

Luis Sampel, analisa a relação entre o Direito canônico e a problemática da Fome: "Direito Canônico e Fome".

Além disso, neste número apresentamos a nova redatora de nossa Revista de Cultura Teológica, a Profa. Dra. Ir. Maria Freire da Silva, doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, de Roma, e professora de nossa instituição há vários anos. Queremos agradecer ao Prof. Dr. Matthias Grenzer por seu trabalho na redação de nossa Revista por vários anos. Foi um período fecundo, onde a Revista firmou-se não apenas no mercado, mas na área da pesquisa e da reflexão teológica. Ao Prof. Matthias, pois, nosso agradecimento. Ao mesmo tempo, desejamos à Profa. Dra. Irmã Maria Freire da Silva um bom trabalho nesta nova função que assume dentro de nossa Faculdade de Teologia.

*Prof. Côn. Dr. Antonio Manzatto*

*Diretor*

## **A VIOLÊNCIA: PERCURSO DE ÉTICA FUNDAMENTAL<sup>1</sup>**

*Prof. Dr. Eric Gaziaux*

### **INTRODUÇÃO**

Abordar a questão da violência é o mesmo que abordar uma questão difícil e delicada, tanto pela problemática de sua origem quanto por suas implicações. Como abordá-la também quando ela se mostra ao nosso redor com sua crueldade e sua perversidade? O tema proposto demanda um percurso de Ética Fundamental que nos incitará a tomar uma certa distância em relação ao fenômeno da violência e a nos colocar a questão das relações entre ética e violência, liberdade e violência. Três etapas marcarão o percurso: a primeira será de ordem escriturária e vétero-testamentária; a segunda procurará refletir sob uma ótica ético-filosófica a respeito da origem do mal moral (inspirada principalmente por Kant); e a terceira apontará algumas pistas para a reflexão.

### **1. PERCURSO ESCRITURÍSTICO**

Em primeiro lugar, relembremos que o texto bíblico começa pela criação, criação do universo e criação do ser humano, e não pela história de Caim e

---

<sup>1</sup> Texto traduzido pelo Prof. Dr. Pe. Edécio Serafim Ottaviani

Abel; isto para tomar distância em relação aos ensaios sobre a violência de Girard, por exemplo. O que significa a criação do ser humano à imagem de Deus? Um dos aspectos da imagem de Deus expõe a diferença entre o homem e a mulher como estrutura mesma dessa imagem. A semelhança divina consiste na relação mesma do homem com a mulher. Esta relação “constitui ao mesmo tempo a humanidade do homem e a imagem de Deus”<sup>2</sup>. Essa concepção mostra que não há imagem de Deus que não seja habitada pela alteridade. Num certo sentido, o primeiro dom de Deus é a própria alteridade<sup>3</sup>. Um está inscrito na essência própria do ser humano, no coração de sua liberdade - a essência não é nem o masculino nem o feminino, mas sua relação. O outro está na essência, mas ele pode ser recusado no movimento da história, no movimento da própria liberdade. Uma das características da violência emerge por meio da negação do outro. Essa imagem é uma exigência que deve ser assumida pela liberdade. Não existe, com efeito, forma *a priori*, ou modelo acabado, para realizar essa imagem. A imagem exprime bem mais a condição de um projeto futuro: assumir o outro na sua irredutível diferença. E já que não existem modelos prontos a serem aplicados, a moral é convidada a ser criadora, imaginativa, de uma vida e de um agir onde a alteridade é respeitada.

Referida à alteridade, a imagem é também referida a um futuro, a uma ordem escatológica. Se o sentido da imagem (de Deus) está bem presente em nós, a imagem em si mesma não se torna nunca nossa possessão<sup>4</sup>. O ser masculino e feminino só existe enquanto tal na comunicação. A comunicação, o diálogo, a palavra, são uma vitória sobre o retorno ao fechamento em si mesmo em sua essência mais própria, característica da violência. Uma vitória, porém, sem finalização histórica, já que referida a uma ordem escatológica<sup>5</sup>.

Além disso, criado à imagem de Deus, o homem não pode ver o modelo do qual ele é a imagem. Não sendo criado à imagem do mundo, mas de Deus,

o homem é criado à imagem do invisível. Essa imagem ausente não pode ser o objeto de nenhuma contemplação narcísica ou fechada em si mesma. Ela só pode ser um convite para reencontrar seu modelo invisível. Como exercício e expressão da liberdade do homem, afirmando-se de alguma forma, a existência humana deve ser trabalhada por essa abertura, sob pena de destruir a si mesma e aos outros.

O ser humano tem, portanto, por vocação profunda, realizar em si mesmo a imagem de Deus, que não é outra coisa que o exercício da liberdade. Enquanto ser livre, o homem é imagem de Deus e *capax dei*. Nesse sentido, uma teologia da criação permite pensar que a liberdade finita é entregue a si mesma e entregue à sua própria responsabilidade. Essa reflexão teológica conduz a reconhecer que, em nome da revelação, o homem tem a capacidade de dar sentido à vida, de decidir sobre tudo, de maneira responsável, em razão de sua qualidade de filho de Deus, quer dizer, como ser racional e livre. Como *providentia sui e sibi ipsi*, o ser humano é auto-legislador. Ele não faz diretamente apelo a Deus para formular as normas de sua conduta, mas essa mesma liberdade deverá, no ato mesmo pelo qual ela toma consciência de si, exprimir o seu caráter de dom e sua passividade fundadora<sup>6</sup>. Se ela omite esse traço, se ela quer se determinar e realizar-se segundo o modo da superpotência, não admitindo nenhuma fronteira, nenhum limite, ela fenece na idolatria criminosa. Ela faria ver, ao mesmo tempo, que ela é a imagem que tem de Deus: um Deus onipotente e sem limites que não é aquele da Aliança<sup>7</sup>.

Queremos dizer que o humano plenifica nele a imagem de Deus na medida em que, dominando seu próprio domínio, a exemplo de Deus, parando no seu ato de criar (e colocando aí um limite ao seu próprio domínio), “ele contribui à criação de um mundo pacífico, com esta doçura que é a renúncia

<sup>2</sup> BOUILLARD, H. *Karl Barth: Palavra de Deus e existência humana*. Primeira parte. Paris: Aubier, 1957. P. 199.

<sup>3</sup> SIMON, R. *Ética da Responsabilidade*. Paris: Cerf, 1993. P. 236.

<sup>4</sup> BOUILLARD, H. *Karl Barth: Palavra de Deus e existência humana*, op. cit., p. 200.

<sup>5</sup> Cf. DUQUOC, Chr. Art. *Homme/Image de Dieu*. 1996. P. 421-422.

<sup>6</sup> NT. Em francês: “Mais cette liberté devra exprimer dans l’acte même par lequel elle prend possession de soi son caractère d’être reçue, sa passivité fondatrice.”

<sup>7</sup> Ver as reflexões de WENIN, A. *O homem bíblico. Antropologia e ética no primeiro Testamento*. Paris: Cerf, 1998. P. 35.

