte não filosófica os elementos necessários a uma reflexão filosófica. Tal atitude não implica um encurvamento a uma suposta superioridade da fonte, pois do contrário a filosofia seria uma espécie de arte subsidiária da teologia; isto representaria um retrocesso no qual a filosofia estaria se convertendo novamente

em *ancilla theologiae*; isto, no entanto, já foi desprezado, de uma vez para sempre! Assim, o pensamento dele é verdadeiramente um trabalho a partir da escuta, mas “na autonomia do pensamento responsável”²⁴⁷ que supõe haver um caminho autônomo entre a abstenção e a capitulação.

É natural que o humano seja um ser de sínteses, capaz de unir os opostos, organizando o caos no qual se encontra e do qual participa por filiação incondicional. Desejar a ordem e experimentar o caos se traduz como um limite a que todos estamos destinados e esta é a razão que demarca nitidamente a dualidade da vida humana. Daí ser a esperança como um dos múltiplos aspectos que constitui o ser homem, não como matéria a ser alcançada, pois toda esperança é esperança de algo, não podendo ser ela a expectativa da coisa e a coisa “expectativada”; isto seria um absurdo, além de uma contradição. É por isso que Ricoeur nos fala da liberdade segundo a esperança, onde esta é o ponto de partida, enquanto aquela é o fim a que se dirige nossa expectativa. “Portanto, *pergunta Ricoeur*, de onde devemos partir, a não ser da liberdade?”²⁴⁸ Ora, é claro que aqui se trata de uma sentença decorativa, pois ninguém há que estando liberto deseja ou espera pela liberdade, porque isto também seria uma contradição; então, uma construção como esta só terá sentido para alguém que *a priori* parte da liberdade como o alvo visado de sua esperança. É, pois, a condição mesma da não-liberdade na qual se descobre o homem, que o impulsiona a partir em direção à liberdade perdida; e o caminho-motor dessa busca é a própria esperança.

Quanto à imaginação social, trata-se de um outro tema também muito recorrente no pensamento de Ricoeur, com duas vertentes bem definidas; uma trata da correspondência do possível, a outra da imaginação pura que, a bem da verdade, se refere ao entrelaçamento entre conceito e verdade. É lógico que o sujeito que imagina o faz de modo orgânico e o mesmo se verifica no comportamento sócio-coletivo. Por isso, faz-se mister lembrar aqui que na realidade não se trata de tipos diferentes de imaginação, mas da mesma que pode e deve ser recuperada a partir de duas vias distintas para, de um modo analítico, tentar entender e explicá-la com o máximo de êxito. A imaginação social é um tema complexo que se expressa com uma linguagem menos concreta que a dos

²⁴⁷ RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro, Imago, 1978, p. 337.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 337.

símbolos e mitos, portanto difere por natureza deste, embora manifeste sempre uma estreita relação. A Ricoeur interessa particularmente duas das formas, nas quais se expressa a imaginação social; por isso mesmo os elementos ideologia e utopia recebem destaque, e ele as vê como idéias-forças não contrárias, mas complementares. Com isto, ele pretende descobrir uma nova função para a ideologia, muito mais radical do que um simples elemento deformador que produz uma consciência falsa, como classicamente ficou defendido em K. Marx. Na verdade, trata-se de expressões necessárias de orientação social; a ideologia é que torna possível uma identidade política, pois é ela que justifica um sistema político. Por outro lado, é válido lembrar que a ideologia pode deformar, como sabiamente ensinou Karl Marx, e isto acontece quando alguém resolve ocultar sua dominação se servindo da ideologia como expediente de subterfúgio e dissimulação. Nesse labirinto, se destaca a utopia como recurso necessário para provocar uma reação a essa situação de incapacidade, no qual fica mergulhado o homem.

É nesse momento que se percebe o entrelaçamento entre imaginação e esperança, quando a imaginação possibilita sonhar um mundo melhor e nesse sonho já está pressuposta a esperança como força necessária à construção desse mundo dos possíveis. A imaginação dá ao homem a capacidade de mudar radicalmente sua visão de mundo. Então, para transmutar uma realidade dada basta mudar a imaginação do homem.

