

## 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  tica no ocidente

O livro *Introdução   simbólica do mal*  , sem dúvida, a obra mais importante da primeira etapa do pensamento ricoeuriano acerca do tema da  tica. Neste momento sua perspectiva vai contra o que ele chamava de “ tica da obrigação”.<sup>1</sup> O pensamento ético de Ricoeur tem por objetivo dismantelar toda aquela carga oriunda da metafísica ocidental de caráter cosmológico, cuja pretensão   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.<sup>2</sup> A pretensão  tica desse tipo de metafísica ocidental é, pois, tornado alvo de uma crítica, e o conseqüente desbancamento de tal pretensão, pela intencionalidade  tica 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   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  tica; e, ao mesmo tempo propor, um novo caminho que verdadeiramente faz do homem aquilo que ele deve ser: o centro de todas as referências  ticas.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> 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. 120 et. seq.

<sup>2</sup> O Professor Dr. Frei Nilo Agostini, em sua * tica Cristã e desafios atuais*. Petrópolis, Vozes, 2002, p. 48, a respeito do caminho que a  tica necessita percorrer, diz o que se segue: “Necessitamos de um itinerário ético, nutrido de fidelidade ao Evangelho, da fidelidade   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.

<sup>3</sup> 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  tica, 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   viável e por isso é divinizada como confirmação daquilo que o Pai desejou para todos nós. Ricoeur como um homem de f  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”.<sup>4</sup> 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”<sup>5</sup>.

Ao intentar um conhecimento de si mesmo, Ricoeur discute<sup>6</sup> 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

---

<sup>4</sup> 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, Seuil, 1969 (Terceira parte). Do espanhol: *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1971, p. 39 et. seq.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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,<sup>7</sup> 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 dividido<sup>8</sup> com o advento do pecado, fechando-se em sua subjetividade<sup>9</sup> 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 [...]”<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> Cf. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 94.

<sup>9</sup> 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.”

<sup>10</sup> 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,<sup>11</sup> 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.”<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup> Em

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

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

<sup>13</sup> 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 a 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 problemática<sup>14</sup>.

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 sofisticações, 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 prática<sup>15</sup>. 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 homem<sup>16</sup>.

---

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.

<sup>14</sup> 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 Virtutibus q. 1, a. 4).

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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,<sup>17</sup> 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 absoluto<sup>18</sup>.

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.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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”<sup>19</sup>. 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 mitos<sup>20</sup> 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”<sup>21</sup>. 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”.<sup>22</sup> 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 queda<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 49.

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 193.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> Cf. Gn 3.



No mito da queda<sup>24</sup>, 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 gênesis 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 primórdio da humanidade. Entretanto, Ricoeur observa que “a inocência é mais antiga que o pecado”;<sup>25</sup> 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 pecado<sup>26</sup> 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

---

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

<sup>25</sup> RICOEUR, P. “La simbólica del mal”, in: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, p. 400.

<sup>26</sup> 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”<sup>27</sup>.

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.

<sup>27</sup> 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[...]*”<sup>28</sup>

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 antropocentrismo, 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.<sup>29</sup>

<sup>28</sup>RICOEUR, 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.

<sup>29</sup> 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”<sup>30</sup>.

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.”<sup>31</sup>

---

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.

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

<sup>31</sup> KERBS, Raúl. “El enfoque multimetodológico del mito em Paul Ricoeur. Una interpretación a partir de la fórmula ‘kantismo pos-hegelianismo’”, in: *Revista de Filosofía*, 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 humano<sup>32</sup>. 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 passageiras<sup>33</sup>. Ao nível das coisas eternas, corresponde uma harmoniosa ordem, que solicita o nosso mais profundo apego<sup>34</sup>; já às coisas passageiras, deve-se preterir em benefício da primeira, que segundo Ricoeur corresponde ao “Ele é” de Parmênides<sup>35</sup>. 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 compartimentaliza o tempo, de um

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

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> 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”.<sup>36</sup>

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.<sup>37</sup>

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

---

<sup>35</sup> 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.

