

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A SIMBÓLICA DO MAL NA HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA
DE PAUL RICOEUR**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Rafael Mafalda Rodrigues

**Santa Maria, RS, Brasil
2018**

**A SIMBÓLICA DO MAL NA HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA
DE PAUL RICOEUR**

por

Rafael Mafalda Rodrigues

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da
Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para
obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**

Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

Santa Maria, RS, Brasil

2018

Rodrigues, Rafael
A Simbólica do Mal na Hermenêutica Fenomenológica de
Paul Ricoeur / Rafael Rodrigues.- 2018.
175 p.; 30 cm

Orientador: Noeli Dutra Rossatto
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2018

1. Símbolo 2. Mito 3. Hermenêutica 4. Fenomenologia 5.
Mal I. Dutra Rossatto, Noeli II. Título.

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**A SIMBÓLICA DO MAL NA HERMENÊUTICA
FENOMENOLÓGICA DE PAUL RICOEUR**

elaborada por
Rafael Mafalda Rodrigues

como requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em Filosofia

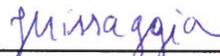
COMISSÃO EXAMINADORA:



Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)



Adriane da Silva Machado Möbbs, Dra. (UCPEL)



Juliana Oliveira Missaggia, Dra. (UFSM)

Santa Maria, 26 de Março de 2018.

DEDICATÓRIA

*Ao Espírito Ancestral da Humanidade,
reificado nas lendas e canções, nos batismos,
nas bodas e nos funerais...*

AGRADECIMENTOS

À divindade anônima, que, oculta no âmago do Ser, nos concebe o milagre da existência, o privilégio de uma jornada misteriosa e a possibilidade de testemunhar o maior acontecimento de todos: a vida em suas cores claras e sombrias.

Aos meus pais, Marina e Sidnei, e minha irmã Camila, meu sangue. Provedores da minha vida e dos meus valores mais humanos.

Ao Prof. Noeli Dutra Rossatto, meu orientador, a quem encaro como padrinho intelectual, por sua confiança irrestrita, amizade e exemplo para a vida.

Ao Prof. Robson Ramos dos Reis, mestre entre mestres, pelo exemplo de profissionalismo e rigor no ofício da filosofia acadêmica.

Ao Prof. Miguel Spinelli, pelos livros e aulas magistralmente dedicados à ilustração de seus leitores e alunos, e por ser um modelo de bon vivant.

Aos professores e professoras do departamento em geral, pela paixão filosófica e o amor ao ensino: verdadeiros guardiões do espírito da civilização.

Aos funcionários e funcionárias das secretarias do departamento, a todo o pessoal da limpeza, segurança, manutenção e bolsistas do laboratório de informática, vocês são as mãos que movem o mundo.

À Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), instituição forte e acolhedora da qual sinto imenso orgulho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

À cidade de Santa Maria, encruzilhada mística no coração do Rio Grande onde passam as mulheres mais lindas, os amigos mais improváveis e os acontecimentos mais memoráveis da juventude.

Às comunidades Kaingang e Guarani Mbyá de Santa Maria, pela sabedoria que bebi de suas fontes ancestrais, pela autêntica experiência da alteridade. E ao Matias Benno Rempel, amigo e herói singelo que dedica sua vida a justiça e me apresentou esse mundo originário.

À Silgia Schmidt, pelo apoio, amizade e o carinho indispensável nos momentos difíceis e alegres.

Às tertúlias filosóficas e seus anjos desgarrados que conferem o sentido maior dessa jornada filosófica: contemplar e confabular. Em especial Vitor Hugo, Gabriel Dietrich e Gilson Olegário, meus queridos, que fazem da filosofia um rio de águas vivas e torrenciais; uma experiência cômica e trágica, bela à sua maneira.

A toda a “galera da finitude”, colegas de fardo e de copo. E aos demais amigos que estiveram ao meu lado nesses anos de vida e filosofia, todos, sem exceção, essenciais para mim e de forma indireta ao meu trabalho, Paz e Bem a cada um de vocês.

EPIGRAFE

“O Rei cujo oráculo está em Delfos não fala nem esconde, mas sinaliza”. – Heráclito.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Curso de Pós-Graduação
em Filosofia

Universidade Federal de Santa Maria

A SIMBÓLICA DO MAL NA HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DE PAUL RICOEUR

AUTOR: RAFAEL MAFALDA RODRIGUES

ORIENTADOR: NOELI DUTRA ROSSATTO

Data e local da defesa: Santa Maria/RS, 2018

A presente dissertação visa a expor a simbólica do mal desenvolvida pelo método hermenêutico e fenomenológico do autor francês Paul Ricoeur (1913-2005). Dentro do escopo delimitado, dois aspectos são centrais: o primeiro consiste na descrição do método hermenêutico e fenomenológico desenvolvido por Ricoeur; o segundo está em expor o trabalho interpretativo que o autor realiza sobre os símbolos da confissão religiosa do mal que considera essenciais à mentalidade ocidental, a saber, os símbolos e mitos pertencentes à cultura hebraica, cristã, helênica, e do Oriente Médio antigo. Iremos explorar *en passant* os pressupostos filosóficos que levam o autor rumo à problemática do mal, sobretudo as influências da filosofia da existência majoritariamente desenvolvida no século XX, bem como a fenomenologia de Husserl. A preocupação desta etapa está em mostrar ao leitor o período “pré-simbólico” de Ricoeur, no princípio do desenvolvimento de sua filosofia da vontade. Na segunda etapa, pretendemos realizar uma explanação minuciosa da transição metodológica da filosofia de Ricoeur que passa de uma fenomenologia pura para uma hermenêutica fenomenológica. Ricoeur irá chamar sua transição de “enxerto hermenêutico na fenomenologia”, e a razão para esta transição de método está justamente nos limites que vislumbrara ao tentar abordar a problemática do mal no seio de uma descrição eidética. Ricoeur pretende trazer o problema hermenêutico da semântica das expressões multívocas para dentro da fenomenologia. Há um pressuposto que opera ao fundo da concepção hermenêutica de Ricoeur, que é o de que o acesso à compreensão de si e do ser é sempre mediado pelos signos da cultura. O propósito que anima a discussão metodológica do segundo capítulo é trazer maior inteligibilidade ao esforço interpretativo que será exposto na etapa seguinte, onde iremos reproduzir direta e integralmente o trabalho exegético sobre os símbolos que Ricoeur realiza em *A Simbólica do Mal* de 1960. A diferença da abordagem estrutural e eidética que iremos expor na primeira etapa para a abordagem tipológica dos símbolos e dos mitos que reservamos para o final deste trabalho são contrastantes, e é a esse ponto de divergência que se busca elucidar pela suspensão da exposição cronológica da filosofia da vontade de Ricoeur, que passa da descrição fenomenológica da vontade para a apreensão do momento de erupção da vontade que descamba para ação má, e para o mal sofrido.

Palavras-chave: Símbolo. Mito. Hermenêutica. Fenomenologia. Mal. Ricoeur.

ABSTRACT

Dissertação de Mestrado
Curso de Pós-Graduação
em Filosofia

Universidade Federal de Santa Maria

A SIMBÓLICA DO MAL NA HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DE PAUL RICOEUR

(THE SYMBOLIC OF EVIL IN PAUL RICOEUR'S PHENOMENOLOGICAL
HERMENEUTICS)

AUTOR: RAFAEL MAFALDA RODRIGUES

ADVISOR: NOELI DUTRA ROSSATTO

Date and place of presentation: Santa Maria/RS, 2018

This paper presents the symbolic of the evil developed by the hermeneutic and phenomenological method of the French author Paul Ricoeur (1913-2005). Within the delimited scope, two aspects are central: the first is the description of the hermeneutic and phenomenological method developed by Ricoeur; the second is to expose the author's interpretive work on the symbols of the religious confession of evil which he considers essential to the Western mentality, namely the symbols and myths belonging to the Hebrew, Christian, Hellenic, and ancient Middle Eastern culture. We will explore the philosophical presuppositions that lead the author towards the problematic of evil, especially the influences of the philosophy of existence mostly developed in the twentieth century, as well as Husserl's phenomenology. The concern of this stage is to show the reader the "pre-symbolic" period of Ricoeur, at the beginning of the development of his philosophy of the will. In the second stage, we intend to carry out a somewhat more detailed explanation of the methodological transition of the philosophy of Ricoeur that goes from a pure phenomenology to a phenomenological hermeneutics. Ricoeur will call his transition from "hermeneutic graft to phenomenology," and the reason for the transition of method lies precisely in the limits she had glimpsed in attempting to address the problem of evil within an eidetic description. Ricoeur intends to bring the hermeneutic problem of the semantics of the multivocal expressions into phenomenology. There is a presupposition that operates to the bottom of the hermeneutic conception of Ricoeur, that is that the access to the understanding of itself is always mediated by the signs of the culture. The purpose that animates the methodological discussion of the second chapter is to bring greater intelligibility to the interpretative effort that will be exposed in the next stage, where we will reproduce directly and integrally the exegetical work on the symbols that Ricoeur performs in Symbolic of the Evil of 1960. structural and eidetic approach that we will expose in the first stage for the typological approach of the symbols and myths that we reserve for the end of this work are contrasting, and it is at this point of divergence that we seek to elucidate the suspension of the chronological exposition of the philosophy of the will of Ricoeur, who passes from the phenomenological description of the will to the apprehension of the moment of eruption of the will that descends to evil action, and to the evil suffered.

Keywords: Symbol. Myth. Phenomenology. Hermeneutics. Evil. Ricoeur.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
CAPÍTULO I	21
O CAMINHO ATÉ O SÍMBOLO	21
1. ASPECTOS GERAIS DA FILOSOFIA RICOEURIANA	22
1.1 O contexto existencialista	24
1.2. Filosofia e fé: tensão discursiva, convergência existencial e o mal vivido	28
1.3. A recepção da fenomenologia de Husserl	31
2. QUANDO A LIBERDADE TENDE AO MAL.....	34
2.1. A fenomenologia do agir	35
2.2. A falibilidade humana	42
CAPÍTULO II.....	50
CONVERSÃO HERMENÊUTICA.....	50
1. O ENXERTO HERMENÊUTICO SOBRE A FENOMENOLOGIA	54
1.1. A crítica hermenêutica ao idealismo fenomenológico.....	60
1.2. Interpretar, explicar e compreender	65
2. AS DUAS VIAS DA ENXERTIA	68
2.1. A via curta da filosofia: ontologia da compreensão	69
2.2. A <i>via longa</i> da filosofia: linguagem como mediação	71
3. TRÊS PARADIGMAS: SÍMBOLO, METÁFORA E NARRATIVA.....	80
3.1. Criteriologia do Símbolo	81
3.1.1. Enraizamentos do símbolo: cósmico, onírico e poético.....	77
3.1.2. A especificidade do símbolo enquanto Signo.....	79
3.1.3. Os símbolos como ponto de partida para a filosofia.....	81
3.2. A Metáfora e a Narrativa	93
CAPÍTULO III:	98
A SIMBÓLICA DO MAL	98
1. A DINÂMICA DOS SÍMBOLOS.....	103
2. OS SÍMBOLOS PRIMÁRIOS	106
2.1. Mancha	107
2.2. Pecado.....	110
2.3. Culpabilidade.....	114
3. OS MITOS DO PRINCÍPIO E DO FIM	122
3.1. Mitologia da criação e o mal de origem	126
3.2. Mitologia trágica e a redenção catártica	131
3.3. Mitologia antropológica e o sentido escatológico	135
3.4. Mitologia do exílio: salvação através do conhecimento	142

4. O CICLO DOS MITOS.....	146
4.1. A reafirmação do trágico e apropriação do mito do caos.....	147
4.2. A interação dos mitos adâmico e órfico	150
5. HERMENÊUTICA DO PECADO ORIGINAL	155
5.1. O Pecado original e a liberdade serva.	160
CONCLUSÃO	164
REFERÊNCIAS	170

INTRODUÇÃO

A presente dissertação visa a expor a simbólica do mal desenvolvida pelo método hermenêutico e fenomenológico do autor francês Paul Ricoeur (1913-2005). Dentro do escopo delimitado, dois aspectos são centrais: o primeiro consiste na descrição do método hermenêutico e fenomenológico desenvolvido por Ricoeur; o segundo está em expor o trabalho interpretativo que o autor realiza sobre os símbolos da confissão religiosa do mal que considera essenciais à mentalidade ocidental, a saber, os símbolos e mitos pertencentes à cultura hebraica, cristã, helênica, e do Oriente Médio antigo. Para realizarmos esta tarefa percorreremos três capítulos.