às ilusões da superpotência e abertura dinâmica à alteridade. O humano se torna então um ser vivente que suscita a vida e se torna capaz da Aliança, à imagem de Deus<sup>8</sup>. Ora, é precisamente essa noção de aliança, que implica o respeito da alteridade, que a serpente vem colocar em dúvida. Ao mesmo tempo em que a palavra de Deus, dirigida ao homem, colocava um limite necessário a toda relação verdadeira, ela se vê modificada para sempre pela serpente e compreendida pela mulher como um obstáculo a toda relação feliz, fator este que a mulher esquece na sua resposta em Gn 3,2-3, em que o respeito à árvore só tem razão de ser por causa do medo de morrer. A resposta da serpente em 3,4 é significativa, já que se vê que, para a serpente, "Se Deus preservou para si a árvore do conhecimento não foi porque o desconhecimento é essencial a toda relação, mas porque ele quer guardar a onisciência como seu privilégio exclusivo. O silêncio de Deus sobre a razão do limite é um indício de seu ciúme e não o sinal de que ele quer o homem livre para se tornar perfeito"<sup>9</sup>.

De um ponto de vista ético, é preciso salientar que a narrativa demonstra um desvio operado pela serpente do sentido do interdito, que no lugar de abrir um espaço à relação, torna-se a expressão de um desejo arbitrário que causa entaves ao exercício da liberdade. O mandamento que é para a vida se viu transformado num mandamento levando à morte. As conseqüências enunciadas em Gn 3,16-17 expõem como as duas relações essenciais à vida e a seu florescimento são deterioradas e rompidas: as coisas acabam por se tornar objetos a possuir e as pessoas por se metamorfosear em rivais.

É certo que a vida continua, "mas desnaturada a tal ponto que o primeiro gerado é também o primeiro assassino, vítima de uma animalidade ávida presente nele, mas que ele não soube dominar: a cobiça, que denominada também inveja ou ciúme"<sup>10</sup>. Caim, que quer ter tudo, mata seu irmão, e se dá à

morte ao mesmo tempo (ele é maldito, marcado pela morte). Um agravo em relação ao que o precede emerge, já que a partir daquele momento as relações vitais com a terra e o outro estarão para sempre rompidas.

Detendo-se nessa passagem consagrada a Caim, é espantoso ver que Caim não diz nada a seu irmão (Gn 9,8)<sup>11</sup>. Enquanto que toda a criação é transpassada pelo sopro de Deus, primeiramente planando sobre as águas, depois, contido na palavra criadora de Yahweh, eis que o violento não diz nada a seu irmão. Sugestivo é perceber que a palavra abre um espaço no qual o outro pode se dizer. Nesse sentido, enquanto que a palavra dá ao outro a possibilidade de ser e de se dizer, matar traduz-se pela negação do outro (privado de palavra) ao mesmo. A violência se aparentaria assim à vitória daquele que priva o outro da palavra<sup>12</sup>. Assim, como o Deus criador continha seu sopro na palavra criadora, o homem é chamado a realizar-se à imagem de Deus, harmonizando pela palavra um "dinamismo vital que fora dela se torna agressão ao outro"<sup>13</sup> e sem sucumbir à tentação da serpente que perverteu a palavra. O episódio de Caim mostra como sucumbindo à empreitada da "besta escondida nele" (Gn 4,7), o ser humano se submete à animalidade e semeia então a violência. Animal racional, o homem é, portanto, chamado a canalizar a energia vital que nele se encontra, colocando-a a serviço de uma relação.

Responder à violência com a violência engendra destruição e morte. Tal é a mensagem do dilúvio. O episódio de Noé mostra que a melhor resposta à violência é a aliança, âmbito no qual as relações podem florescer na sua diferença. O dilúvio não mudou em nada a constatação indicada em Gn 8,21a: a modificação operada no coração humano - é o mal em sua mais tenra infância. Deus, então, procede com muito realismo: ele instaurará uma ordem, na qual a violência se encontra integrada como um dado basilar. E muitas modificações aparecem em relação à criação original. O regime alimentar é

<sup>8</sup> WENIN, A. *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*. Ensaio. Paris: Cerf, 1998. P. 35.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 37: "Este silêncio é ainda mais espantoso que o verbo *wayyo'mer*, como o seu equivalente em francês 'il dit' (diz), introduz normalmente a citação de uma palavra ou de um discurso. Mas Caim não diz nada (Gn 4,6-8)".

<sup>12</sup> Cf. WEIL, E. *Logique de la Philosophie*. Paris: Vrin, 1967. P. 3-21.

<sup>13</sup> WENIN, A. *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, p. 38.

mudado (Gn 9,1-3) e a doce sujeição sobre os animais de Gn 1,28b dá lugar ao medo e ao pavor, inspirados pela dominação humana em relação aos animais, os quais são concebidos como inimigos. Isto não significa absolutamente que Deus deixa o campo livre para a violência. Ele lhe apresenta uma saída<sup>14</sup>, um exutório, cujo lugar é limitado (primeiro em Gn 9,4, depois em Gn 9,5-6)<sup>15</sup>.

Esse breve percurso pelos primeiros capítulos do Gênesis mostra-nos o seguinte: para reprimir a violência a fim de que ela não se oponha ao florescimento da vida, que visa à bênção do Altíssimo (Gn 9,1a), Deus propõe um trato. Ele oferece um lugar onde a violência pode ser expressa, mas um lugar limitado que a contenha (Gn 9,2-3), a fim de que ela não se transforme num instrumento sem freios da inveja (Gn 9,4). Se a violência se faz criminosa, Deus anuncia que ele próprio se coloca ao lado da vítima para pedir conta de seu sangue. Ele denuncia assim a verdadeira natureza do criminoso, deixando-o à mercê da violência inumana que ele mesmo desencadeou (Gn 9,5-6). "Resumindo, a violência não é condenada. Nem sequer negada. Ela é reconhecida para ser integrada. Eis o dado positivo apontado pelo dom do alimento vegetal ao sugerir ao ser humano de não eliminar a animalidade que lhe é inerente, mas de humanizá-la. Mas, como fazê-lo sem reconhecê-la e arranjar-lhe um lugar, de maneira a poder canalizar a energia vital que ela desencadeia para colocá-la a serviço do aperfeiçoamento da imagem de Deus?"<sup>16</sup>.

É por isso que nossa liberdade aparece sempre como algo a libertar, devendo mesmo de alguma forma ser libertada dela mesma. O pensamento teológico coloca aqui uma triplíce etiqueta sobre o narcisismo da liberdade, considerando-a ao mesmo tempo instaurada (obra do Pai), restaurada (obra do Filho) e exibida em toda a sua extensão (obra do Espírito). Mas, é necessário sublinhar, mesmo ferida e lançada ao abismo pelo pecado, a liberdade continua a existir e a aventura humana pode ser manifestada como a aventura da liberdade. No homem criado, mesmo ferido pelo mal, a bondade inata subsiste. Por essa criação à imagem de Deus, por essa liberdade que nos é dada de

novo, somos chamados a nos tornar pastores de nossa própria animalidade (P. Beauchamp). Nós temos por vocação humanizar o que em nós se apresenta desumano. A animalidade em nós deve perder o seu caráter violento ou devorador, que reduz o outro ao mesmo. Essa força violenta, que nos habita desde sempre, como um eco do caos inicial, deve ser convertida numa força controlada, em uma doce potência respeitosa da alteridade.