No terceiro capítulo, tratou-se mais especificamente de questões teológicas que se referem ao tema da ética, fazendo sempre referência às idéias já discutidas de Ricoeur. Assim, o tema do amor, como proposta para uma ética na perspectiva cristã, inicia este último capítulo, indicando o caminho de superação para se vencer aquele esmagamento operado pelo sentimento de negação, de solidão e de pavor; neste caso a negação do Deus de Jesus Cristo em benefício do “deus-quebra-galho” ocorre como a fonte de uma existência que culmina na morte e não na vida, porque nega o que ela é e tudo que representa na vida humana. Negar a Deus é negar a si mesmo a possibilidade de encontrar o sentido para a vida, a vitória sobre o mal e sobre o pecado.

Mesmo tendo passado por tudo isso, confiar no Deus-Amor que age por todos nós, administrando todas estas experiências de modo a que tudo coopere

para aqueles que amam esse *Amor*; esta é a única saída que o homem tem de fugir desse mal.

Na seqüência dessa trajetória, o tema do dualismo é combatido na perspectiva cristã com a proposta de se desenvolver uma visão integrada de ser humano que não acede a sua sede pela totalidade das coisas, tentando impor ao mundo e a sua própria vida a capacidade falida de sua razão ignorante; mas, antes, aceitando essa impotência de tudo submeter a si, como parte de sua constituição criatural, necessitada mesmo de evocar para dentro de sua própria história aquele sentido que está para além dela e que por iniciativa primeira se revelou como verdade absoluta em Jesus Cristo - o Deus-Homem.

Este é, no núcleo da experiência humana, a resposta última do homem, o qual precisa ser aceito na fé; do contrário, nenhum esforço ético-moral, por mais detido que seja (o super-homem, o marxismo, o ateísmo, etc), será capaz de revogar a sua condição de ser perplexo, vítima e culpado da historicidade de suas próprias mazelas, culpas e condenações.

Para vencer todo esse mal, o cristianismo disponibiliza o caminho ético do mergulho profundo na experiência da confiança no Deus-Total de Jesus Cristo, se deixando orientar por essa trajetória que impõe como condição uma renúncia de si mesmo, como desistência de suas próprias prerrogativas, para então se lançar aos cuidados deste “Amor Suficiente”. Logicamente que isto não representa o fim da atividade humana, enquanto cooperador de Deus, mas o reforço de seu comprometimento ético na luta diária contra todas as formas de manipulações ideológicas e a conseqüente libertação da humanidade que se destina à inserção no Reino que vem vindo. Neste particular, o outro é fundamental, porque é a partir dele que podemos perceber, na concretude, a presença de Deus e, além disso, fazer alguma coisa de bom para esse nosso semelhante, como se estivéssemos fazendo para o próprio Deus. Este é o caso daquele rei que responde: “Em verdade vos digo que, sempre que o fizestes a um destes meus irmãos, mesmo dos mais pequeninos, a mim o fizestes [...]”²⁴⁹

Assim, a esperança também é outro fator que para o cristianismo é fundamental, porque todas as nossas ações aqui e agora se orientam por ela; uma vez que por sua instrumentalidade reconhecemos a finitude que marca nossa vida,

²⁴⁹ Mt 25,40

mas também o testemunho de que acreditamos numa superação radical desse limite, superando a nossa história de não-salvação em história de salvação. Esta mudança se dá através da fé como ato da pessoa inteira, que não aliena o indivíduo da presença do mal, mas possibilita uma estrada transitável para que o ser humano cheio de coragem leve adiante a carreira que lhe está proposta no grande projeto do Deus-amor.