No primeiro momento iremos explorar *en passant* os pressupostos filosóficos que levam o autor rumo à problemática do mal, sobretudo as influências da filosofia da existência majoritariamente desenvolvida no século XX, bem como a fenomenologia de Husserl. A preocupação desta etapa está em mostrar ao leitor o período “pré-simbólico” de Ricoeur, no princípio do desenvolvimento de sua filosofia da vontade. Este período corresponde ao início dos anos 1950 até 1960, e a principal característica desta fase do trabalho ricoeuriano está no emprego de uma variação que lhe é própria da fenomenologia husserliana aplicada à temática do agir humano, que em *Le le volontaire et l'involontaire* aparece sob o signo da corporeidade, do projeto, da decisão e do consentimento; sob a ação pesam duas circunstâncias, ou podemos dizer, dois domínios: o *voluntário* e o *involuntário*, sendo o primeiro o representante por excelência daquilo que chamamos livre-arbítrio, e o segundo domínio o contraponto dialético da liberdade no seio da própria ação. O sentido dessa dupla constituição do agir está em que não podemos compreender a ação humana unicamente pelo polo da determinação voluntária do agente; é uma retomada do problema das determinações causais em sua relação com a liberdade: o polo *involuntário* precisa ser descrito para que se compreenda a dinâmica própria da ação. Serão as determinações biológicas e psíquicas, tais como a genética, o caráter e o inconsciente psíquico, elementos de nossa constituição capazes de “explicar” e desse modo solapar a liberdade? Para Ricoeur a resposta é não, mas é preciso tornar essas características aparentes para reconhecermos que apesar de a liberdade humana ser real, e não uma mera ilusão da consciência, ela não é *absoluta*.

A segunda parte desta primeira etapa fenomenológica consiste em identificar aquilo que, dentro do fenômeno do agir, corresponde à falibilidade; ou em outros termos, o potencial próprio ao homem de agir mal. O argumento presente nessa seção corresponde ao essencial do

primeiro tomo de *Finitude et Culpabilité*, intitulado *L'Homme Faillible*. Ricoeur realiza nesse texto uma antropologia de caráter filosófico, onde pretende descrever o ponto de fragilidade por onde o mal encontra “passagem” no agir. Tal ponto está na *desproporção* própria ao homem, naquilo que Ricoeur chama de tensão interna entre os polos *finito* e *infinito* de sua constituição. Essa tensão manifesta-se em três domínios: teórico, prático e afetivo. Em cada um dos domínios Ricoeur evidencia uma tensão entre a finitude e a transcendência humanas, representadas pela aspiração ao conhecimento e à felicidade mediatizadas na esfera dos sentimentos. O homem é falível na medida em que não corresponde com as próprias decisões e a ação escapa às determinações do projetar, Ricoeur fala mesmo de um “defeito ontológico”. Porém, importa notar que ser *falível* não é ser *culpado*; entre uma condição e outra há um hiato, um salto cuja constituição leva Ricoeur a mudar substancialmente sua abordagem filosófica.

No segundo capítulo, colocaremos a filosofia da vontade que rumava em direção a problemática do mal em suspenso. Pretendemos com isso realizar uma explanação um pouco mais minuciosa da transição metodológica da filosofia de Ricoeur que passa de uma fenomenologia pura para uma hermenêutica fenomenológica. Ricoeur irá chamar sua transição de “enxerto hermenêutico na fenomenologia”, e a razão para esta transição de método está justamente nos limites que vislumbrara ao tentar abordar a problemática do mal no seio de uma descrição eidética. A transição ocorre mediante uma adequação entre as tradições hermenêutica e fenomenológica. Basicamente Ricoeur pretende realizar críticas pontuais ao que chama de “idealismo husserliano”, e defende que a fenomenologia precisa livrar-se de certos aspectos que limitam o potencial filosófico do método. Ricoeur pretende trazer o problema hermenêutico da semântica das expressões multívocas para dentro da fenomenologia: quer realizar uma variante hermenêutica desta. Para Ricoeur, a chave de acesso ao mundo, o que confere o poder de descrição ontológica da hermenêutica é a mediação da linguagem, do discurso e de sua expressão através do texto. É nesse sentido que cunhará aquilo que chama de *via longa* da filosofia. A *via longa* irá proporcionar um amplo debate com diversos campos do saber, desde a fenomenologia da religião, passando pela teoria do texto, até a psicanálise freudiana. Há um pressuposto que opera ao fundo da concepção hermenêutica de Ricoeur, que é o de que o acesso à compreensão de si e do próprio ser é sempre mediado pelos signos da cultura. A crítica ao idealismo filosófico está em que a pretensão do acesso imediato culmina em falsas constatações, daí o grande contributo filosófico da psicanálise para a filosofia hermenêutica, o acesso mediado pelas expressões do inconsciente. A *via longa* é a jornada da interpretação, do compreender e do

explicar em uma dinâmica viva. Outros pressupostos hermenêuticos serão somados ao método fenomenológico tais como as noções de pertencimento e de distanciamento, elementos chave da consciência prudente que suspeita de si, mas que não se deixa perder no labirinto do dogmatismo nem do ceticismo.

Essa etapa de exposição profunda do método hermenêutico de Ricoeur visa a situar o leitor no que há de mais essencial na obra deste, e que irá lançar luz tanto sobre obras desenvolvidas anteriormente à fusão hermenêutica e fenomenológica quanto sobre as obras posteriores, uma vez que este método acompanhará a obra ricoeuriana até o final, sempre a refletir sobre si mesma e a revisitar-se. O propósito que anima a discussão metodológica do segundo capítulo é trazer maior inteligibilidade ao esforço interpretativo que será exposto na etapa seguinte, onde iremos reproduzir direta e integralmente o trabalho exegético sobre os símbolos que Ricoeur realiza no segundo tomo de *Finitude et Culpabilité*, a saber *A Simbólica do Mal* de 1960. A diferença da abordagem estrutural e eidética que iremos expor na primeira etapa para a abordagem tipológica dos símbolos e dos mitos que reservamos para o final deste trabalho são contrastantes, e é a esse ponto de divergência que se busca elucidar pela suspensão da exposição cronológica da filosofia da vontade de Ricoeur, que passa da descrição fenomenológica da vontade para a apreensão do momento de erupção da vontade que descamba para ação má, e para o mal sofrido estratificado nos símbolos da confissão religiosa.

O fenômeno global do mal existencialmente experimentado pelo homem é para Ricoeur, no tocante à sua essência, inacessível pelas vias de uma filosofia pura ou uma análise lógica da linguagem, pois essa experiência limite transborda o trabalho especulativo. Compreender o mal exige que se vá até as expressões primitivas de sua ocorrência, o *excesso de significação* que remete à linguagem da *confissão* presente nos mitos e símbolos da consciência religiosa arcaica. O terceiro capítulo é inteiramente dedicado a esta exploração do tema simbólico e mítico no seu poder de detecção ontológica do mal vivido. Percorreremos as significações expressas nos símbolos nos níveis primordiais da mancha, do pecado e da culpa, e depois a articulação narrativa sobre estes símbolos na elaboração mítica. A raiz do mal é, para Ricoeur, de certa maneira por si mesma insondável. Há que se captar a transferência de sentido dos símbolos da cultura para se chegar a uma chave interpretativa que dê conta da compreensão desse fenômeno. Para Ricoeur tal chave interpretativa está na noção de liberdade serva, de modo que toda a exploração tipológica dos símbolos e dos mitos acaba por retomar o eixo inicial de sua filosofia da vontade, da liberdade constricta expressa por meio dos símbolos que dão a pensar.

CAPÍTULO I

O CAMINHO ATÉ O SÍMBOLO

A meta para o primeiro capítulo consiste em elencar as influências e pressupostos filosóficos que marcaram o período em que Ricoeur se deteve sobre os símbolos na investigação acerca do mal. Isso se justifica na medida em que o caminho percorrido até a simbólica do mal ajuda a compreender as motivações teóricas e biográficas e porque ele lançou mão do símbolo como recurso filosófico no desenrolar de sua pesquisa.

Faremos uma exposição a respeito do contato que Ricoeur trava com as correntes da filosofia da existência, bem como a fenomenologia de Husserl e analisaremos como interage o pensamento ricoeuriano com estas tradições. Sabe-se que cada uma destas correntes do pensamento filosófico possui seus fundadores, origens teóricas e desdobramentos profusos, que acabam por culminar, como é típico, em tantas correntes quanto há pensadores que se denominam e apropriam-se de elementos das mesmas. Deste modo, o existencialismo de Sartre não é o existencialismo de Gabriel Marcel, a fenomenologia que faz Husserl não é a que faz Merleau-Ponty. É preciso um esforço de delimitação do discurso ricoeuriano dentro do cenário filosófico em que o pensador dá os primeiros passos de sua jornada intelectual, o que lhe é próprio e sobre os ombros de quem ou do quê ele edifica seu pensamento.

Ricoeur encontra lastro para alçar seu próprio pensar autônomo e inovador no tocante ao problema do mal em três movimentos: a) O sentido existencial da filosofia comprometido com as noções de finitude e tensão na constituição do humano, e a especificidade de sua abordagem sobre o acontecimento mal; b) a recepção e crítica da fenomenologia de Husserl, que é patente na formulação de sua fenomenologia da ação humana; e c) A adoção da hermenêutica no desenrolar da investigação sobre a teoria da ação como método capaz de abarcar o fenômeno do mal. Ao item “c” nós dedicamos o segundo capítulo da presente dissertação, por estar no eixo central de nossa exposição, o que demanda uma atenção pormenorizada. Trata-se de um caminho onde se pretende captar a essência e origem do pensamento ricoeuriano no que se refere à filosofia produzida para e pelos símbolos da cultura.

1. ASPECTOS GERAIS DA FILOSOFIA RICOEURIANA

Embora não seja impossível, é lugar comum na literatura sobre Ricoeur a dificuldade imanente em se delinear um todo sistemático de sua obra. Fruto de sua ocupação docente, grande parte de seus escritos surge em contextos circunstanciais da profissão tais como cursos, disciplinas, preleções, etc. Produzira, também, grande quantidade de textos em diálogo com diversos setores da sociedade externos à academia. Além disso, há o abandono de projetos e a subsequente mudança de direção, mesmo que se mantenham as linhas temáticas, isso ocorre como consequência natural do processo interno à pesquisa. É, aliás, a linhagem temática na obra de Ricoeur que se tem utilizado para alinhar o pensamento ricoeuriano em uma totalidade significativa. O sentido da sua obra se dá na compreensão dos temas que acolheu e nas dificuldades a que teve de fazer face.