## 2. RETOMADA ÉTICA

O esclarecimento bíblico expõe que o mal não está contido no ser finito do homem. O bem e o mal não dizem respeito à natureza de seres finitos, necessitados, não-autarcas, "mas se referem a estes como a um dado, a dominar é certo, mas que não tem nada de ruim (nem moralmente bom) em si mesmo"<sup>17</sup>. Eticamente, parece que não é contra um mal natural que a virtude combate, mas com a animalidade do ser humano. Ela se apresenta como adversária numa disputa que dá sentido à existência humana, disputa essa que "não teria lugar sem a presença de um adversário que, por outro lado, nunca é apresentado como inimigo: a tendência sensível se torna uma tentação e, conseqüentemente, deve ser submetida à liberdade da razão-vontade: sem ela, a vontade não teria campo de ação"<sup>18</sup>. Nesta perspectiva, a falta não consiste na existência da tentação, mas no fato de não lhe resistir. O mal moral tem a particularidade de mal porque ele é obra da liberdade. Não se diz que podemos querer o bem e fazer o mal?

Mas, as tentações de se possuir inteiramente são também possibilidades dadas à vontade de se firmar como livre. "Não passam, e eis o que é decisivo, de tentações, e não de coações. E é neste âmbito que irrompe o escândalo, que aparece o mal radical. A tendência não é ruim, ela é neutra; a tentação não é irresistível; a vontade é livre – e o homem faz o mal"<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Em francês: "Il lui ouvre un exutoire, mais cette place est limitée".

<sup>15</sup> Cf. as explicações de WENIN, A. *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, p. 84.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>17</sup> WEIL, E. *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1970. P. 148.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 149.

<sup>19</sup> WEIL, E. *Problèmes kantians*, p. 154.

Essa concepção, inspirada por Kant, propõe-nos uma visão interessante a respeito da violência e do mal. Com efeito, a teoria kantiana não situa o mal nem na finitude nem na razão; ela elimina, desse campo, as teorias que situam o princípio do mal ou muito embaixo ou muito acima, que conceituam a problemática do mal ou numa naturalização ou numa diabolização. A primeira lhe atribui a sensibilidade por única origem, sem ver que reduzindo o mal à bestialidade, ela lhe atribui configuração de uma inocência monstruosa, cuja realidade é infra-moral. São, portanto, as filosofias que explicam a existência do mal moral pela força dos impulsos da sensibilidade (pois não somos responsáveis de sua existência). A segunda atribui à razão a causa de todo o mal, como se a realidade do mal, supra-humano e supra-moral desta vez, pudesse fazer do homem uma sorte de gênio maligno. Ela o situa portanto, numa instância muito alta, situando sua origem numa depravação da razão legisladora, que elevaria então a oposição à lei ao nível de motivo supremo e faria do homem um ser diabólico. Querer o mal pelo mal seria o fato de um arbítrio movido por uma intenção diabólica, ao passo que o *mal humano traz a marca da perversão*, quer dizer, de uma intenção pervertida que quer o mal como um bem. As duas teses carecem do essencial que é delimitar justamente o que torna o mal imputável à natureza humana. O mal é a maldade, ou vontade de fazer mal, e ele é escândalo enquanto transgressão deliberada. É por meio deste mal moral que se introduz em nossa liberdade a servidão.

O mal reside assim numa vontade que não quer resistir à tentação. A necessidade e a existência de uma moral só podem ser compreendidas, aliás, pela admissão do mal radical. O homem não teria necessidade de uma lei se a vontade fosse pura, “se ela não devesse sempre se purificar”<sup>20</sup>. O ser humano é sempre tentado a se deixar seduzir. E, na linha kantiana e em consonância com a reflexão escriturária, é possível dizer que o homem se tornou ruim por sedução, mas que ele não é inteiramente corrompido. O tema da sedução, que alivia o homem do peso da origem, expõe o ponto onde a culminação do mal coincide com o primeiro elan da esperança: “Assim, no homem que, apesar da perversão do seu coração, tem sempre uma boa vontade; a esperança de um retorno ao bem, do qual ele se distanciou, permanece”<sup>21</sup>. É o “apesar” da

<sup>20</sup> Ibidem, p. 166.

<sup>21</sup> Ver KANT, E. *Religion dans les limites de la raison*. Paris: Gallimard; s.d. (La Pléiade). P. 60.

esperança, e o conceito do mal radical se torna ele próprio, por causa disso, “o primeiro componente de uma esperança justificada”<sup>22</sup>.

Algo de terrível aparece, já que o mal cessaria de ser mal se ele cessasse de ser uma maneira de ser da liberdade que lhe vem da própria liberdade. Guerras, violência, mentira, atestam este fato pelo qual o ser humano não quer reconhecer e obedecer à lei moral dada pela vida. Com a mentira, pela qual ele engana a si próprio em seu foro interior procurando desculpas para o indesculpável, “tudo isto demonstra muito claramente que o homem, o ser que constitui, enquanto que ele é moral, o sentido do mundo e justifica a sua existência, é imoral – imoral e não somente fraco: ele escolheu a fraqueza, ele quis o mal”<sup>23</sup>. A mentira aparece como a falta das faltas; é contra ela que convergem todos os aspectos do mal moral. “Ela não é somente uma falta grave, mas o que é grave na falta, a saber: a impossibilidade, na qual nós nos metemos, de confessar os motivos da mentira e de alegar outros que não são os verdadeiros, ou ao menos os únicos”<sup>24</sup>. A mentira resume as características do mal moral: o triunfo do patológico, o egoísmo, a heteronomia, a presunção, o inconfessável.

O breve percurso escriturário e a rápida retomada filosófica convergem assim para uma liberdade que se renega ou se perde no lugar de se realizar. A liberdade escolhe a violência ou o mal, e é livremente que ela se livra à heteronomia. É o paradoxo de uma razão que enuncia a lei moral e, no entanto, escolhe uma máxima contrária a essa lei. Paradoxo redobrado pela coexistência da tendência ao mal, com a disposição ao bem. Ora, esta justaposição do mau e do bom princípio preserva a possibilidade do primeiro passo sobre a via da esperança. “Por mais radical que seja o mal enquanto princípio *a priori* de todas as máximas ruins, ele não ocupa o lugar da origem, que é aquela da disposição ao bem, condição última do respeito pela lei”<sup>25</sup>. “Somente os seres

<sup>22</sup> RICOEUR, P. *Lectures 3. Aux frontières de la Philosophie*. Paris: Seuil, 1994. P. 27.

<sup>23</sup> WEIL, E. *Problèmes kantians*, p. 155.

<sup>24</sup> REBOUL, O. *Kant et le problème du mal*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1971. P. 68.

<sup>25</sup> RICOEUR, P. *Lectures 3*, op. cit., p. 25.

permanentemente capazes de respeito podem fazer conscientemente o mal. Por mais radical que seja, o mal não pode fazer com que cessemos de ser abertos ao apelo da consciência. Neste sentido, o mal permanece contingente, ainda que sempre presente. Este paradoxo poderia ser aquele da 'quase-natureza do mal'<sup>26</sup>.

Mal e liberdade estão, portanto, estritamente associados na perspectiva kantiana e exprimem, nesta união, o problema ético que eles colocam. Afirmar a liberdade, é tomar sobre si a origem do mal. Tal proposição atesta um laço estreito entre mal e liberdade, tão estreito que estes dois termos implicam-se mutuamente. O mal tem o significado de mal porque ele é justamente obra da liberdade. Esta ligação é recíproca pois se a liberdade qualifica o mal como ação<sup>27</sup>, o mal se torna revelador da liberdade. Ele se torna uma ocasião de tomada de consciência de minha liberdade. Se imputar a si atos, é não somente assumir as suas conseqüências (futuro), mas também se recolocar no momento anterior ao seu ato, como aquele que poderia ter feito de outra forma (passado). Com a descoberta do poder seguir a lei se revela igualmente o poder terrível de agir contra ela. "Eis o que eu deveria ter feito e, portanto, o que eu poderia fazer, e eis o que eu fiz. A imputação do ato assim qualificado moralmente por sua relação ao dever e ao poder"<sup>28</sup>.