Uma atitude assim liberta o homem daquele beco sem saída, para uma abertura radical que se distende do Ser Último até aos nossos semelhantes, passando por nós mesmos e pelo mundo da natureza. Nisto consiste a ética mais alargada, vista num plano de integração onde, apesar de todas as nossas incompreensões, Deus é o recapitulador de tudo e o sentido absoluto para todos nós. Portanto, toda e qualquer cultura que se pretenda estar a serviço de uma humanização integral do ser humano precisa, necessariamente, passar por essa revolução na sua demissão de subjetividade, banindo de sua prática comportamental a tendência ao fechamento, em benefício de sua abertura a si mesmo, ao semelhante, ao outro e principalmente ao Totalmente Outro que é Deus, conforme a concepção vétero-testamentária.

Nisto consiste a proposta mais alvissareira que homem algum jamais sonhou, ser totalmente imerso no Reino que apesar de já estar neste exato instante presente como possibilidade real para todos os homens deste mundo; não obstante, vem vindo cada vez mais para o recôndito interior de nossas almas, nos conduzindo para fora dele (do mundo), como verdadeira *eclésia* que marcha ao encontro do Cristo.

6 Referencias bibliográficas

1. Obras de Paul Ricoeur

RICOEUR, Paul. **Finitud y culpabilidad**. Madrid, Taurus, 1982.

_____. **Historia y verdad**. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990.

_____. **Les conflit des interprétations**. Essai d'hermeneutique. Paris, Seuil, 1969. Em língua espanhola, traduzida e editada em três volumes: 1. Hermenêutica y psicoanálisis. Buenos Aires, Megápolis, 1975. 2. Hermenêutica y estructuralismo. Buenos Aires, Megápolis, 1975. 3. Introducción a la simbólica del mal. Buenos Aires, Megápolis, 1975.

_____. **Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire**. Paris, Aubier-Montaigne, 1950.

_____. **Freud: Uma interpretação de la cultura**. México, SXXI, 1978.

_____. **Lectures 1**. Autour du politique. Paris, Seuil, 1991.

_____. **Lectures 2**. Les contrée des philosophes. Paris, Seuil, 1992.

_____. **Leituras 3**. Nas fronteiras da filosofia. São Paulo, Loyola, 1996.

_____. **Ideologia y utopia**. Barcelona, Gedisa, 1994.

_____. **A l'école de la phenomenologie**. Paris, Vrin, 1986.

_____. **Amor y justicia**. Madrid, Caparrós Editores, 1993.

_____. **O conflito das interpretações**. Ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro, Imago, 1978.

_____. **El escândalo del mal**. In: Revista de Filosofia, 3ª época, vol. IV (1991), número 5, pp. 191-197. Editorial Complutense Madrid.

_____. **Soi-même comme une autre**. Paris, Du Seuil, 1990.

2. Obras consultadas

AGOSTINI, Nilo. **Ética cristã e desafios atuais**. Petrópolis, Vozes, 2002.

_____. **Introdução à teologia moral: O grande sim de Deus à vida**. Petrópolis, Vozes, 2004.

ANTOINE, Gerald et al. **Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura**. Buenos Aires, La Aurora, 1978.

AZPITARTE, E. L. **Sexualidad y matrimonio hoy**. Santander, 1977.

AQUINO, Tomás de. **Summa theologiae**. Madrid, B.A.C., 1959.

ARANGUEZ SÁNCHEZ, José. **La primacia explicativa escatológica en la simbólica de Paul Ricoeur**. Em: Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Barcelona, Antropos, 1991, pp. 385-447.

ANSELMO, Santo. **Obras completas de Santo Anselmo**. T. 1. Madrid, B.A.C., 1952.

AGOSTINHO, Santo. **Sobre diversas questões a Simpliciano**. In: Obras de Santo Agostinho. Madrid, B.A.C., 1973.

_____. **A doutrina cristã**. São Paulo, Paulinas, 1991.

_____. **O livre-arbítrio**. São Paulo, Paulinas, 1995.

_____. **A trindade**. São Paulo, Paulus, 1995.

_____. **Confissões**. São Paulo, Nova Cultural, 1997.

ADOLFS, Robert. **Igreja, túmulo de Deus?** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo, Martins fontes, 1999.

BALTHASAR, H. U Von. **El problema de Dios en el hombre actual**. Madrid, Guadarrama, 1966.