Elegemos dois aspectos como critérios para distinção de fases da obra ricoeuriana. O *método* e o *tema*. Embora não seja uma maneira inovadora de avaliar a produção de Ricoeur, ela é eficaz. Os manuais costumam fazer variações mais ou menos parecidas desta classificação, porém, nem sempre de maneira declarada¹.

Sob o registro do método a obra de Ricoeur se divide em dois grandes momentos: o *fenomenológico* e o *hermenêutico*. A fase fenomenológica de Ricoeur é o começo de sua carreira, em que se inspira no rigor da fenomenologia de Husserl e no *insight* de Gabriel Marcel sobre a corporeidade e existência. Cria dessa maneira um estilo próprio de fenomenologia que assimila a metodologia husserliana, mas lhe nega o princípio apodítico da consciência como um feixe ou ponto de culminância transcendental². Tal negação ocorre em função de sua veia *existencialista*: inspirado em Karl Jaspers, está convicto da centralidade da finitude no que concerne ao humano. Encontra em Marcel e na relação com o corpo físico o que necessita para uma fenomenologia compromissada com o finito, com a subjetividade concreta.

A segunda fase metodológica de Ricoeur é a hermenêutica. Valendo-se do que chama de “enxerto hermenêutico” em sua fenomenologia, sua obra sofre uma transição interessante, uma vez que não abandona os ganhos de sua fenomenologia, mas reconhece os limites do

¹ Esta constatação pode ser verificada mediante consulta às obras que constam na bibliografia desta dissertação sob o subtítulo “Obras de comentadores”.

² A posição de Husserl se transforma no decorrer de seu desenvolvimento, não seria justo identificá-la com um tipo de idealismo puro. Elementos na obra tardia dele afastam-no dessa imagem, que serve mais para introduções propedêuticas do que para descrever fielmente sua filosofia. Esse assunto será recorrente no segundo capítulo da presente dissertação.

método e incorpora princípios hermenêuticos a fim de lhe sanar as dificuldades. A transição para a hermenêutica acompanhou o desenrolar de sua obra, conforme o ritmo de sua pesquisa. A passagem de sua fenomenologia de corte mais idealista até uma hermenêutica fenomenológica faz coro à transição dos objetos de análise e das variações de tema ainda no grande conjunto da sua filosofia da vontade, o primeiro passo nesta direção é o segundo livro dos estudos sobre finitude e culpabilidade: *A Simbólica do Mal*.

Falar em termos de “objetos de estudo” numa obra tão tematicamente diversificada quanto a de Ricoeur em poucas linhas seria temerário³. Dito isso, o que se pretende aqui é referir-se apenas aos assuntos centrais de seus estudos, sob os quais orbitaram uma infinidade de temas de importância variada. Seu interesse inicial está no problema clássico do aparente impasse entre a existência do livre arbítrio e uma natureza regida pelo princípio de causalidade: o problema do determinismo, em outras palavras. Sua dissertação de pós-graduação *Liberdade e Natureza*⁴ se empenhará na tarefa de uma descrição fenomenológica da ação humana, em que articulará dois polos indissociáveis: o *voluntário* e o *involuntário*. É, pois, na sua investigação do agir humano que irá se deparar com a questão da *falibilidade*, porta de entrada para a emblemática questão do mal.

No momento em que Ricoeur realiza a limitação da fenomenologia para um problema como a compreensão do fenômeno do mal, atinge o ponto de inflexão que deslocará a conduta filosófica para a hermenêutica. Em termos de objetos de estudo, ainda que esteja arraigado no solo temático da ação humana, seu foco se volta para uma fonte, muitas vezes, preterida pela grande filosofia: os *símbolos*. À vista disso, é na exposição desta fase de seu pensamento que se encontra o propósito da presente dissertação.

Ainda que a simbólica não seja o primeiro interesse de Ricoeur, tampouco será o último. Como dito acima, o eixo temático da liberdade e da ação o deslocará da descrição fenomenológica do agir humano aos símbolos da cultura e seus subsídios conceituais para pensar o fenômeno do mal. O contato travado com os símbolos da cultura irá impregnar o discurso ricoeuriano de preocupações linguísticas. Essa nova preocupação fará a atenção de Ricoeur, até então mais voltada para o agir, se encantar com a temática de hermenêutica da linguagem. Nesse ponto, pode-se dizer que a obra de Ricoeur se dividirá em três grandes paradigmas linguísticos: *símbolo*, *metáfora* e *narrativa*. A preocupação linguística da

³ Em meados dos anos 1990 Dirk Vansina catalogara a obra de Ricoeur contendo mais de 40 páginas de bibliografia de sua produção. Considerando que escreveu quase até o momento de seu falecimento em 2005, a massa de textos produzidos pelo autor é de fato impressionante. Cf. GOUVÊA, F. 1995, p. 29.

⁴ Trabalho que é transformado no primeiro volume de sua *Filosofia da Vontade*.

metáfora logo revelará limites, como os símbolos também revelaram, de modo que Ricoeur optará por investir seu capital filosófico no potencial compreensivo da narrativa.

Sob a égide da narrativa, a filosofia de Ricoeur se encontrará em uma fase de maturidade e grande opulência intelectual, o que lhe renderá reflexões frutíferas sobre os mais variados assuntos do saber humano, tais como a história, o tempo, a justiça, etc. Mas apesar de assuntos tão importantes e diversificados como esses, a temática de Ricoeur nunca se afastará sobremodo da linha em que iniciara sua jornada. A narrativa tomada como paradigma, ou como chave interpretativa do tempo e da história, será também o espaço fecundo onde Ricoeur desenvolverá importante estudo sobre a identidade pessoal, bem como sua “pequena ética”. Ao final, retorna para o lugar de onde havia partido: o agir humano.

Desse modo, metodologicamente Ricoeur passa por uma transição de uma fenomenologia estrita para uma hermenêutica de recorte fenomenológico. A linha temática pode ser acompanhada como partindo do problema da liberdade e da ação, percorrendo a linguagem e voltando-se novamente para a grande questão do agir e da identidade. Não seria incorreto afirmar que o todo da obra ricoeuriana trata de uma grande antropologia filosófica não sistemática, uma vez que, para ele, a reflexão é inerente à interpretação, e toda interpretação, nessa perspectiva, converge para uma interpretação do próprio ser humano.

1.1 O contexto existencialista

No pós-guerra se convencionou chamar de existencialismo a “filosofia da existência”⁵. Uma maneira de filosofar que presta maior atenção às subjetividades particulares dos indivíduos humanos em contraposição aos grandes esquemas conceituais da modernidade, que, desatentos à singularidade, elaboravam a subjetividade em termos estritamente abstratos e universais. O precursor dessa maneira de pensar pelas linhas da historiografia convencional é Søren Kierkegaard (1813-1855), embora pensadores como Sócrates (469–399 a.C.) e Agostinho de Hipona (354-430) encetem para algo como um existencialismo primevo. De

⁵ Há que se chamar a atenção para as sutilezas entre existencialismo e filosofia da existência. Embora muitas vezes sejam utilizadas como sinônimas, para Karl Jaspers, importante influência de Ricoeur, as expressões remetem a diferentes perspectivas do labor filosófico. Segundo Antônia Perdigão “Karl Jaspers nunca aceitou a denominação de «existencialista» porque nunca defendeu um «existencialismo», o que equivaleria a reduzir tudo à existência, transformando-a num valor absoluto e aniquilando desse modo o seu sentido” (PERDIGÃO, 2001, p. 557). A existência jasperiana enquanto compromisso fundamental do ser humano com suas escolhas e situações se tornará uma importante chave hermenêutica para Ricoeur, de modo que, eventualmente pode ser conceitualmente inapropriado chamar a atenção existencial de Ricoeur de um “existencialismo” propriamente dito.

Kierkegaard até fins do século XX, o existencialismo apreciou temas como a liberdade, a fé, a angústia, a morte, o absurdo, a identidade e a individualidade, entre muitos outros.

O existencialismo enquanto corrente de pensamento alcançou o reconhecimento do público alheio à filosofia acadêmica por conta da icônica figura de Jean Paul Sartre (1905-1980) e sua companheira Simone de Beauvoir (1908–1986). Sartre classificará o existencialismo em duas alas: “por um lado, os cristãos – entre os quais colocarei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica – e, por outro, os ateus – entre os quais há que situar Heidegger, assim como os existencialistas franceses e eu mesmo” (SARTRE, 1970, p. 3). Paul Ricoeur fora por muitos anos e, em certa medida, por toda a vida associado ao existencialismo de Marcel e Jaspers, enquadrando-se, portanto, em uma corrente distinta da de Sartre.

Paul Ricoeur fora introduzido ao meio existencialista por seu mestre e professor Gabriel Marcel (1889-1973), dramaturgo, compositor e proeminente filósofo dessa corrente. Influenciou diretamente grandes nomes da filosofia francófona do século passado tais como Merleau-Ponty, Lévinas e o próprio Sartre. O estilo livre e desimpedido de Marcel promove a busca pela originalidade de seus pupilos em um diálogo de estilo socrático. Afeito à teatralidade, realizava encontros em sua casa, as chamadas “sextas-feiras”, onde fazia prevalecer duas regras: jamais reproduzir o pensamento de outros e exprimir as próprias reflexões baseadas na experiência pessoal. Ricoeur participara desse círculo de filosofia e amizade com seus vinte e poucos anos, quando estudava na Sorbonne. Nesse período Ricoeur se preocupa em dissertar sobre a justiça nesse diálogo aberto com seus convivas, tema que ressuscita de maneira mais profissional na década de 1990.

Em termos de estilo, a influência de Marcel sobre Ricoeur se manifesta sob o papel do diálogo em sua filosofia. De certa maneira todos os filósofos estão em diálogo permanente com a tradição, seja para negá-la, revê-la ou endossá-la. Mas o contato com o texto ricoeuriano deixa claro que o diálogo com a tradição e a contemporaneidade em sua obra é especialmente importante. O conflito de interpretações, que inclusive dará título à uma coletânea de ensaios hermenêuticos em 1969, é uma assinatura do seu *modus operandi*. Por outro lado, Ricoeur se afasta do estilo de Marcel ao adotar uma postura acadêmica rigorosa. A escolha pelo estilo acadêmico lhe sacrifica na comunicação com o grande público, mas lhe compensa na precisão conceitual. Seu contato com os clássicos é exigente e compromissado, nesse sentido, em nada se parece com a independência de Marcel. A leitura atenciosa e a constante referência ao pensamento já realizado são capitais no filosofar ricoeuriano, sem isto não há filosofia de Ricoeur, e apesar disto, há uma filosofia muito original em Ricoeur.

No que se refere à eleição de temas filosóficos também é indissociável a influência de Marcel sobre Ricoeur. Os temas existenciais como o mal, a promessa e a fé são tópicos de Marcel que Ricoeur tornará legitimamente seus. Uma explicação biográfica recorrente para estas escolhas é a trágica trajetória de vida que ambos experimentaram: a orfandade, a guerra, as perdas prematuras e absurdas de parentes e entes queridos, opressões e decepções políticas. Mais do que isso, Marcel incute no espírito de seus alunos a filosofia da ação, central na agenda ricoeuriana: “Contrariamente a certos outros filósofos, eu estou estritamente sob a dependência do acontecimento” (MARCEL, 1971, p.265, apud DOSSE, 2017, cap. I). Ricoeur, diferentemente de Marcel, se engajará com a esquerda política da França, mas apesar da diferença ideológica encontra no mestre o aval para conectar o filosofar com a tomada de posição na esfera pública.