A pista kantiana faz assim aparecer uma nova determinação do mal: é o desvirtuamento da relação entre o motivo (a causa da ação) e a lei no interior da máxima de minha ação. Se a máxima pode se definir como o enunciado prático do que eu projeto fazer, o mal não é nada mais, nem em si, nem na natureza, nem na consciência, que uma mera relação desvirtuada. O mal é, portanto, uma relação e não uma coisa; e uma relação invertida, a respeito de uma ordem de preferência e de subordinação indicada pela obrigação. O que caracteriza o mal, do ponto de vista moral, é a ordem na qual um agente moral

dispõe suas máximas: é uma preferência que não deveria ser enquanto tal, quer dizer, é uma relação perversa. A inversão significa, portanto, a perversão pela qual a preponderância é dada ao nosso interesse, ainda que continuando a reconhecer a validade da lei moral. Logo, o mal é essencialmente um engodo que consiste em subordinar a lei moral ao amor de si como a condição suprema da satisfação dos outros motivos. Basta agir de tal sorte que a lei que eu prescrevo com prazer aos outros como universalmente válida serve em primeiro lugar para realizar o meu interesse. O mal reside na perversão de uma relação e atinge nesse sentido o coração da ética.

Não há contradição entre a autonomia da vontade e a escolha do mal radical, já que o ser humano, ao violar a autoridade da lei, reconhece ao mesmo tempo a sua autoridade. A vontade humana não é, portanto, nem absolutamente boa (já que ela pode escolher o mal) nem absolutamente má (já que ela não pode escolher o mal pelo mal); ela não é nem perfeita (já que ela não é plenamente livre) nem diabólica (já que ela é livre). O caminho ético proposto pela realidade do mal radical nos desvela assim o claro-escuro da vontade. Se nós somos destinados ao bem, somos determinados a ele. É justamente porque existe o mal que a vida moral é compreensível: "o mal radical é a condição da possibilidade de uma vida moral, e seu reconhecimento, o da percepção da vida enquanto moral"<sup>29</sup>. Uma tal abordagem não desvaloriza o ser humano, mas lhe concede sua chance de humanização. "O bem se desenha sobre o mal tendo-o como pano de fundo; mas a função do mal é precisamente de permitir ao bem aparecer, de aparecermos a nós mesmos tais como somos, seres finitos e racionais, racionais em nossa finitude, bons e maus, mas bons na nossa maldade e capazes de progredir, uma vez que tenhamos reconhecido o inimigo que habita em nós"<sup>30</sup>.

Nesse sentido, pode-se delinear a especificidade do discurso religioso. Em relação à ética, a religião tem um outro discurso sobre o mal. O discurso coloca primeiro o mal diante de Deus. A invocação que transforma o consentimento moral em confissão do pecado parece, num primeiro momento, agravar

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> No original francês: "Ce rapport est réciproque car si la liberté qualifie le mal comme faire, le mal devient révélateur de la liberté".

<sup>28</sup> RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969. P. 423.

<sup>29</sup> WEIL, E. *Problèmes kantien*, p. 161.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 174.

a consciência do mal. Mas, aí está a ilusão moralizante da cristandade. Situado diante de Deus, o mal é colocado no movimento da promessa. A invocação se torna a isca de uma recriação. O discurso religioso sobre o mal é um discurso da esperança. A liberdade segundo a esperança se denomina "a paixão pelo possível". Esta expressão sublinha, "em oposição à sabedoria do presente e a toda resignação à necessidade, a marca da promessa sobre a liberdade; a liberdade confiada ao Deus que vem está pronta ao radicalmente novo; ela é a imaginação criadora do possível"<sup>31</sup>. Mais radicalmente ainda, a liberdade, segundo a esperança, é uma liberdade que se coloca em detrimento da morte se pretende contradição da morte.

A contribuição de uma visão de fé visa mostrar que o mal é mais que um simples mal moral. A passagem bíblica mostra que o mal está ligado ao destino, à finalidade (...) "ele não faz mais do que des-orientar o homem de sua finalidade. Ele des-finaliza, já que ele tenta (...) orientá-lo (o homem) surpreendentemente a uma ordem que não é aquela de seu destino divino"<sup>32</sup>. Deus "não é tanto ofendido pelo que seria um atentado a seus direitos, mas pelo que seria um atentado ao nosso destino"<sup>33</sup>. Falar do mal em termos de destino e de destinação não se aparenta a uma evasão teológica. "Quer dizer em termos mais abruptos que tudo o que denunciamos hoje no mal, tem uma extensão efetivamente infinita. E que é, portanto, imperativo lutar pela justiça"<sup>34</sup>. A reflexão teológica assinala assim até onde vai esta implicação, a saber: à perdição. Mas ela assinala ao mesmo tempo os caminhos que levam à saída. Dizer que o mal é tal que ele necessita de uma redenção, é dizer qual é o peso do mal. Que uma redenção seja necessária, já que o homem é feito para a divinização, indica que a queda é bem mais que uma simples questão moral – na qual a virtude e o esforço seriam suficientes e na medida para o que lhes diz respeito.

<sup>31</sup> RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations*, p. 427.

<sup>32</sup> GESCHE, A. Dieu et le mal. *Péché collectif et responsabilité*. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1986. P. 69-122. (nº 77).

<sup>33</sup> Ibidem, p. 94.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 98.

O mal-infelicidade do mal está em afastar radicalmente o homem de sua vocação de ser, de aniquilá-lo em si mesmo"<sup>35</sup>.

Eis porque os dados empíricos não passam de uma expressão de um conteúdo de ordem meta-histórica. A noção de pecado original faz ressurgir a constituição dramática da existência humana em sua luta com o destino. O homem é chamado, por sua vocação, a um fim sobrenatural, mas ele é também inclinado a orientar o dom que lhe é dado em vantagem própria. A profundidade da falta expõe também como toda e qualquer tentativa de livrar uma existência redimida do sofrimento e da liberdade, capaz do mal, só pode desembocar numa dissolução do humano e que todos os projetos concebidos em vista de uma auto-redenção, só podem mergulhar o homem mais profundamente na situação de pecado em que se encontra (*ne peuvent qu'enfoncer l'homme plus profondément encore dans la faute*)<sup>36</sup>. Em dogmatizando mais uma vez o mal, desta maneira, damos-nos conta de que as atrocidades que o mundo conhece têm a ver com a salvação do homem, e que o cristão não pode considerá-las como simples questões de coração, de moral ou de justiça. A moral pode assim reencontrar seu verdadeiro lugar, seu destino, sua dimensão de algum modo meta-ético que lhe apresente toda sua densidade e a salva de uma auto-absolutização.

### 3. ABERTURAS

#### 3.1 Violência, liberdade e necessidade

A concepção de uma ética alimentada pelo desejo de liberdade, mas sempre tomada pela negatividade, mostra que, sem potencialidade de violência, nossa capacidade de reconhecimento do outro e de viver junto não estaria

<sup>35</sup> GESCHE, A. Dieu et le mal, p.98-99.