BENZO, Miguel. **Teología para universitários**. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977.

BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. São Leopoldo, Sinodal, 1988.

- BOFF, Leonardo. **O pai-nosso**. A oração da libertação integral. Petrópolis, Vozes, 1987.
- BLOCH, Ernst. **El principio esperanza**. Madrid, Aguilar, 1979.
- BERTELLI, Getulio A. **Mística e compaixão: a teologia do seguimento de Jesus em Thomas Merton**. Tese doutoral, PUC-Rio, 2005.
- BOUZON, Emanuel. **Exegese de Gênesis 1,1-2,4^a** (apostila). Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica, 1970.
- BIBLIA SAGRADA, por João Ferreira de Almeida. Edição Corrigida e Atualizada, Niterói, IBB, 1995.
- CASTRO, Maria Gabriela Azevedo e, **Imaginação em Paul Ricoeur**. Lisboa, Instituto Piaget, 2002.
- CROSSAN, John Dominic. **Quem matou Jesus? As raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus**. Rio de Janeiro, Imago, 1995.
- COLOMER, Eusebi. **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger**, vol. III. Barcelona, Editora Herder, 1990.
- DANA, H. E. **O mundo do Novo Testamento**. Rio de Janeiro, JUERP, 1980.
- DODD, H. C. **The founder of christianity**. New York, MacMillan Company, 1970.
- DONNER, H., **História de Israel e dos povos vizinhos II**, São Leopoldo, Sinodal/vozes, 1997.
- DESCARTES, R. **Discurso sobre o método. Para bem dirigir a própria razão e procurar a verdade nas ciências**. São Paulo, Hemus, 1998.
- ESTRADA, Juan Antonio. **A impossível teodicéia. A crise da fé em Deus e o problema do mal**. São Paulo, Paulinas, 2004.
- ETXEBEERRIA, Xavier. **Imaginário y derechos humanos desde Paul Ricoeur**. Bibao, Instituto Diocesano de Teologia Pastoral/Desclée de Brouwer, 1995.
- ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Lisboa, Edições 70, 1989.
- FRANÇA MIRANDA, Mario de. **Libertados para a práxis da justiça. A teologia da graça no atual contexto latino-americano**. São Paulo, Loyola, 1991.

- FLICK, Maurizio., ALSZEGHY, Zoltan. **Antropología teológica**. Salamanca, Sígueme, 1972.
- FRAILE, Guillermo. **Historia de la filosofía**, vol. I. Madrid, B.A.C., MCMLXV.
- FERRATER MORA, José. **Dicionário**. V. 2. Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- GARCIA RUBIO, A. **Unidade na pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. São Paulo, Paulus, 2001.
- GUY, Arold. H. **The New Testament doctrine of the last things**. New York, Oxford University Press, 1948.
- HEGEL, G. H. F. **Phénoménologie de l'esprit**. Paris, Aubier, 1939.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis, Vozes, 2000.
- _____. **Carta sobre o humanismo**. Lisboa, Guimarães Editores, 1985.
- IRINEU, Santo. **Irineu de Lião**. Livro II. São Paulo, Paulus, 1995.
- JANSSENS, L. **Mariage et fécondité. De "Casti Connubii" à "Gaudium et Spes"**. Paris, Gembloux Duculot, 1967.
- JEREMIAS, J. **The parables of Jesus**. New York, Scribner, 1963.
- _____. **New testament theology**. New York, Scribner, 1971.
- KANT, I. **A crítica da razão prática**. Lisboa, Ed. 70, 1970.
- _____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa, Ed. 70, 1986.
- _____. **Ensaio sobre o mal radical**
- KEARNEY, Richard. **La paradoja europea**. Barcelona, Tusquets, 1998.
- KIERKEGAARD, Soren. **El concepto de angustia**. Madrid, Espasa Calpe, 1982.
- _____. **O desespero humano**. Cap. I, in: Coleção "Os Pensadores", São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- _____. **Temor e tremor**. In: Coleção "Os Pensadores". São Paulo, Nova Cultural, 1988.