Um importante traço do existencialismo ricoeuriano está no problema da mediação imperfeita, a saber, o aspecto da *finitude humana*⁶. Na obra de Ricoeur, essa premissa se expressa no conceito do *cogito partido*. Segundo Dosse (2017, cap. I), “Marcel opõe ao *cogito* cartesiano uma apologia do sentir, e conduz o sujeito em direção ao ato de participação”. Na mesma direção, Ricoeur irá contestar de certo modo a formulação racionalista da consciência de si que Descartes formulara nas meditações (DESCARTES, 2000. p. 258ss). A consciência de si para Ricoeur não se realiza em um acesso imediato, mas segundo o imperativo hermenêutico daquilo que chamará de uma *via longa* de acesso ao ser. Essa via, segundo veremos em mais detalhes adiante, consiste em que o *si* do sujeito se reconheça na interação com os outros, com o mundo e com a cultura.

Ainda, é preciso lembrar que a influência de Marcel é muito importante para a fenomenologia do voluntário e do involuntário, sob o signo da corporeidade. O ser humano é uma existência encarnada; o que lhe proporciona uma característica curiosa: pois ao mesmo tempo em que sou o meu corpo, ou seja, encaro meu corpo como minha subjetividade, também percebo meu corpo como um objeto entre outros, como uma objetividade. Ricoeur problematizará esse estatuto bizarro da corporeidade na tematização do livre arbítrio.

O começo da década de 1930 mobiliza a *intelligentsia* francesa para todas as direções. A crise econômica de 1929 era compreendida como epifenômeno de uma crise civilizacional mais profunda, e à direita e à esquerda eclodiam posicionamentos os mais diversos por todo o

⁶A finitude no léxico filosófico assume um sentido mais amplo, para além do limite cronológico orgânico da vida humana. Ainda que ligado ao fator tempo, a finitude no sentido existencial está vinculada ao intrínseco desejo pelo saber (conhecer), em todos os campos da vida humana. A jornada filosófica da humanidade coincide com a aspiração metafísica pela compreensão total da realidade (que encontra sua maior expressão na filosofia

globo. Nesse contexto marcado pelo trauma da primeira guerra mundial Emmanuel Mounier (1905 – 1950) funda a revista *Esprit*, espaço de encontro para uma nova geração de filósofos e livres pensadores cristãos, sobretudo católicos. Esse movimento cativa o jovem protestante Ricoeur, que antes dos vinte anos já colabora com publicações sobre temas em voga na época.

Mounier inaugura o que se tornará a chamada corrente *personalista*. A rigor, o personalismo é um movimento autônomo ao que se chamou mais tarde de existencialismo, porém, seu caráter essencialmente humanista acaba por alocar essa corrente no grande conjunto das filosofias da existência. Segundo o existencialismo ateu de Sartre (1905 – 1980) “O homem é tão-somente, não apenas como ele se concebe, mas também como ele se quer; como ele se concebe após a existência, como ele se quer após esse impulso para a existência” (SARTRE, 1970, p. 4). O personalismo cristão de Mounier, por sua vez, concebe a pessoa como livre e sempre imprevisível:

(...) a qualidade da existência da pessoa não é circunscrita em uma definição a priori, ela deve ser uma conquista incessante diante dos dois escolhos que podem acarretar sua perda: o da fuga do mundo, em um exílio interior e o da coisificação no mundo (DOSSE, 2017, cap. I).

Isso se traduz em uma luta engajada contra três forças da época: o materialismo individualista da sociedade burguesa, que degenera a condição humana do *ser* para o *ter*; o materialismo coletivista do comunismo, que reduz tudo à economia e é alheio à pessoa humana singular; e o pseudo espiritualismo fascista, com um discurso demagógico que sufoca a liberdade individual sob um totalitarismo das massas e seus chefes. O personalismo é, portanto, uma filosofia comprometida com a ação, uma tentativa de projeto civilizatório focada na pessoa humana em recusa das alternativas despersonalizantes que ameaçavam a Europa por todos os lados.

A amizade e o companheirismo entre Mounier e Ricoeur afetam diretamente toda a obra posterior do segundo. Para o projeto personalista de Mounier a civilização deve se caracterizar por ser comunitária com base em cinco atitudes fundamentais: saída de si, compreender, tomar para si para assegurar seu destino, doar conforme a força viva da impulsão pessoal e ser fiel a si mesmo (DOSSE, 2017, cap. I). Grandes temas da filosofia de Ricoeur são tributários ao personalismo. A perspectiva da “vida boa com e para os outros nas instituições justas” (RICOEUR, 1991, p. 202) que Ricoeur desenvolve décadas mais tarde,

de Hegel). Uma postura finitudista, como a de Ricoeur, parte da premissa que, por motivações próprias da constituição humana a “realidade” nos pertencerá sempre de modo fragmentário, imperfeito, incompleto.

bem como muitas outras formulações capitais em sua obra ecoam a proposição de fundo que compartilhou com os camaradas da revista *Esprit*.

Ricoeur, porém, assumirá mais tarde o rompimento com o personalismo. O momento emblemático dessa ruptura na esfera pública se dá no aniversário de cinquenta anos da revista *Esprit* durante o colóquio promovido pela associação de amigos de Emmanuel Mounier onde apresenta sua comunicação “Morre o personalismo, retorna a pessoa” (RICOEUR, 1992, pp. 195-202). Nessa comunicação Ricoeur atesta o fracasso da corrente enquanto filosofia, por falta de rigor conceitual entre outras contradições ao se debater contra os acontecimentos do século, além de se manter inflexível na revisão de valores altamente hierarquizados (DOSSE, 2017, cap. I).

1.2. Filosofia e fé: tensão discursiva, convergência existencial e o mal vivido

A questão central pela qual a filosofia da existência deve ser assinalada na obra de Ricoeur está em como essas primeiras influências impactam a direção temática de sua trajetória. Esse assunto delicado diz respeito aos limites do secularismo em sua filosofia e o registro sob o qual aborda o tema do mal. Os pontos de intersecção entre filosofia e religiosidade são cruciais para compreender certos direcionamentos de sua argumentação.

Entre os primeiros escritos de Ricoeur estão estudos sobre Karl Jaspers (1883-1969), inclusive um estudo que escrevera sob a condição de prisioneiro de guerra em parceria com Mikel Dufrenne (1910-1995) publicado em 1947, e outro sobre Marcel e Jaspers lançado em 1948. Jaspers irá transmitir para Ricoeur aquilo que se pode chamar de *tensão* interna ao discurso. Esta tensão se manifestará de diversas maneiras, sobretudo no diálogo entre filosofia da existência e o cristianismo. Para Ricoeur, as duas coisas são distinguíveis entre si, mas se originam de uma mesma fonte indivisível de motivos existenciais.

A fé cristã não se situa, portanto, em uma relação de exterioridade ou de marginalidade, mas se encontra na base do pensamento existencial. Para Ricoeur, a filosofia de Marcel ilustra, aliás, a conexão entre a dimensão transcendental da fé cristã e a travessia da experiência concreta. Filosofia existencial e fé cristã se encontram em sua aspiração comum à universalidade do homem como vocação, como tarefa a realizar, e não como um dado definido. (DOSSE, 2017, cap. I).

Ricoeur pretende executar uma dialética que seja benéfica aos dois modos de abordar as questões significativas da existência. Por um lado, os filósofos são apaixonados pela liberdade, razão pela qual as igrejas queimaram muitos homens e mulheres estigmatizados

pela heresia, apenas porque ousaram ter suas próprias opiniões e serem independentes. Essa iniciativa livre, para Ricoeur, pode lançar luz sobre a teologia e liberá-la do dogmatismo. Em contrapartida, a teologia serve para denunciar a *hybris* da razão, impedindo-a de se isolar em seu sistema. Esse movimento dialógico é, para seu mestre Marcel, perfeitamente compreensível, uma vez que o filósofo bem como a consciência humana em geral está imerso em uma realidade histórica; assim, a civilização ocidental, marcada pelo advento do cristianismo, não escapará de suas irradiações, o que pode ser verificado no núcleo de sentido mais íntimo de nossas instituições seculares⁷. De acordo com Marcel, o filósofo não pode simplesmente abstrair dessa realidade ou considerar a doutrina cristã um corpo estranho ao mundo do pensamento.

Essa dualidade entre razão e fé faz com que a filosofia de Ricoeur atinja em certos estágios uma patente contradição, justamente por seu aspecto jasperiano de tensão interna. Isso marcará as publicações de Ricoeur com uma aporia que lhe é característica ao final de cada estudo. Trata-se de uma dialética entre posições irreduzíveis que assume o aspecto trágico na conotação mais fiel do termo, uma vez que são marcadas pelo signo do insuperável. A contradição, o paradoxo, a antinomia da razão são aspectos da dimensão existencial no texto de Ricoeur, tomados de Jaspers: é o que chama de lógica humilhada (DUFRENNE e RICOEUR, 1947, p. 385s). Isso suscita uma questão a qualquer leitor pretensamente racional: como então, levar a sério uma filosofia sob tal configuração?

A vida vivida⁸ é encarada muito seriamente por cada um de nós. Mas também é fato que a vida vivida é marcada pela contradição, o absurdo, o conflito, a tensão, e ainda assim, damos crédito ao vivido. Essa concepção jasperiana do paradoxo não visa a diluir a possibilidade do sentido, mas sim, unir os contrários da experiência existencial sob uma consciência de estar “a caminho”. O homem, segundo essa perspectiva, é um ente inacabado cujo ser “é compreendido sob o signo do despedaçamento” (DUFRENNE e RICOEUR, 1947, p. 381). Ricoeur irá incorporar totalmente a inclinação de Jaspers para a mediação dialética nas tensões insuperáveis. Uma dialética sempre em movimento, que evita a construção de um sistema filosófico acabado (Hegel) e uma concepção resoluta de verdade (a objetividade simplista). O fato é que essa instabilidade do pensamento é vertiginosa para o leitor desacostumado com tal exigência existencial, que em certa medida, reflete não apenas um

⁷As convenções morais do ocidente contemporâneo podem ser, segundo alguma interpretação, avaliadas como um aprimoramento da ética cristã acompanhada de um esvaziamento teológico.

⁸A vida do agente, do sujeito na perspectiva da primeira pessoa, do ser humano histórico, finito, situado, que experimenta toda a sorte de manifestação fenomênica: a consciência de si a que se refere toda questão existencial.

compromisso com o *mistério*⁹, mas também uma humildade virtuosa diante da finitude humana.