<sup>36</sup> N.T.

presa a nada. Nossa liberdade "ética", positiva, está sempre por ser conquistada e encontrará um critério de verificação no reconhecimento do outro<sup>37</sup>. A liberdade se descobre como tarefa que assume, ordena, contém e canaliza as forças violentas e impulsivas que atravessam o ser humano. E é justamente por nunca coincidirmos totalmente com o projeto ético que a moral toma um ar imperativo. O ser humano não é, portanto, somente a soma das pulsões físicas, ele é também poder de autodeterminação, e o artifício por excelência da violência seria de levar o homem a fechar os olhos face à sua manifestação e a se resignar a ela. Fundamentalmente, ou metafisicamente, a violência se torna o esquecimento da finitude e o desejo de eternidade: ela cria um vazio em torno a ela, submetendo-se à sua única expressão. Ela deriva da lógica da absolutização e da potência do idêntico, porque ela procura se afirmar negando toda e qualquer diferença. A violência seria a renúncia à capacidade da liberdade, concebida como desejo de viver bem, com e pelos outros, em instituições justas. Mas, a ética permanece com os olhos bem abertos, reconhecendo que a liberdade falível que nos constitui pode ser exercida, seja sobre um registro de aliança e de responsabilidade, seja seguindo uma estratégia de dominação e de exclusão. A violência é uma maneira de ser da própria liberdade, mas sem esquecer que "a liberdade e as condições corporais, psíquicas, sociais e culturais não são exteriores umas às outras, mas ligadas por uma referência intrínseca e recíproca. Isto nos autoriza a dizer, por um lado, que as condições de existência não estão fechadas à liberdade humana – e desde então, neste sentido, não há notoriamente necessidade em matéria de violência – e, por outro, precisamente por causa deste laço intrínseco, se as condições

<sup>37</sup> HERR, E. *La violence: Nécessité ou liberté?* Namur: Culture et vérité, 1990. (nº 8). "On se condamne assurément à rénier toute éthique de la construction de la liberté si on replie celle-ci sur son origine ou sur l'avant de sa naissance, en pratique si l'on passe de l'idée de potentialité de violence inhérente à la liberté dans sa genèse, à l'idée de nécessité actuelle et déployée de la violence" (Condena-se certamente a renegar toda ética da construção da liberdade quando se direciona o problema da liberdade sobre sua origem ou sobre o que é anterior ao nascimento, na prática se se passa da idéia da potencialidade de violência inerente à liberdade, na sua gênese, à idéia de necessidade atual e desdobrada da violência).

de existência estão marcadas pela violência (maneira corporal de se comportar, patologias psíquicas, meio social violento, cultura marcada pela exclusão e pela mentira); nesse sentido, as liberdades dos sujeitos interessados serão necessariamente afetadas, ao ponto destas condições serem confinadas a uma necessidade coercitiva<sup>38</sup>.

### 3.2 A proibição e a solicitude

Uma tríade pode resumir o percurso de Ricoeur, a saber: 1. A primazia da ética sobre a moral; 2. A necessidade da visão ética passar pelo crivo da norma; 3. Nas situações conflituosas, a legitimidade de um recurso da norma à visão ética, obra da sabedoria prática ou *phronêsis*.

Sem entrar no detalhe da argumentação ricoeuriana (pois este não é nosso propósito), convém sublinhar que na raiz da ética, e precedendo a lei moral, se encontra o dinamismo da intenção ética, quer dizer, o movimento provocado pelo desejo de ser da liberdade. Essa intenção ética fundamental se define como a visão da vida boa com e para os outros nas instituições justas. O dinamismo ético atravessa assim os três pólos do *eu-tu-ela* ou da estima de si, da solicitude, e das instituições justas. A ética pode então ser definida como a odisséia da liberdade, ou, retomando Espinoza, como a apropriação do nosso esforço em existir, passando da escravidão à beatitude. O que está portanto em primeiro lugar, não é nem a lei nem a proibição, mas o desejo de ser da liberdade. O desejo ético, em primeiro lugar, é indissociavelmente cuidado de si, cuidado do outro, cuidado da instituição. O desejo de viver bem não se reduz, portanto, somente a mim, mas vai de encontro ao outro (eu desejo que tua liberdade seja), mas não se limita tão pouco ao face a face ou às relações curtas, pois ele se estende igualmente às instituições.

Mas o negativo atravessa também os dois primeiros pólos. No primeiro pólo, o pólo *eu*, o negativo se exprime na inadequação sentida por cada um

<sup>38</sup> HERR, E. *La violence: Nécessité ou liberté?*, op. cit., p. 132-133.

entre seu desejo de ser e toda efetivação. Há um hiato entre a aspiração e a realização, voto de inadequação que “tinge de tristeza a alegria da atestação originária. Mas o que permanece absolutamente primitivo, é a afirmação alegre do poder-ser, do esforço por ser, do *conatus* (...) na origem da dinâmica do ser”<sup>39</sup>. O pólo *tu*, o da solicitude, que quer que o outro seja, indica claramente que o reconhecimento do rosto do outro constitui uma verdadeira irrupção nos caminhos da ética. “Toda ética nasce deste desdobramento da tarefa (...): fazer advir a liberdade do outro como parecida à minha. O outro é *meu semelhante!* Semelhante na alteridade, outro na similitude”<sup>40</sup>. Mas, neste ponto, um outro negativo se desenha: é a oposição da liberdade a um outro, o afrontamento. “Nós tocamos aqui, com este momento negativo, o que há de mais primitivo na experiência do mal, a saber: o crime, como vemos na narrativa bíblica de Abel e Caim. A tarefa de tornar-se livre é contrariada originalmente pelo mal primordial do crime da liberdade”<sup>41</sup>. O pólo reenvia ao papel da regra, que é a mediação entre duas liberdades (no âmbito da instituição).

Entretanto, essa intenção ética, a primeira no movimento do desejo, deve passar pela prova da norma. O que se anuncia assim, é a moral do dever, o momento deontológico (sombra de Kant!). A passagem à moral se efetua no momento em que os valores e as regras de ação expõem a cisão do ser humano entre um preferível, já objetivado, e um desejável, fechado sobre algum interesse egoísta<sup>42</sup>. O “é preciso” impõe-se, a regra se torna proibição, ela endossa o hábito da norma estranha à minha espontaneidade. Começa aqui a severidade da moralidade, que faz aparecer também o enigma da possibilidade do mal. É, com efeito, a presença do mal “que torna necessário a definição das normas morais para preservar o liame social”<sup>43</sup>. E porque os seres humanos

não agem moralmente a partir de si mesmos nem necessariamente para eles, a moral reveste-se do caráter de uma exigência (e não de uma qualidade natural). A moral adquire portanto, um caráter imperativo porque ela é endereçada a seres racionais finitos<sup>44</sup>.

“É bem sobre o caminho que liga a ética à moral que o *si*, como liberdade, faz a experiência do mal radical; já que ela está sempre confrontada ao crime possível da liberdade do outro, minha liberdade apela à prova da norma; a ética da liberdade, poder-se-ia dizer, não existe sem a moral da responsabilidade”<sup>45</sup>. Por seus diversos interditos, a moral se opõe à violência; mas nesta oposição, a solicitude permanece a alma escondida da interdição<sup>46</sup>, já que a moral é a figura que endossa a solicitude face à violência e à ameaça de violência. Uma nova etapa será ultrapassada com o momento da lei, que acrescenta a exigência da universalidade ao interdito. A passagem da ética à moral se faz sob a necessidade “para meu desejo de felicidade passar pelo crivo do universal”.