<sup>36</sup> RICOEUR, P. *O conflito das interpretações. Ensaio 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.<sup>38</sup>

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 existe<sup>39</sup>.

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

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> 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 história<sup>39</sup>. 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”.<sup>40</sup> 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.”<sup>41</sup> A este Deus metafísico, juiz, vingador, anulador da pessoa humana, é que, segundo Ricoeur, oportunizou o surgimento do ateísmo no mundo.<sup>42</sup>

#### 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

---

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

<sup>41</sup> *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.<sup>43</sup>

Um outro aspecto diminuído nessa visão ética de mundo, segundo Ricoeur, é o modo como se trata da questão das paixões no ser humano<sup>44</sup>. 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 negativa<sup>45</sup>. 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

---

<sup>42</sup> Ibid., p. 183 passim.

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

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

<sup>45</sup> Cf. Ibid., p. 68.

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

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”.<sup>47</sup> 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

---

<sup>46</sup> 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 profº 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.

<sup>47</sup> 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, [...]”<sup>48</sup>, 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

---

<sup>48</sup> 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”.<sup>49</sup>

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 leis<sup>50</sup>. 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.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> 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.

<sup>51</sup> 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”;<sup>52</sup> e genialmente arremata: “Quem não tem primeiramente *fontes* não tem depois *autonomia*”.<sup>53</sup> 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 a vida real acontece pra valer.

---

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

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

Naturalmente que o poeta do livro de Jó,<sup>54</sup> 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.”<sup>55</sup>

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:

<sup>54</sup> 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.

<sup>55</sup> 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, [...]”<sup>56</sup>

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 feitos<sup>57</sup>, 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 vicissitudes 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,”<sup>58</sup> 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

<sup>56</sup> Jó 31, 2 – 7

<sup>57</sup> 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.

<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup>

“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

---

<sup>59</sup> 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.”<sup>60</sup>

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.”<sup>61</sup> 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.

---

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

<sup>61</sup> 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 humana<sup>62</sup>. 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”.<sup>63</sup> O objetivo visado ali é o de extrair argumentos de uma valoração mais fundamental que a autoridade e seu legislador. Igualmente, seu

---

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

<sup>63</sup> 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.<sup>64</sup> Daí que para esse autor, um aspecto tão

---

<sup>64</sup> 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 desmantela 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 dispondo 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 cultural<sup>65</sup>. 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.<sup>66</sup>

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

---

<sup>65</sup> 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.

<sup>66</sup> 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.”<sup>67</sup>

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,”<sup>68</sup> 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

---

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

<sup>68</sup> 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 brinquedo 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 disse<sup>69</sup>, ou sem pressupor o salto que se dá com ela<sup>70</sup>, 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

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

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



palavra, com toda palavra significativa, 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”.<sup>71</sup>

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

---

<sup>71</sup> 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”.<sup>72</sup>

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,”<sup>73</sup> 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,”<sup>74</sup> 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.

---

<sup>72</sup> 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.

<sup>73</sup> Id., *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l’involontaire*. Paris, Aubier-Montaigne, 1950, p. 25.

<sup>74</sup> 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”,<sup>75</sup> 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”.<sup>76</sup> 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.<sup>77</sup>

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”.<sup>78</sup> 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

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

<sup>76</sup> Ibid. p. 25.

<sup>77</sup> 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.

<sup>78</sup> 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 irreconciliabilidades 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 freudiano<sup>79</sup> 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

---

<sup>79</sup> 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”<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup>

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

---

<sup>80</sup> Rm 7,14

<sup>81</sup> 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.<sup>82</sup>

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.<sup>83</sup> 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,

---

<sup>82</sup> 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.

<sup>83</sup> 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.<sup>84</sup>

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”,<sup>85</sup> 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

---

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

<sup>85</sup> 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 despoticizadora 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.