- KNUDSON, Alberto C. **Ética cristiana**. México, Casa Unida de Publicaciones, s/d.
- KÜNG, Hans. **Teologia a caminho. Fundamentação para o diálogo ecumênico**. São Paulo, Paulinas, 1999.
- LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo, Exodus, 1997.
- LAIRD HARRIS, R. et al. **Dicionário internacional de teologia do antigo testamento**. São Paulo, Vida Nova, 1998.
- LÍNDEZ, José Vílchez. **Sabedoria e sábios de Israel**. São Paulo, Loyola, 1999.
- MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança**. São Paulo Herder, 1971.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós. Ensaio sobre a alteridade**. Petrópolis, Vozes, 1997.
- LIBANIO, J. B. **Eu creio, nós cremos. Tratado da fé**. São Paulo Loyola, 2000.
- LUTERO, Martinho. **Da liberdade do cristão: Prefácios à bíblia**. São Paulo, Editora UNESP, 1998.
- LUCAS, Juan de Sahagun (org.). **Antropologias del siglo XX**. Salamanca, Sígueme, 1979.
- MARCEL, Gabriel. **Homo viator**. Paris, Aubier, 1945.
- _____. **Être et avoir**. Paris, Aubier, 1935.
- MORANO, Domínguez Carlos. **Crer depois de Freud**. São Paulo, Loyola, 2003.
- NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil S. A., 1989.
- PAULO II, João. **Fides et Ratio**. Cap. II – Credo ut Inttellegam. Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- PASCAL, Georges. **O pensamento de Kant**. Petrópolis, Vozes, 1999.
- PLATÃO. Col. "**Os Pensadores**". São Paulo, Abril Cultural, 1972.
- PEGORARO, O. A. **Introdução à ética contemporânea**. Rio de Janeiro, Uapê, 2005.

- QUEIRUGA, A. T. **Fim do cristianismo pré-moderno**. São Paulo, Paulus, 2003.
- ROSSI, Osvaldo. **Introduzione alla filosofia di Paul Ricoeur: dal mito al linguaggio**. Bari, Edizione Levante, 1984.
- RUF, Ambrosius Karl. **Curso fundamental de teologia moral**. Vol. I. São Paulo, Loyola, 1991.
- SANTOS, Eduardo da Silva. **A ressurreição da carne**. Estudo comparativo entre a posição de teólogos contemporâneos e a posição tradicional da Igreja sobre o momento da ressurreição da carne. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997.
- SARTRE, J. P. **L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique**. Paris, Gallimard, 2001.
- SELLIN, Ernst; FOHRER, G. **Introdução ao antigo testamento**, vol. 2. São Paulo, Paulinas, 1977.
- SOBRINO, Jon. **O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados**. Petrópolis, Vozes, 1994.
- SIGMUND, F. **Obras completas de Sigmund Freud** (vol. 7). Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- SPINOSA, B.. **L'Étique**. Paris, Gallimard, 1954.
- SUMARES, Manuel. **O sujeito e a cultura na filosofia de Paul Ricoeur**. Lisboa, Escher, 1989.
- TRASFERETTI, José e GONÇALVES, Paulo S. Lopes (organizadores). **Teologia na Pós-Modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática**. São Paulo, Paulinas, 2003.
- TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Petrópolis, Vozes, 1996.
- TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. São Leopoldo, Sinodal, 2000.
- _____. **A coragem de ser**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
- _____. **Dinâmica da fé**. São Leopoldo, Sinodal, 2001.
- TRESMONTANT, Claude. **El problema del alma**. Barcelona, Herder, 1974.
- TOLSTOI, Leon. **O reino de Deus está em vós**. Rio de Janeiro, Rosa dos Ventos, 1994.