### 3.3 Violência, liberdade e responsabilidade

Esse percurso faz, no entanto, explodir a questão: quanto à lei, ela é suficiente para me dizer o que devo fazer nas situações insólitas, contingentes, particulares por definição? Mesmo se convém aqui louvar os méritos de Kant, que pode colocar em evidência a liberdade e extrair a moral de suas determinações empíricas, é necessário sublinhar a ruptura que ele instaurou entre o desejo e a lei, o esquecimento do dinamismo ético fundamental. Com seu rigor, a moral se risca de conduzir a situações conflitantes. Para Ricoeur, somente a sabedoria prática, ou a *phronêsis*, revela-se capaz, em seus riscos e perigos,

<sup>39</sup> RICOEUR, P. Antes da Lei Moral: a ética. In *Encyclopaedia Universalis*, Supplément II. Paris: Les enjeux, 1985. P. 42.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>41</sup> RICOEUR, P. Avant la loi morale: l'éthique, p. 44.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>43</sup> THOMASSET, A. *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Leuven: University Press-Peeters, 1996. P. 90.

<sup>44</sup> Cf. HÖFFE, O. *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit e la religion*. Paris: Vrin, 1993. P. 76.

<sup>45</sup> MÜLLER, D. *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*. Genève-Paris, Labor et Fides-Cerf, 1999. P. 254-258.

<sup>46</sup> RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990. P. 254-258.

"de resolver a dificuldade de determinar, numa situação dada, o que recomenda o objetivo da vida boa, de precisar o comportamento onde possa tomar corpo a intuição fundamental do bem e do mal"<sup>47</sup>. Se poderia aproximar essa prudência da sabedoria sóbria e razoável de São Paulo (Rm 12,3: *sapere ad sobrietatem*), ao bom gosto que tem horror ao que é morno e superficial, mas que sabe preferir o que é melhor e apreciar o que convém"<sup>48</sup>. Não se trata aqui de substituir as normas morais pelo arbitrário individual, mas antes, de suavizar sua rigidez e sair dos impasses aos quais ela pode conduzir. A barca do moralista vaga assim entre dois bancos de areia: aquele do universalismo universal, que negligencia e recusa toda e qualquer particularidade e aquele do contextualismo que, traçando uma equivalência entre todas as particularidades, arrisca-se em acabar "numa apologia da diferença pela diferença que, no limite, torna todas as diferenças indiferentes, na medida em que ela torna vã toda e qualquer discussão"<sup>49</sup>.

É aqui que se afirma, o papel delicado do moralista, a saber: "o de estabelecer e de articular uma dialética, cuja *finesse* se situe entre a exigência da universalidade de argumentação e a singularidade das convicções. Esta dialética não conhece saída teórica, mas somente a saída prática da arbitragem do julgamento moral em situação"<sup>50</sup>. Significa dizer que a convicção mais firme conclama ao discurso argumentativo, sob o risco de ser refutada. "O que faz da convicção um parceiro indelével, é o fato que ela exprime as tomadas de posição de onde resultam as significações, as interpretações, as avaliações relativas aos bens múltiplos que fazem emergir a escala de valores da práxis, desde as práticas e seus bens imanentes, passando pelos planos de vida, as histórias de vida, até a concepção que os humanos se fazem, sozinhos ou em comum, do que seria uma vida realizada"<sup>51</sup>. A argumentação é uma instância

<sup>47</sup> ETIENNE, J. La question de l'intersubjectivité. Uma leitura de "Soi-même comme un autre" de Paul Ricoeur. *Revue théologique de Louvain*. P. 189-215, 205. n. 28 (1997).

<sup>48</sup> Cf. VAN HECKE, L. *O desejo na experiência religiosa. O homem reunificado. Releitura de São Bernardo*. Paris: Cerf, 1990. P. 217.

<sup>49</sup> RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, 332.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 334.

<sup>51</sup> Ibidem, p. 335.

crítica "operando no seio das convicções que ela tem por tarefa não eliminar, mas de elevar ao nível de 'convicções bem pensadas', o que Rawls denomina um equilíbrio refletido"<sup>52</sup>. A *phronesis* que decorre desse percurso tem por horizonte a vida boa, por mediação a deliberação, por ator o *phronimos*, e por pontos de aplicação as situações contingentes. E, concluamos com Ricoeur, que "é através do debate público, o colóquio amigável, as convicções partilhadas, que o julgamento moral em situação se forma"<sup>53</sup>. Ele não é portanto, o produto de uma consciência voltada sobre si mesma, mas o fruto de uma combinação, humilde e rigorosa, entre as liberdades encarnadas e vulneráveis na procura da melhor (ou da menos pior) solução. Uma tal instrução da ética para o trágico rascunho, é uma via mediana entre "o conselho direto, que se revelará bem decepcionante, e a resignação ao insolúvel"<sup>54</sup>.

Pode sem dúvida parecer decepcionante, no final desse percurso, que a moral não ofereça outras respostas além de dizer que devemos fazer o melhor (o que o adágio escolástico exprime assim: fazer o bem, evitar o mal). Mas "só se decepcionam com isto aqueles que esperam da moral o que nenhuma moral saberia oferecer conjuntamente: a consciência da livre responsabilidade judiciosa e uma série de prescrições que seria suficiente seguir para se estar livre desta mesma responsabilidade (...). A questão moral não se coloca a não ser num mundo dividido e é neste mesmo mundo que as questões morais esperam e exigem suas respostas. Somente a sabedoria prática as dará, sentindo, ou pesando conscientemente, se ela é consciência, pois ela não o é necessariamente, o risco que ela aceita em cada caso e a cada momento, a responsabilidade que ela assume, mas também a dignidade que, por este risco, é a sua"<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 337.

<sup>54</sup> Ibidem, p. 283.

<sup>55</sup> "La déception est pour ceux qui attendent de la morale ce qu'aucune morale ne saurait fournir ensemble, la conscience de la libre responsabilité raisonnable et une série de prescriptions qu'il suffirait de suivre pour être débarrassé de cette même responsabilité (...). La question morale ne se pose que dans un monde déchiré et c'est là que les questions morales attendent et exigent leurs

Levar a sério um mal que traspassa nosso mundo e nossa personalidade (cf. o mal radical de Kant que lembra “o fundo demoníaco da liberdade humana”<sup>56</sup>), obriga a pensar nos limites da liberdade humana. “Além de todos os conhecimentos que nós podemos adquirir, nós somos forçados a encontrar nosso próprio caminho a partir de um não-saber que permanece sua origem verdadeira; e é aí que nós nos tornamos responsáveis, não somente por tal ato particular, mas por nós mesmos”<sup>57</sup>.

Recolocada sobre o dinamismo originário da ética, a proibição “realiza plenamente a função de toda proibição justa: não privar, mas dar. Pois o limite cabe ao outro, que eu reconheço por respeito e por amor a ele, que são substância da vida e verdadeira realização do desejo. Assim a própria proibição é convertida em liberdade”<sup>58</sup>.

#### 4.4 Violência e fonte da moral

O desejo ético permanece vulnerável às fragilidades e pode conhecer uma evolução em cujo transcurso ele corre o risco de se enfadar, quem sabe, extinguir-se. Ligado de forma constitutiva à relação, o desejo ético só poderá florescer na relação e deve, portanto, estar incessantemente entretido pelo jogo das relações humanas. “Disto resulta o lugar em toda vida moral dos ‘exemplos’, dos testemunhos, das provocações para reavivar e manter acesa a chama. Não se acede com efeito à moral como se acederia um dia a um poder definitivamente estabelecido; este acesso deve ser constantemente provocado.

réponses. Seule la sagesse pratique les donnera, sentant, ou pesant consciemment, si elle est consciente, car elle ne l'est pas nécessairement, le risque qu'elle accepte en chaque cas et à chaque moment, la responsabilité qu'elle assume, mais aussi la dignité qui, par ce risque, est la sienne.” (WEIL, E. *Philosophie morale*. Paris: Vrin, 1961. P. 194-195.)