Uma vez apresentado o teor que o existencialismo assume no pensamento ricoeuriano, se torna possível compreender a maneira como é interpretado o mal sob essa perspectiva. O mal é absurdo por excelência, é escândalo, é injustificável (RICOEUR, 1968, p.17). Para Ricoeur, essa característica do mal torna qualquer tentativa de torná-lo inteligível e razoável natimorta: na medida em que a filosofia torna o mal inteligível, não se pode mais estar falando sobre o mal, mas sim sobre alguma outra coisa qualquer, pois encontrar inteligibilidade no acontecimento do mal é subverter a essência que lhe confere identidade. A ocorrência do mal sob a forma do genocídio, por exemplo, pode ser compreendida no registro da história como ciência humana, o historiador irá ajuntar documentos, relatos e provas materiais compondo uma narrativa inteligível e plausível onde serão descritos acontecimentos políticos, sociais e econômicos que teriam provavelmente desencadeado um eventual genocídio. Ora, o registro histórico não é o registro da existência, o mal sofrido carece da possibilidade de uma compreensão tal como a da história. Isso é assim, pois a patente inefabilidade do mal existencialmente considerado é circunscrita dentro do campo da inefabilidade própria à existência comum às várias correntes filosóficas que compõem a base do filosofar ricoeuriano, desde a fenomenologia husserliana, a fenomenologia da percepção, as filosofias da existência em geral e a própria hermenêutica que irá desenvolver mais tarde incorpora esse traço. Descrevendo a inefabilidade em Jaspers, Antónia Perdigão nos oferece uma passagem que, não por acaso, serve perfeitamente ao caso ricoeuriano:

Esta inefabilidade, característica originária da Existência, é da ordem da qualidade e não da quantidade. Traduz a presença do indizível no dizível, do invisível no visível. Em relação a este seu modo de ser, há apenas ascensão ou queda, consoante se aproxima de seu ser próprio ou regressa ao nada. Tanto a *ascensão* como a *queda* surgem pela mão do sujeito pessoal livre e são fruto da sua *escolha e decisão*. (PERDIGÃO, 2001, p. 544).

Desse modo, aqui o que está em jogo não é a inteligibilidade técnica e burocrática de como se operou a indústria da morte nazista, a inteligibilidade política sobre o que levou multidões de dissidentes à Sibéria, ou a inteligibilidade econômica que explica como a opressão da miséria material assola milhões de inocentes todos os dias. Filosoficamente, uma análise lógica da linguagem também não é capaz de captar o sentido em que o mal é

⁹O conceito de mistério na filosofia de Marcel é o reconhecimento prudente dos limites da razão diante da ameaça sempre presente do ímpeto reducionista a que tende a inteligência humana.

experimentado da perspectiva do *existente*, uma vez que a elucidação lógico-proposicional alcança seu limite até onde vai a fronteira da linguagem; o mal, porém, ultrapassa a linguagem, ou melhor, ultrapassa a lógica operativa da linguagem. O ponto é precisamente o *fenômeno do mal como aparece para a subjetividade encarnada do existente humano*: a pessoa. É o registro existencial, e nele o mal assume a forma de experiência limite, que transcende o campo do racional, vai, digamos, além dos limites da razão, frustrando a empreitada filosófica da compreensão¹⁰.

O problema do mal existencialmente referenciado enfrenta limites no polo racional do discurso ricoeuriano: mas como se dará essa tematização encarada do ponto de vista da fé?

Para Ricoeur, a fé cristã sofre de um posicionamento unilateralmente otimista, tornando cadiva a sua compreensão do fenômeno do mal. A busca pela perfeição de uma teodiceia incorre no eterno risco de culminar em negligenciar o trágico, o absurdo, o fracasso da existência. Chamar-se-á essa negligência de vitória sobre o “fantasma estético do mal” enquanto o mal mesmo permanece intacto¹¹. Ricoeur se esforçará para deslocar o eixo de sua mentalidade protestante calvinista centrada no pecado, para a esperança e capacidade do homem, mas sem dissolver o aspecto tenso e trágico da existência.

Para Dosse (2017, cap. I), a tensão entre teologia e filosofia se alivia no decorrer do amadurecimento da obra de Ricoeur, em meados da década de 1980 ele passa a identificar a religião como ultrapassada pela filosofia. Isso, porém, não significa que a filosofia é capaz de substituir ou abolir a religião, o diálogo continua. A relação entre os dois campos nesse período mais avançado será entendida segundo a filosofia descrevendo como a experiência cristã é pensável, porém sem atribuir a si o status de detentora ou mesmo candidata a um saber absoluto.

1.3. A recepção da fenomenologia de Husserl

Outra grande tradição filosófica irá influenciar sobremaneira a obra de Ricoeur. Trata-se da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938), que irá inspirar a primeira fase da obra ricoeuriana comprometida na descrição filosófica da ação humana. A fenomenologia jamais irá deixar de compor o conjunto metodológico do filósofo, apesar da guinada hermenêutica. A propósito, a hermenêutica é, na filosofia de Ricoeur, germinada sobre o solo fenomenológico.

¹⁰ Embora a vida cotidiana siga padrões de manifestação, Jaspers convida a fazer filosofia pela exceção, há para o pensador alemão uma função reveladora da condição humana nas situações limite, como por exemplo, a alteridade, o corpo, o sofrimento, a direção da vida rumo à morte. Ricoeur aceita esse convite e o desenvolve na experiência limite do mal em sua própria filosofia

Ele é um dos principais divulgadores de Husserl na França, uma vez que é responsável pela tradução das *Ideen I* do alemão para o francês sob o título *Idees directrices pour une phénoménologie*, e escreve uma introdução e notas para a mesma. Realiza este trabalho durante o cativeiro na segunda guerra mundial. Seu primeiro contato com Husserl, porém, fora anterior a grande conflagração. Marcel lhe apresentara uma tradução inglesa das *Ideen* quando este ainda era seu professor, despertando desde cedo o interesse de Ricoeur sobre a novidade fenomenológica.

A fenomenologia distingue-se da filosofia da existência pelo seu aspecto altamente conceitual, metódico, o inverso da paixão que incendeia a linguagem típica do discurso existencialista, de certo modo apegado à força emocional das palavras. Ricoeur, contudo, está filiado aos dois estilos mesmo que de modo descontinuado, típico de sua tensão interna entre posições antípodas e coexistentes. Se fenomenologia e existencialismo não se conciliam como método, ambas preservam um interesse em comum: o voltar-se para o concreto, “*regressar às coisas mesmas*” como diz o mote de Husserl.

O grande trunfo fenomenológico está na noção de intencionalidade. Tal conceito surge como alternativa entre duas posições problemáticas no campo de investigação filosófica da consciência. De um lado há a postura realista, que costuma ser explorada de dois modos: metafísica ou metodológica. De outro, está o idealismo, que centra toda a ocorrência de consciência na subjetividade. A fraqueza do realismo está em sua alarmante ingenuidade, de que as coisas são exatamente como aparecem independentemente do sujeito observador¹². O idealismo, por sua vez, está imerso no problema da representação, “herança maldita” da modernidade; se não acessamos as coisas do mundo, e sim suas representações, cairemos no limbo do solipsismo: um verdadeiro desafio à condição humana, aparentemente compartilhada em tantos aspectos essenciais.

A maneira como o método fenomenológico enfrenta o desafio clássico do conhecimento está na manobra da redução transcendental, onde se opera uma suspensão metodológica sobre a existência efetiva (onticamente comprometida) dos objetos presentes para a mente. Elaborar-se, a partir disso, uma descrição dos fenômenos, ou seja, das coisas que

¹¹ Tal é a má fé da teodiceia: ela não triunfa sobre o mal real, mas somente sobre seu fantasma estético. (RICOEUR, 1978, p. 262).

¹² Há um debate gigantesco sobre a posição realista e idealista em metafísica, epistemologia e filosofia da ciência. Nosso foco aqui não se destina a esse debate e por isso assumimos uma linha de exposição que torne nítida a postura da fenomenologia diante da problemática em questão sem nos determos em apresentar as posições preteridas. Não se trata, porém, de denegrir tais posições legítimas.

nos aparecem¹³. A postura fenomenológica, então, se distingue da postura natural diante do mundo, ela está interessada em descrever a essência da experimentação consciente, ou seja, aquilo que confere identidade a esta, explicando como se dá o próprio ocorrer da consciência.

Ao estudo das essências, Husserl chama *ciência eidética*¹⁴. A maneira como se intui as essências nessa abordagem é distinta da ciência natural na qual a essência é derivada do domínio dos fatos, comparando ocorrências e concluindo leis. A *eidética* purifica o fenômeno de tudo aquilo que não lhe seja essencial¹⁵; está preocupada com a estrutura intencional do fenômeno para a consciência. A noção de intencionalidade estipula uma relação dupla da consciência: todo objeto é objeto para uma subjetividade que o encara enquanto tal. Disso decorre que consciência é sempre consciência *de alguma coisa*, tanto quanto o objeto é sempre objeto *para uma consciência*. Intencionar algo significa que este algo se faz *presente para* uma consciência. Assim, sujeito e objeto são inseparáveis, *são em uma relação*. O voltar-se da consciência sobre um objeto entre outros é uma eleição, um apontar, em acordo com a origem etimológica do termo “intencionar”¹⁶. A atitude intencional está em todos os acontecimentos da vida mental, ao visualizar um objeto presente no recinto, ao imaginar alguma coisa, ao recordar uma memória, ao projetar uma antecipação ou ao constatar um fato.

Como vimos acima, a intencionalidade no linguajar fenomenológico é distinta do uso ordinário da palavra intenção que significa a pretensão de se fazer ou dizer algo. Husserl está envolvido com o grande campo da teoria do conhecimento, e não à teoria da ação humana (SOCOLOWSKI, 2010, p. 17). O campo da ação só aparece em sua obra como uma implicação dos desdobramentos de sua abordagem epistemológica. A originalidade da empreitada ricoeuriana está na mudança do campo de atuação da fenomenologia, que, para ele não se deterá sobre questões epistêmicas, mas justamente sobre a teoria da ação humana. Trata-se de uma fenomenologia estrutural, eidética, direcionada a desenvolver uma descrição do fenômeno do livre arbítrio no seio de uma consciência encarnada.

Ricoeur irá levantar críticas hermenêuticas contra aquilo que chama de “idealismo husserliano” na fenomenologia; não se trata, porém, de superar a fenomenologia através da

¹³ O númeno na filosofia de Kant é o real tal como existe em si mesmo de forma independente da perspectiva necessariamente subjetiva em que se dá todo o conhecimento humano; é a coisa em si (a rigor incognoscível). Sua contraparte perceptível ao sujeito cognoscente chamamos fenômeno, “aquilo que aparece”.

¹⁴ Cf. HUSSERL, 1986.

¹⁵ Por essencial devemos entender aquilo que no fenômeno se apresenta de modo necessariamente invariável, lhe conferindo identidade.

¹⁶ Na era medieval, em latim, ao dizer do mirar de um arqueiro se usava *intentionem*, de *intentus*, particípio passado de *intendere*: tender a, voltar-se para um determinado fim ou propósito. A filosofia da época já utilizava o termo para descrever a consciência. A recuperação do termo na contemporaneidade é realizada por Franz Brentano (1838-1917).

hermenêutica, mas de realizar hermenêutica sem esquecer-se de Husserl (RICOEUR, 1997, p. 25). Para Husserl o sujeito é transcendental semelhante ao modo kantiano, onde a consciência intencional verte de um ponto-fonte externo ao mundo. A compreensão ricoeuriana, por sua vez, está comprometida com a existência incorporada no mundo (PELLAUER, 2007, p. 25). Desse modo, apesar de adotar a suspensão promovida pela redução fenomenológica, Ricoeur compreende que há sim um sentido de realidade por detrás da descrição, a Transcendência não filosófica que ultrapassa o modelo sujeito-objeto, em conformidade com a noção de *mistério*¹⁷ da realidade de Gabriel Marcel.