- ULLMANN, R. A. **Plotino: um estudo das enéadas**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.
- VARONE, François. **Esse Deus que dizem amar o sofrimento**. São Paulo, Editora Santuário, 2001.
- VALADIER, Paul. **Nietzsche e la critica radicale dl cristianismo**. Palermo, Edizione Augustinus, 1991.
- VIDAL, Marciano. **Moral de atitudes**. Vol. 2. São Paulo, Editora Santuário, 1978.
- WEIL, Simone. **Attente de Dieu**. Paris, Fayard, 1966.
- _____. **Ação e contemplação**. São Paulo, Edusc, 2005.
- ZAZ FRIAS SJ, Rossano. **La Idea de revelación em Paul Ricoeur**. Dissertação de Mestrado apresentado ao: Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus. Belo Horizonte, 1987.

3. Revistas

- HAKER, Hille. "Narratividade e identidade moral na obra de Paul Ricoeur", in: *Concilium: Revista Internacional de Teologia* (Petrópolis) 36 (2000) 243-253.
- RICOEUR, Paul. "O ateísmo da psicanálise de Freud", in: *Concilium: Revista Internacional de Teologia* (Petrópolis) II (1966) 67-77.
- _____. "Éthique et morale", in: *L'Éthique dans le debat publique*. Revue de L'Institute Catholique de Paris, Avril-Juin, 1990, p, 58 e 258.
- _____. Approches de la personne, in: *Esprit* 160(1990), pp. 115-130.
- _____. "Intellectual autobiography of Paul Ricoeur". Em: *The philosophi of Paul Ricoeur*. Chicago, Illinois, 1996.
- _____. "Culpa, ética e religião", in: *Concilium: Revista Internacional de Teologia* (Petrópolis) 07 (1970) 679-692.
- SCANNONE, Juan Carlos. "Poesia popular e teologia. A contribuição do "Martín Fierro" a uma teologia da libertação", in: *Concilium: Revista Internacional de Teologia* (Petrópolis) 12 (1976) 575-584.

- OELMÜLLER, Willi. "Para uma interpretação das atuais experiências do sofrimento e do mal", in: *Concilium: Revista Internacional de Teologia* (Petrópolis) 11 (1975) 346-360.
- BROWNING, Don S. "Curas d'almas alienada da ética", in: *Concilium: Revista Internacional de Teologia* (Petrópolis) 18 (1982) 612- 622.
- ARÉVALO S.J. Eduardo Silva. "Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenêutica", in: *Teologia y Vida. Revista da Universidad Católica de Chile*. XLVI (2005) 167-205.
- GERHART, Mary. "Escritos do holocausto: um gênero literário?", in: *Concilium: Revista Internacional de Teologia* (Petrópolis) 20 (1984) 675-682.
- CARDÚS I ROS, Salvador. "Notas para una lectura actualizada de ideologia y utopia", in: *Revista Reis*, 62 (1993) 123 - 131.
- SÁNCHEZ DE LA YNCERA, Ignacio. "Crisis y orientación. Apuntes sobre el pensamiento de Karl Mannheim", in: *Revista Reis* 62 (1993) 17 - 40.
- KERBS, Raúl. "El enfoque multimetodológico del mito en Paul Ricoeur. Una interpretación a partir de la fórmula 'kantismo pos-hegeliano'", in: *Revista de Filosofía* (Madrid) 24 (2000) 99-138.
- BULAWSKI, Stefan. "Interpretação e subjetividade em Paul Ricoeur", in: *Síntese* 31 (2004) 375-388.
- FERNÁNDEZ, Arsenio Ginzo. "La conciencia epocal en L. Feuerbach", in: *Revista de Filosofía* 17 (1997) 143 -186.
- HIGUET, Etienne Alfred. "O método da teologia sistemática de Paul Tillich. A relação da razão e da revelação", in: *Paul Tillich trinta anos depois. Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião* (São Paulo) 10 (1995) 37 - 54.
- RIGBY, P. "Crítica a la interpretación de Paul Ricoeur sobre la doctrina del pecado original", in: *Augustinus* 31 (1986) 245-252.
- ANDRADE, Ricardo Jardim. "Ideologia e utopia segundo Karl Mannheim", in: *Areté* 0 (1994).

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)