<sup>56</sup> “RICOEUR, P. *Le mal. Um défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides, 1996. P. 30.

<sup>57</sup> JASPERS, K. O mal radical em Kant. *Deucalion* P. 227-252, 242., n. 4 1952.

<sup>58</sup> BELLET, M. *Le Dieu Pervers*. Paris: DDB, 1998. P. 262.

Este é o papel de todos aqueles que numa sociedade relembram as exigências de uma vida autêntica”<sup>59</sup>.

Ora, num mundo onde as forças parecem estar em conluio para aniquilar o desejo moral (e matar o desejo de desejar), como ainda falar de moral? O papel do moralista não é o de pressionar ou de desesperar ainda um pouco mais seus contemporâneos, mas o de traçar as vias de um futuro sensato “a quem ao menos aceita de se emancipar dos modismos que enfeitam”<sup>60</sup>. Nessa perspectiva, “é moralmente estrutural a experiência do inaceitável, da recusa, ou da revolta diante do que não deveria ser”<sup>61</sup>. “A experiência de um mal ou de uma violência determinada pode suscitar uma reação e uma tomada de consciência porque ela nos coloca diante de uma realidade impossível de aceitar como tal (...) este aqui (o desejo) pode aceder a si próprio na consciência do que ele não pode querer e, portanto, do que ele deve positivamente descartar. Nesse sentido, a experiência de uma certa violência escandalosa e inaceitável no mundo pode ser a fonte da consciência moral”<sup>62</sup>.

Conhecer um sobressalto frente a tal situação violenta, ou recusar tal ato escandaloso, leva a recusar certas opções e a se engajar noutras outras vias. O julgamento ajuda assim a sair da indistinção e abrir um espaço no qual as realidades tomam uma disposição ordenada. Uma tal passagem a uma vontade que julga, introduz um distanciamento. O sujeito vive uma cisão e a entrada no julgamento moral supõe assim uma violência sobre si e eventualmente contra si.

O desejo ético, ou intenção ética, na base de nossa vida moral, o desejo de se comportar como ser humano em relação aos outros e de viver este desejo nas instituições justas, retorna, em última análise, à opção pela liberdade. Isto significa que a liberdade é o gesto “pelo qual se escolhe de se querer obrigado ou tomado pelas obrigações graças às quais se honra em si e no

<sup>59</sup> VALADIER, P. *Éloge de la conscience*. Paris: Seuil, 1994. P. 149.

<sup>60</sup> Ibidem, p. 151

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 52. E ainda: “l'expérience de l'intolérable peut aider le désir à se constituer, car une telle expérience, quand elle est possible, va de pair avec celle d'un certain jugement, au moins inchoatif”.

outro sua humanidade"<sup>63</sup>. Nós nos encontramos aqui próximos de Kant e da afirmação da autonomia. É certo que Kant não nega que o homem é um ser condicionado, por diversas razões, mas os condicionamentos não são estados de fato absolutamente imutáveis. O ser humano pode estabelecer uma ligação entre eles. Seja porque ele os percebe, julga-os e os aceita, seja porque ele os descarta e trabalha para sua modificação pela educação, pela terapia, e pelas práticas sociais e políticas. Mas o que importa, acima de tudo, e é isto que significa o princípio da autonomia, "é que os impulsos dos sentidos e os fatores determinantes histórico-sociais não devem ser os princípios últimos que determinam a ação"<sup>64</sup>. Agir, seguindo seus impulsos momentâneos, sem outra razão que suas inclinações imediatas, significa agir tampouco moralmente quanto àquele que se submete cegamente à tradição e ao costume social porque eles são enquanto tais. O princípio da autonomia não é um convite à renúncia da sensibilidade nem da tradição, mas ele se afirma bem mais como a condição de possibilidade de conceber o sujeito moralmente. A autonomia pede ao homem a superação de seus diversos condicionamentos e é nesta superação que ele descobre o que é profundamente. A autonomia não se opõe à obediência, mas a submissão ao arbitrário. Confundir a obediência e a submissão significa corromper a essência mesma da moral autônoma. Uma submissão faz referência aos (motivos) móveis que procuram influenciar a vontade livre. Ora, a autonomia não é "a melhor maneira de provocar a submissão, ela define o limite de toda submissão: cada um só deve obedecer à lei que ele mesmo pode se dar"<sup>65</sup>. Mas ele só obedece enquanto legislador moral de um mundo comum a todos. A autonomia expõe como um indivíduo, sob influência, submete-se, ao passo que um ser livre obedece. E, neste caso, como não deixar de lembrar Péguy ao afirmar que "todos os prosternamentos do mundo não valem o belo ajoelhar-se de um homem livre"<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>64</sup> HÖFFE, O. *Introduction à la philosophie pratique de Kant (1793)*. P. 1333. Ver também HÖFFE, O., *Ethik und Politik. Grundmodelle und probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1992. P. 303 e ss.

<sup>65</sup> CASTILLHO, M. *Kant. L'invention critique*. Paris: Vrin, 1997. P. 109.

<sup>66</sup> PEGUY, Ch. *Le mystère des Saints-Innocents*. In *Oeuvres Poétiques Complètes*. Paris: Gallimard, 1975. P. 716.

Em outros termos, o ser humano se descobre como o lugar de uma tarefa ou de um dever de humanização. A questão é saber se não traçamos neste caso um quadro ideal. O que será de todos aqueles que são machucados por toda a vida por causa de violências horríveis, que estão inseridos em situações sociais infelizes e extremamente difíceis? A questão merece ser colocada e, sobretudo, ser ouvida. Tais questões levam o discurso à realidade que nos circunda. Uma tal concepção da liberdade coloca cada um diante de uma possibilidade que ele pode ou não tornar real. Ela não nega nosso universo de pulsões e desejos e não diz também que nós podemos fazer o que queremos. Mas se nós consideramos que a liberdade "é bem este ato pelo qual o homem imprime sua marca a seus feitos e gestos, lhes dá uma estampa propriamente humana, seria realmente grave afirmar que alguns são desprovidos de uma tal 'faculdade'. Afirmar uma tal liberdade vem a sustentar que se pode sair como por magia do círculo dos defeitos e das submissões; em revanche, negá-la equivale a recusar a qualidade dos seres humanos a alguns sob o pretexto que eles não se adequam de forma alguma aos códigos vigentes, aos comportamentos esperados ou às expectativas que se tem a respeito deles. Se a liberdade é este ato pelo qual cada um tenta ascender ao ponto de vista a partir do qual ele se constitui como pessoa, a possibilidade de um tal ato deve sempre ser pressuposta"<sup>67</sup>. Negar uma tal atitude seria o mesmo que negar o homem e excluí-lo de nossa humanidade comum que, é preciso lembrar, está sempre por querer e a trabalhar.