2. QUANDO A LIBERDADE TENDE AO MAL

Nesta seção se abordará as ideias centrais da primeira etapa do conjunto de estudos a que Ricoeur chamará *Philosophie de la Volonté*: um projeto ambicioso cujas etapas finais nunca foram concretizadas. As duas etapas iniciais, porém, foram parcialmente concluídas, sendo a primeira delas o estudo publicado em 1950 sob o título *Le Volontaire et L'Involontaire*. A segunda etapa compõe-se de uma obra chamada *Finitude et Culpabilité*, dividida em dois tomos lançados em 1960, o primeiro é *L'Homme Faillible* e o segundo é *La Symbolique du Mal*, totalizando assim três livros publicados sob o projeto de sua filosofia da vontade. Um terceiro tomo era previsto para a segunda etapa dos estudos, totalmente voltado à uma antropologia de matizes filosóficos e empíricos, porém nunca fora produzido (GOUVÊA, 1995, p. 31). Uma terceira etapa tematizando a poética da vontade humana também existiu somente em planos.

Sob a forma de uma investigação antropológica abstrata, Ricoeur estará lidando com algumas questões de fundo que repousam sobre o problema moderno da relação entre sujeito e objeto. O modelo que fora desenvolvido por Descartes (1596-1650) está inserido no campo da epistemologia como forma de provar a possibilidade do conhecimento humano. Embora Descartes não tenha se detido mais profundamente sobre o aspecto metafísico da questão, há uma ontologia, ainda que seminal, operando no modelo. Trata-se da existência de dois tipos distintos de entes: sujeitos e objetos. Descartes deixará duas questões em aberto que chamam a atenção de Ricoeur: a primeira sobre a possibilidade de se conhecer a si mesmo, uma vez que o conhecimento é sempre conhecimento de um objeto por um sujeito. Haverá um

¹⁷ Segundo Marcel há dois tipos de situação que podemos encontrar no campo do pensamento: problemas e mistérios. Problemas são para ser resolvidos. Mistérios, por sua vez, devem ser respeitados e contemplados. A realidade em último grau, a Coisa-em-si, nessa perspectiva, é um mistério. Para uma melhor exposição da distinção marceliana conferir Urbano Zilles 1995, p. 48ss.

conhecer subjetivo? Como é possível? O outro problema legado pelo modelo é como conhecemos outras subjetividades.

Kierkegaard, de uma perspectiva mais existencial do que epistemológica, irá levantar mais uma questão suscitada pelo esquema cartesiano. No modelo, a possibilidade do conhecimento depende de uma subjetividade qualquer, possível, geral, não de uma subjetividade situada. O não estabelecimento daquilo que me torna eu mesmo e o outro eu mesmo, torna vago o modo como eu existo. Ricoeur irá deslocar o eixo do eu centrado no conhecedor abstrato para o eu agente, identificado e responsável pelas próprias ações (PELLAUER, 2007, p. 21). Para Ricoeur as problemáticas cartesianas se devem à incompletude do cogito, o que ele chama de *cogito partido*, onde a corporeidade é negligenciada. O desvio para o campo da ação se dará justamente porque a dependência do corpo para agir levanta a possibilidade de, a um só tempo, descrever a estrutura eidética da vontade humana encarnada e compreender como é possível a liberdade diante destas circunstâncias.

Para formular sua crítica existencial ao modelo cartesiano, Ricoeur incorpora elementos de *Ser e Tempo* de Heidegger (1889-1976). A mais valiosa contribuição do filósofo alemão é a interpretação do Dasein, ou *existente* humano. Para Heidegger, o mundo não é uma coleção de objetos disponíveis para uma subjetividade situada fora dele, como parece ser no modelo cartesiano ou mesmo neokantiano (PELLAUER, 2007, p. 21s). O existente humano está imerso, lançado no mundo, mas por outro lado não é simplesmente objeto entre outros, é, sobretudo, formador de mundo (HEIDEGGER, 2011, p. 248ss).

A relevância dessa etapa diante do exposto até o momento é que a condição humana como descrita pela fenomenologia da filosofia da vontade de Ricoeur irá se mostrar sujeita à possibilidade do mal, de modo que a experiência da ação fica diretamente ligada ao caminho percorrido entre a possibilidade e a concretude do mal. A dinâmica entre voluntário e involuntário, a existência encarnada, bem como a descontinuidade do ser humano consigo revelarão o aspecto falível do homem, característica que abre uma “brecha” para a ocorrência do mal no mundo.

2.1. A fenomenologia do agir

Em *Le Volontaire et L’Involontaire*, Ricoeur realiza uma abordagem fenomenológica de estilo próprio, marcada por um semblante existencial. Trata da vontade humana sob três

momentos¹⁸: a *decisão*, a *ação* exigida pela decisão e o *consentimento* às condições necessariamente adversas da realidade (GOUVÊA, 1995, p. 39). A decisão é sempre baseada em uma idealização do mundo, culminando em um projeto para este, é uma pretensão de transformação da realidade. Agir exige aceitar o mundo como ele é; os seres humanos agem com/através de seus corpos¹⁹, que, *lato sensu*, são objetos em meio a outros objetos; ciente dessa condição, o agir então opera o esforço e a capacidade de transformação do estado de coisas dentro das regras que regem a realidade posta diante do agente. O consentimento, por sua vez, consiste em encarar e aceitar o caráter necessário da realidade circundante, a barreira do mundo como ele é e que o impede de ser alterado, frustrando as pretensões elaboradas no momento da decisão. Trata-se não de uma explicação da vontade, e sim de uma *descrição* da mesma do ponto de vista da consciência. Segundo Pellauer (2007, p.34) a fenomenologia da ação nos mostra “*por que* temos que fazer escolhas, não *como* fazê-las”.

O argumento gira em torno da questão da vontade encarada como *intenção*, no sentido usual da palavra como intenção do agente, e do esbarrar-se desta com as determinações involuntárias de si mesmo e do mundo exterior. Está, portanto, lidando com a problemática do livre arbítrio.

A determinação involuntária que cerceia a ação do existente encarnado está dada pelo que Ricoeur chama de *arqueologia do sujeito* e possui uma natureza diversificada, a qual pode ser identificada com o caráter da pessoa, o inconsciente freudiano e a própria condição biológica. Assume, desta forma, que fontes estranhas a muitas correntes fenomenológicas como a psicologia behaviorista ou a genética possam levantar dados relevantes à filosofia da determinação involuntária, mesmo que demarcada em um campo de estudos fenomenológicos (GOUVÊA, 1995, p. 41). Ele, de sua parte, assume a tarefa de investigar o esquematismo das funções centrais do voluntário e do involuntário, precedendo esforços empíricos que não

¹⁸ Esse movimento tripartido não é separado por intervalos temporais, mas sim conceituais. A descrição fenomenológica, no entanto, exige um recorte atemporal, a despeito da ação se dar no tempo.

¹⁹ É impossível não associar a filosofia da vontade de Ricoeur à fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty (1908-1961), de fato, estão muito próximos metodologicamente e seus resultados tendem a complementar-se. Ricoeur se inspira muito no colega fenomenólogo em assuntos como a psicologia, a comunicação, a corporeidade, etc. Seus pontos de divergência estão principalmente em que Merleau-Ponty está centrado na percepção e na imanência e Ricoeur, por sua vez, na ação e na transcendência. Para mais informações sobre essa relação Cf. Dosse: 2017; Portocarrero: 2015; Grondin 2015; e, sobretudo Ricoeur: 1995 p. 61ss. “começar pelo problema da vontade foi uma escolha ditada pela intenção de dar, na ordem prática, uma contrapartida à Fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, que eu admirava sem reservas, isto é, sem as reservas que este devia exprimir mais tarde em *O visível e o invisível*. Senti que deveria fazer na prática o que Merleau-Ponty fizera na teoria, ou seja, de um lado uma análise eidética das estruturas do projeto, da moção voluntária e do consentimento ao involuntário absoluto, se outro uma análise dialética das relações entre atividade e passividade. Ao mesmo tempo em que queria dar uma espécie de complemento à Fenomenologia da percepção, esperava arbitrar em mim mesmo o confronto entre Husserl e Gabriel Marcel.” (RICOEUR, 2011, p.16)

podem fazer mais do que olhar o homem a partir de seu exterior. Ricoeur está ciente do paradoxo do humano que existe enquanto corpo físico e exige ser compreendido tanto como sujeito quanto como objeto.

Os problemas das explicações perspectivadas do exterior, como as da psicologia empírica ou da neurociência²⁰ estão no fato de que elas acabarão por conceber a vontade, bem como a própria consciência, como epifenômeno do domínio do involuntário, do cérebro, por exemplo. Além de alocarem os atos provenientes da consciência do agente na mesma condição que os demais eventos naturais, incorrendo em uma confusão categorial que elimina a característica distintiva do *eu*. Tal característica é a intencionalidade e a referência a um eu que vive nesse vivido (RICOEUR, 1967, p.8ss). Para Ricoeur, trata-se do oposto. O sentido do involuntário só é dado mediante sua relação com o voluntário. Por si mesmo o involuntário carece de inteligibilidade, ele só é concebido na medida em que a vontade o enfrenta, ultrapassa e consente. O voluntário irá determinar os aspectos do involuntário enquanto tateia os limites que este último lhe impõe. Ricoeur está comprometido com o ganho filosófico do cogito cartesiano e seu desdobramento fenomenológico.

Porém as resistências e necessidades que o involuntário corpóreo impõe à vontade não podem se assemelhar com a relação entre o condutor e uma máquina. O corpo naturalmente necessita de se manter, e se relacionar com a natureza circundante, mas a subjetividade que participa do corpo humano impede que se o coloque em meio aos demais objetos da mesma maneira (RICOEUR, 1967, p. 83s). Como nota Descartes na sexta meditação:

(...) eu não apenas estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, estou a ele vinculado muito estreitamente e de tal maneira confundido e misturado que formo com ele um único todo. (DESCARTES, 2000, p. 323).

Ricoeur toma essa ideia da relação da subjetividade com a corporeidade das *Meditações* e a explora no sentido de reclamar algo como um *cogito* integral²¹, onde o corpo objeto é também corpo vivido e é constitutivo do *eu* que se percebe. Não somente do *eu* como também do *outro*, pois através do corpo do outro eu estabeleço as relações intersubjetivas, uma vez que toda ação perceptível através do corpo alheio remete à subjetividade orientada por intenções mais ou menos claras. Essa percepção do outro é

²⁰ A neurociência hodierna sobrevive a um possível anacronismo se colocada em diálogo com a obra de Ricoeur nos anos 1950. Posteriormente à *Philosophie de la Volonté* Ricoeur debatera sobre o tema com o neurocientista francês Jean-Pierre Changeux em *O que nos faz pensar*, (Cf. PELLAUER, 2007, p. 23)

²¹ Distinto do cogito partido da tradição reflexiva de Descartes, Kant e do próprio Husserl, onde o “eu” é corpo somente de maneira secundária.

chamada *intropatia*, onde o conhecimento de si próprio serve como modelo para a compreensão do outro²².

O corpo fenomenologicamente revelado como próprio é central para a ordem do voluntário, já que grande parte de nossas ações (a maioria delas talvez?) são motivadas pelo nosso corpo, tais como a escolha entre os alimentos, a procura por um abrigo, o agasalhar-se do frio, procurar um médico, refrescar-se em um lago, etc. Ao mesmo tempo, o meu corpo também me impõe limites que lhe são próprios, como a incapacidade de aguentar a pressão submarina ou de ficar acordado quanto tempo eu quiser. Esta necessidade involuntária que se manifesta no voluntário sob a forma da *motivação* pode ser ativa quando se refere à “falta de”, ou à “impulsão para algo”, e passiva quando manifestada sob a forma de dor ou prazer. A motivação não pode, entretanto, ser confundida com a noção de causa. Segundo Ricoeur (1966, p.67) o motivo “determina a vontade somente enquanto a vontade determina a si mesma”. Assim, enquanto que a causa pode ser identificada anteriormente ao seu efeito, o motivo é necessariamente compreendido através do projetar da decisão. Se as causas e motivações preservam semelhanças, a diferença está em que os motivos *inclinam sem obrigar* (PELLAUER, 2007, p. 30, grifo nosso), e em que a motivação está mais atrelada ao sentido do que à causação natural.

A identificação com o próprio corpo em Husserl se dá através das sensações sinestésicas. Em conformidade com esta descrição, Ricoeur utiliza o termo *afetividade*, para a experiência de identificação do sujeito com o próprio corpo. É através de sensações intransferíveis que sabemos de nossas necessidades físicas, se dirá desta intransferibilidade que é opaca, uma vez que a sensação só é presente ao seu portador e a representação exterior da sensação será sempre incompleta. A necessidade constitui o homem ontologicamente: sempre lhe faltará alguma coisa, pois sua manutenção física é contínua. Dessa maneira, o voluntário pode se posicionar contra as moções involuntárias, a exemplo do ascetismo que controla os impulsos corporais em busca de alimento e sexo, porém, embora o voluntário possa decidir por não se alimentar, o involuntário se lhe impõe, pois não há nada que se possa fazer para não sentir a fome (RICOEUR, 1967, p.88).

Em conformidade com a dualidade voluntário/involuntário a ideia de *começo* na estrutura eidética da vontade humana possui dois sentidos. O primeiro está de acordo com a

²² Ricoeur irá retomar o tema da alteridade em *O Si-mesmo Como um Outro* de 1990, desta vez, jogando com a noção de sujeito exaltado representado por Descartes e a noção de sujeito humilhado cujo representante é Nietzsche. Nesta obra de sua maturidade ele já não utiliza o pronome pessoal “eu”, mas “si-mesmo”, como um pronome reflexivo intermediário que capta melhor a situação do homem entre os precipícios do sujeito solipsista e o indivíduo totalmente determinado.

noção de liberdade kantiana²³, onde eu inicio uma nova cadeia causal no mundo através do ato livre. O outro sentido, porém, é contingente, e está em que eu começo a vida através do nascimento (RICOEUR, 1967, p. 407). Se, por um lado, há o aspecto involuntário da corporeidade que dita os limites físicos, o *involuntário absoluto*, também há o aspecto das determinações culturais hereditárias, uma vez que nascemos em meio a uma comunidade humana já estabelecida, com seus códigos linguísticos, sociais e morais fixados. A esse segundo aspecto Ricoeur chamará de *involuntário relativo* (RICOEUR, 1967, p. 343s). Diferentemente das limitações físicas, os limites relativos aos valores lançam o ser humano a um drama que lhe é próprio, qual seja, o de assumir a própria existência como tarefa. Isso implica situações de escolha em que vamos assumir ou negar valores de nossa comunidade.

O começo propiciado pela ação está calcado nos valores do agente. Isso quer dizer que para Ricoeur o tema da ação é ético. Nesse sentido, o poder de iniciar cadeias causais no mundo revelado pela descrição eidética do agir leva a filosofia da vontade de Ricoeur a uma *antropologia do ser humano capaz*²⁴. Mesmo que de modo implícito “pratico meus atos na medida em que *aceito* razões para eles” (RICOEUR, 1966, p. 78), essa característica da capacidade lançará o ser humano constantemente ao drama existencial de uma vida marcada pela decisão. Os valores têm origem múltipla para Ricoeur, e a fonte primitiva de onde emanam nossos valores mais básicos está nas já mencionadas motivações incitadas pelas necessidades do corpo vivido²⁵. Dor e prazer enquanto sensações elementares da corporeidade não são uma o oposto da outra, são heterogêneas e independentes entre si. Essa configuração ajuda a compreender porque na multiplicidade dos indivíduos, às vezes alguns consideram sensações dolorosas como “boas”, pois uma vez que fazem parte de uma projeção da vontade, satisfazem o primado da liberdade humana; o valor incide sobre a dor e o prazer e não o contrário. Por exemplo, uma pescaria pode envolver uma série de sensações não prazerosas como o assédio dos mosquitos, o calor úmido e abafado da mata, ou os espinhos que perfuram a pele, porém, essa atividade pode envolver um ritual que compõe uma projeção existencial

²³ Ricoeur é consciente da antinomia liberdade/causalidade em Kant. Para ele, porém, se trata de mais um caso de limitação do modelo sujeito/objeto. Kant utiliza duas linguagens diferentes que não podem ser unificadas: a da experiência vivida em primeira pessoa e a da causalidade na natureza. A alternativa ricoeuriana, como estamos vendo, é mudar o discurso em termos de uma *reciprocidade* entre voluntário e involuntário.

²⁴ Cf. “O destinatário da religião: o homem capaz” (RICOEUR, 2016, p.309ss).

²⁵ As necessidades nos conectam com nossa experiência corporificada. Elas não devem ser compreendidas como inseridas no problema moderno da representação, isoladas no interior de um cogito transcendental. A necessidade de alimento, por exemplo, compele o homem para fora de si, para outra coisa que não é ele mesmo, para um mundo exterior. Eu não sou o alimento, ele é outra “coisa”, e eu o experimento como faltante, a fome faz a consciência intencionar a comida sob o aspecto da ausência, e motiva a ação sob a forma da impulsão para algo exterior, a corporeidade lança o sujeito para fora de si mesmo, para longe do perigo moderno do solipsismo.

ou narrativa de vida que faz operar os sentidos da identidade pessoal e do mundo circundante do sujeito em questão, o que lhe confere os valores pelo qual avalia, julga e decide. “Aquilo que é difícil e, portanto, nem sempre agradável, pode ter um valor positivo pela maneira como se relaciona a uma ação de livre escolha” (PELLAUER, 2007, p.33). Desse modo, se dor e prazer estão ligados à determinação dos valores, não são elas que fixam o status de valor sobre si mesmas.

A valoração em si opera como que de modo binário, onde todo julgamento sobre as motivações se enquadra em um dos dois modelos de proposição: “isto é bom”; “isto é mau”. Surge então o momento em que a *imaginação* cumpre um papel importante na estrutura do desejo: em sua relação com o movimento volitivo há uma projeção onde operam sentenças do tipo “*x* é desejável porque *x* será bom”. Segundo Maria Azevedo e Castro (2002, p. 18) “Ricoeur afirma que toda a elaboração do estudo sobre a vontade assenta num pré-juízo apoiado num exemplo imaginário”. Há um caminho percorrido da *hesitação* até a *decisão*; Ricoeur chama esse processo de *história da tomada de decisão*. Escolher é elencar hipóteses antes de se decidir por uma. A imaginação é onde se forma pela primeira vez o novo, a consciência capaz de decidir é ao mesmo tempo capaz de projetar; sendo assim a descrição fenomenológica da vontade estabelece que o correlato noemático²⁶ da decisão seja o *projeto*.

O *agir* visado enquanto intencionalidade fenomenológica (enquanto noesis) possui seu correlato objetivo próprio, seu noema, a que Ricoeur chama *pragma*. A ação entendida como uma interação com o mundo possui um caráter ambíguo, pois ao mesmo tempo em que é um *fazer* é também um *acontecimento*, subvertendo mais uma vez o modelo cartesiano que coloca o pensamento no domínio do sujeito e o movimento no domínio do objeto. Isso faz com que “todo controle voluntário do corpo reapossa-se de seu uso involuntário” (RICOEUR, 1966, p.227). O corpo é nosso órgão para ação, e o utilizamos através de habilidades que estão sob o domínio do involuntário de modo que “a vontade só move com a condição de ser movida” (RICOEUR, 1966, p. 276). Desse modo, Ricoeur descreve três tipos de habilidades as quais nos são espontâneas: as *habilidades pré-formadas*, as *emoções* e os *hábitos*. Estas habilidades nos são natas, porém cabe ao indivíduo situado educar e cultivar essas potências.

As habilidades pré-formadas regulam a capacidade motora do corpo, como a capacidade de andar ereto sobre as duas pernas. Trata-se de algo anterior, mas não pode ser

²⁶ Na terminologia fenomenológica *noema* e *noesis* se referem ao “objeto” visado e a intencionalidade que o visa respectivamente. Serve para demarcar o discurso transcendental, uma vez que a descrição fenomenológica é distinta de uma descrição cunhada a partir da atitude natural.

tratado como um instinto²⁷ por não ser compulsório. As emoções operam um tipo de julgamento implícito sobre valores, através do que Ricoeur chama de atitudes emocionais básicas como alegria, medo, admiração, pesar, etc. O aspecto emocional corrobora uma vez mais a ideia de cogito integral, pois “temos que substituir a ideia de uma espontaneidade da consciência [...] pela ideia de uma ‘paixão’ da alma a partir do fato do corpo” (RICOEUR, 1966, p.275). Os hábitos por sua vez são adquiridos por nós e erigidos tanto sobre a base das habilidades pré-formadas quanto no nível do pensamento, uma vez que dizem respeito a nossa gestualidade, mas também a pensamentos recorrentes. Os hábitos dão forma a inúmeros de nossos atos, e embora não sejam desejados no momento mesmo em que ocorrem, somos capazes de modificá-los e esculpi-los de acordo com nossa vontade de modo a colaborarem para a execução de uma decisão na forma de uma atitude continuada. O agir requer *esforço* na medida em que tanto o mundo exterior quanto nossas próprias limitações intelectuais e corporais impõem resistência à execução de nossos projetos. O sucesso na execução do ato volitivo geralmente proporciona o regozijo por termos ultrapassados a nós mesmos e alcançado o mundo satisfazendo o desejo projetado.

Entretanto, não podemos realizar tudo o que queremos e nisso reside o momento do consentimento. Segundo Peña (2013, p. 48) “o consentimento implica, pois, um *ato* da vontade, porém paradoxalmente, é um compromisso radicalmente caracterizado pela passividade”. Para Ricoeur devemos aquiescer à arqueologia do sujeito se referindo aos já mencionados fatores do caráter individual, do inconsciente e do corpo biológico. A maneira como interferem na liberdade não é necessariamente uma anulação desta, mas sim uma maneira não eleita, imposta a nós pela formação orgânica e psíquica, que afetará nosso modo de se portar e os limites que podemos atingir. O caráter nos impõe um estilo próprio, uma maneira de ser, pensar e interagir; mas esse estilo é uma condição dada, não eleita. O corpo biológico é fatalmente lançado ao mundo das contingências e são muito claros a cada um os limites que experimenta com o próprio corpo. A mais obscura das imposições, portanto, reside em nosso inconsciente, como diz Peña:

(...) tanto sobre o caráter quanto sobre a vida de algum modo podemos ter consciência e adotar estratégias oportunas. Mas o inconsciente, no sentido próprio do termo, se encontra de maneira muito mais radical fora de nossas decisões e é rebelde por definição à luz direta da consciência. (PEÑA, 2013, p. 50).

²⁷Alguns casos de crianças criadas por cães ou lobos podem ter algo a nos dizer sobre isso. Esses indivíduos saudáveis em sua motricidade andam em quatro apoios ao invés de adotarem o bipedismo. Esse fenômeno lança questões de alta relevância sobre o debate entre biologia e cultura na constituição do humano. Ricoeur certamente pode colaborar na elaboração desse problema antropológico.