<sup>67</sup> VALADIER, P. *Eloge de la conscience*. Paris: Seuil, 1994. P. 159-160. "que se trate aí de uma sorte de uma aposta sobre o homem antes que da proposta serena de uma qualidade inerente e adquirida, da qual se gozaria sem pena, é preciso admiti-lo. Mas, diante do maior delinqüente, o dever elementar de humanidade consiste a tê-lo por apto a se querer humano; não (é preciso insistir) crê-lo capaz de todas as virtudes e de toda forma de heroísmo; este dever, dever de reconhecimento, pelo qual na sua depravação mesma procura discernir em si a humanidade ao menos germinal, é a condição pela qual e graças à qual ele mesmo poderá também se considerar como homem e querer não se ver como um caso perdido, logo iniciar com seus próprios meios a tarefa de humanização que funda e estrutura seu senso de dignidade".

### **Pistas para ação**

O percurso escriturário e o percurso filosófico-ético convergiram para uma tarefa de humanização que se volta para nós, como homens e cristãos. Neste sentido, o engajamento ético pela liberdade e contra todo tipo de escravidão, que podem tocar o ser humano, corresponde de forma adequada ao projeto de Deus para nossa humanidade. Uma tal fé em Deus e no homem, mesmo se este permanece ferido pelo pecado e se define como um ser passível de falhas, desemboca na força crítica da fé em relação a todo e qualquer sistema que pretenda encerrar a verdade do homem. Talvez não seja espantoso que o Cristo não tenha inventado ou não tenha elaborado uma moral bem determinada que seria específica dos cristãos. Ele retoma o decálogo, a Lei, mas ele vem chamar a atenção sobre o que é central, sobre o que é o seu centro vital: a caridade ou a atenção e a relação para com o outro. O Cristo, mais do que desenhar os contornos de uma nova moral, vem revelar os fundamentos para uma autêntica moral humana: ele faz emergir as condições de possibilidade de uma autêntica moral humana. O Cristo instaura uma nova relação para com a Lei, reconstituindo-a em sua intensidade primeira: aquela de ser o sinal do outro. Por esse viés, opera-se um deslocamento teológico em relação a uma norma que tenderia a se fechar em sua auto-suficiência ou em sua própria lógica. Seguir o Cristo significa abrir-se à emergência de uma liberdade mais responsável, mais lúcida e mais autêntica. A confissão de Deus presente na fé não elimina a responsabilidade ou liberdade, mas conduz a uma visão ainda mais radical de toda idéia de liberdade e de responsabilidade: o reconhecimento da falta a este grau de profundidade não aniquila a responsabilidade nem se confunde com uma culpabilidade mortífera; ao contrário, ela abre à emergência de uma liberdade mais responsável, mais lúcida e mais autêntica. Ela conduz a uma "visão liberta de toda e qualquer ilusão e aberta à ação decidida destes e daquelas que esperam contra toda esperança"<sup>68</sup>.

<sup>68</sup> MÜLLER, D. *L'éthique protestante dans la crise de la modernité* (1999), 316.

Assim, produz-se uma brecha que liberta a moral dela mesma, transcendendo a perspectiva ética, abrindo-a a um outro que não ela mesma. Nós reencontramos esse movimento no Evangelho, onde o Cristo instaura uma outra relação referente à Lei, sem aboli-la, mas restituindo-a na sua intensidade primeira: aquela de ser o sinal do outro<sup>69</sup>. O amor que resplandece desta forma, no coração da mensagem neo-testamentária, testemunha esta dupla propriedade de ser ao mesmo tempo absoluto e relativo. Enquanto absoluto, ele é "princípio" incondicionado, imutável, transcendente; enquanto relativo, ele tem a propriedade de se adaptar a cada situação concreta<sup>70</sup>. Tal é a razão pela qual o amor nos livra da escravidão das tradições éticas absolutas, das exigências morais convencionais e das autoridades que pretendem saber qual é a boa decisão, sem mesmo ter prestado atenção à exigência do momento único. O Espírito de Deus é espírito de novidade<sup>71</sup>. Nunca será demais lembrar como, para os cristãos, está no coração de sua memória de povo libertado e no coração de uma criação gemendo de dores de parto, que a esperança nasce como portadora de futuro e de dinâmica de ação. Alimentada da criação e da escatologia, a fé preserva a abertura da história e ao mesmo tempo opera uma crítica severa a respeito de todo sistema que pretende esgotá-la. Opera-se assim um deslocamento teológico em relação a uma norma que tentaria a se fechar em sua auto-suficiência ou em sua própria lógica. Em nome da razão e em nome de

<sup>69</sup> Cf. MARGUERAT, D. Pas un iota ne passera de la Loi (Mt 5,18). *La Loi dans l'évangile de Matthieu*, in C. FOCANT (dir.), *La loi dans l'un et dans l'autre testament*, Paris: CERF, 1997. p. 140-174; GAZIAUX, É. *Entre exégèse et éthique: la problématique de la loi*, dans *Revue Théologique de Louvain* 31 (2000), 321-343.

<sup>70</sup> Cf. TILLICH, P. *Le fondement religieux de la morale*. Introduction et traduction de F. CHAPEY. Paris: Le Centurion/ Dalachaux et Niestlé, 1971. P. 63.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 64. E Tillich continua desta forma "Ele (O Espírito de Deus) quebra as correntes de todas as leis morais absolutas, mesmo quando estas são investidas de autoridade de uma tradição sagrada. O amor pode rejeitar como ele pode utilizar cada tradição moral e examina sempre a validade de uma convenção moral. Mas o amor não pode ele próprio se colocar em questão e ele não pode ser colocado em questão por nenhum outro".

sua fé, no seguimento do Cristo, o cristão e o teólogo são chamados a uma crítica dos ídolos que pervertem a relação com a lei. Cabe-lhes denunciar a desgraça oriunda de um sistema que é "mais do que um aparelho cristalizado, é a manifestação de um processo que não cessa de enrijecer a vida"<sup>72</sup>; de um processo que faz violência à vida.

Eric Gaziaux é doutor em Teologia.  
Leciona na Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Louvain.

<sup>72</sup> BELLET, M. *Le Dieu Pervers*. Paris: DDB, 1998.

## A INFLUÊNCIA DO HELENISMO E DA PÓS-MODERNIDADE NA REFLEXÃO TEOLÓGICA ATUAL

PANORAMA, PROCESSOS E IDENTIDADES

*Prof. Dr. João Décio Passos*

Esta temática é complexa não só pela sua extensão, que esconde inevitavelmente em sua generalidade particularidades contextuais e teóricas, mas pela articulação que sugere: o encontro de configurações distintas nas suas gêneses, estruturas e funções. O desafio é pensar estes três sistemas culturais – helenismo, cristianismo e pós-modernidade – numa possível articulação no sistema teológico. Talvez possamos, de maneira muito simples, falar em nascedouro e desaguadouro da teologia, ou em outros termos, na época da formulação da razão teológica, no ambiente da *Paidéia* grega, para usar a consagrada expressão de Werner Jaeger, ao designar a cultura grega vivenciada e pensada, e na época atual de uma possível revisão da teologia. O momento do nascedouro é, por certo, paradigmático para as épocas posteriores, como postula a própria tradição teológica com a noção de Padres da teologia. O que deve interessar nesta ótica é muito mais o processo vivenciado pela teologia nascente dentro da *Paidéia* grega, do que propriamente as idéias teológicas aí elaboradas. O resultado do processo, pressupõe exatamente o processo de sua elaboração para que se possa ser compreendido corretamente o seu conteúdo, do contrário corremos o risco do fundamentalismo que costuma rondar as teologias.