O que podemos inferir é que há inúmeras implicações possíveis para a descrição fenomenológica do agir, porém, para a finalidade que buscamos, uma conclusão nos importa mais no interior do argumento: esta é a de que nossa liberdade não é absoluta, mas sim *humana*. Com isso, quer-se dizer que nossa liberdade não é *criativa* tal como a liberdade divina²⁸. Em sua interação com o involuntário nossa liberdade é encarnada e motivada, de modo que não postula a si mesma, como diz Pellauer (2007, p.42) “não é Transcendência: desejar não é criar”. Ademais, nosso desejo é crivado de motivações involuntárias e nossa imaginação pode alçar voos audazes e perigosos ao idealizar e projetar um mundo em conformidade com nossa vontade.

2.2. A falibilidade humana

Na segunda etapa de sua Filosofia da Vontade Ricoeur inicia uma transição da fenomenologia existencial para uma análise empírica²⁹ sobre a condição humana. Em *L'Homme Faillible*, o primeiro livro desta etapa o que está em jogo é a questão da falibilidade humana, do potencial para o erro, que será analisado sob inspiração da filosofia transcendental de Immanuel Kant (1724-1804). É importante notar que essa questão ficara de fora da descrição operada em *Le Volontaire et L'Involontaire*, colocada entre parênteses justamente porque:

A falta, dissemos, não é uma característica da ontologia fundamental que se supõe homogeneamente aos outros fatores que a descrição pura descobre: motivos, poderes, condições e limites; continua sendo um corpo estranho na eidética do homem. (RICOEUR, 1968, p. 10).

Se em *Volontaire et L'Involontaire* Ricoeur elabora uma descrição eidética da vontade, se trata de uma descrição da *vontade pura*, neutra, em *L'Homme Faillible* trata-se da compreensão de uma *vontade empírica*. O homem concreto, mundano, está sujeito à vontade potencialmente má, não que o mal lhe constitua ontologicamente, mas ele assedia sua

²⁸ Qual o sentido de evocar a noção teológica da transcendência da vontade divina? “Esses conceitos não tem outra função aqui senão a de ajudar-nos a compreender [...] a condição de uma vontade que é recíproca com um involuntário” (RICOEUR, 1966 p.486).

²⁹ As investigações de *L'Homme Faillible* são mais precisamente um tipo de antropologia filosófica. O grande projeto da filosofia da vontade pretendia incorporar coletas de dados empíricos da antropologia sociológica, psicologia, estudo das religiões comparadas, entre outros campos do saber. A parte mais próxima de uma empiria propriamente dita está na criteriologia dos símbolos executada em *La Symbolique du Mal*, onde se examina aquilo que podemos chamar de uma “mítica concreta” através dos símbolos religiosos da confissão.

liberdade³⁰. A liberdade é o que torna o homem eticamente imputável, isso lhe gera a consciência *culpada*, pois sabe das consequências de seus atos e de seu caráter faltante.

Mas o que é a falta? Se não compreendermos o sentido de *falibilidade* todo o argumento exposto sobre a simbólica do mal ficará fragilizado, e mesmo, talvez, sem sentido. A primeira característica que se deve assumir é a de que Ricoeur está incontornavelmente falando desde uma *perspectiva cristã*, e sem a consciência desse fato, muitos movimentos da estratégia argumentativa se tornam estranhos ao leitor desavisado. Tendo isso em mente, é preciso entender que os termos tais como “falta”, “erro”, “queda” e “falha” são intercambiáveis entre si, pois no contexto da descrição ricoeuriana acabam por assumir o mesmo sentido de um “defeito” ou potencialidade para que o mal enquanto atitude destrutiva e errônea³¹ se torne uma realidade através do homem.

A falha na constituição do ser humano está naquilo que Ricoeur chama de *desproporção* interna entre os aspectos *finito* e *infinito* da condição humana, que ocorre em três domínios de fragilidade: *teórico*, *prático* e *afetivo*. A essa característica existencial da fragilidade pode-se chamar de *patética da miséria*³², e a desproporção está em que o homem não coincide totalmente consigo mesmo. Nós somos indivíduos situados, particulares, porém, somos capazes de transcender (ultrapassar) nosso ponto de vista pessoal. Segundo Pellauer (2007, p.45) “Em termos cartesianos, é uma tensão entre finito e infinito tal como expressa pela particularidade de nossa percepção e a aparente universalidade do que rotulamos de conhecimento”. No entanto, Ricoeur discorda da concepção cartesiana do homem como um tipo de modalidade ontológica entre o nada e o Ser (Deus). Para ele, o problema está em outro lugar, não por ser um “termo médio” em uma hierarquia ontológica, mas especificamente no aspecto do ser humano enquanto mediador entre si mesmo, o mundo e os outros. Nas palavras de Ricoeur:

O homem não é intermediário porque ele está entre o anjo e o animal; de si para si mesmo, é que ele é intermediário; É intermediário porque é misto e é misto porque opera mediações. Sua característica ontológica de ser intermediário é precisamente porque seu ato de existência é o próprio ato de mediação entre todas as modalidades e todos os níveis de realidade fora de si e em si. (RICOEUR, 1968, p.23)

³⁰ O homem “É um ser que quer e que não quer, que umas vezes não sabe o que quer e outras quer mas, simultaneamente, sabe que não deve assim querer” (AZEVEDO E CASTRO, 2002, p. 71).

³¹ É notável a presença da mentalidade calvinista em Ricoeur; para o autor a culpa é um dos principais resultados práticos do mal enquanto erro.

³² O patético em questão deve remontar ao *pathós* grego, especialmente o que se refere a algo que afeta, atinge, influencia e toca o homem. A miséria por sua vez, deve ser encarada como empobrecimento, ruína espiritual. O homem sente no âmago de seu ser um profundo sentimento de miserabilidade. Acreditamos que a língua inglesa capta bem o sentido de miserabilidade em seu sentido anímico em expressões como “*feeling miserable*” ou “*feeling poor*”, inglês e francês são idiomas com largo histórico de intercâmbio. A miserabilidade em língua portuguesa também possui esse sentido, mas seu uso mais frequente é de conotação material.

Compreender essa desproporção e como ela se torna a potência maligna na ação humana exige remontar a Kant, como diz Maria Azevedo e Castro (2002, p. 80) a imaginação enquanto “mediadora entre as formas puras do entendimento e os dados amorfos da sensibilidade, capaz de formar a síntese conceptual, em virtude do esquematismo transcendental, torna-se a pedra angular da reflexão teórica sobre a falibilidade”. É, pois, justamente na mediação entre si mesmo enquanto sujeito finito, limitado, situado e o seu poder de transcender a si rumo ao conhecimento que reclama a pretensão de ser universal, infinito (o conhecimento subsiste, o homem perece), que reside a desproporção interna do homem³³. O problema motriz do estudo se torna, então, como é que o homem se encontra exposto ao erro³⁴. Para esta tarefa Ricoeur assume um programa de investigação dividindo *L’Homme Faillible* em três estágios, cada qual correspondente à um domínio da constituição humana que possui um ponto de fragilidade em razão de uma desproporção interna: a saber, estágio *teórico*, estágio *prático* e estágio *afetivo* da análise. A primeira etapa consiste claramente em retomar uma análise “pura” em sentido transcendental kantiano, avaliando como operam as noções de *perspectiva*, *sentido* e *síntese*. A etapa prática mantém o mesmo estilo kantiano, mas muda seu objeto para as noções de *caráter*, *felicidade* e *respeito*. Por fim, a etapa afetiva se foca na zona de fragilidade que Ricoeur considera a principal; no domínio afetivo mostra como a *imaginação* (síntese do conhecer) e o *respeito* (síntese do agir) são desproporcionais entre si, mas são mediatizados pelo *sentimento*.

Relembrando Kant, temos na imaginação a capacidade fundamental para a formação de representações no espírito. Entendimento e sensibilidade se unem para formar o conhecimento através de um constructo sintético da imaginação, pois, como declara a sentença emblemática de Kant “pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 2001, B75). O homem é intermediário entre si e o mundo, pois é aberto à percepção sensorial das coisas ao mesmo tempo em que ele determina o sentido destas; a imaginação recolhe da multiplicidade sensorial indeterminada uma imagem, operando deste modo a síntese. Eis o sentido da dualidade finito (sensibilidade) e infinito (entendimento) existente na estrutura do espírito humano. Para Ricoeur, o sentido da finitude está precisamente em que a abertura sensorial para o mundo é mediante a corporeidade, isso é,

³³ Segundo Pellauer (2007, p.45), para além desse tipo de transcendência da finitude caracterizada por alcançar coisas no mundo fora de si, Ricoeur pretendia testar a possibilidade de outro tipo de Transcendência, que respondesse a possibilidade do erro, isto estaria incluso em algum de seus livros que jamais foram produzidos para esse conjunto de estudos sobre a Filosofia da Vontade sob o nome de uma “poética da vontade”.

³⁴ Se levarmos em consideração a problemática epistemológica da modernidade, o homem como mediador entre si mesmo e o mundo, através de suas representações se encontra fatalmente condenado a errar (em termos do conhecimento, por exemplo, a enganar-se), é a grande obsessão de Descartes.

nossa recepção de dados externos a nós é sempre *perspectivada*, ou seja, na medida em que sou aberto ao mundo através dessa “fenda” que me permite enxergar, também estou sujeito a sua forma, de modo que minha capacidade de ver também restringe³⁵ o modo como vejo.

Se a marca da finitude é a perspectiva, como, especificamente, se dá o polo infinito do humano no registro teórico? Para responder a esta pergunta Ricoeur alinha o esquematismo kantiano às elucubrações heideggerianas sobre o significado de *coisa*. A linguagem assume um papel importante na capacidade de objetificar ao ser a responsável pelo *dizer* daquilo que *aparece*. Tudo o que se manifesta à receptividade humana e que pode ser expresso mediante palavras é uma coisa. O poder de transcender, de ultrapassar a si mesmo está no poder de dizer, de pensar através das palavras: *conceitualizar*. A percepção é sempre acompanhada pelo dizer que dá o sentido, mas isso não é um processo interno na consciência, mas sim, algo que acontece diante da consciência. Cito Maria Azevedo e Castro:

Pensar é dominar a presença das “coisas” num discurso que discrimina pela denominação e que interliga num fraseado articulado [...]. A Linguagem projeta o homem na própria infinitude do *verbo* que, afinal, o que diz é a finitude do próprio homem (AZEVEDO E CASTRO, 2002, p.85).

O que acontece é um movimento dialético em que ao dizer sobre alguma coisa a partir do ponto de vista de minha perspectiva, eu estou reconhecendo esta perspectiva *enquanto* perspectiva, ora, esse reconhecimento da minha limitação sobre a coisa confessa compulsoriamente que eu sei que há algo *além* da minha perspectiva, o poder de articular este pensamento linguisticamente me faz transcender, ultrapassar minha finitude, pois o significado da coisa vai além de qualquer perspectiva sobre ela, ela está disponível para qualquer articulação perpetrada por outro ser racional³⁶.

Em termos conclusivos, podemos reconhecer que, se por um lado, a capacidade perceptiva do homem é a fronteira da sua finitude sensível, por outro lado, a expressão significante e comunicativa da língua, da linguagem e da própria fala é a sua abertura ao infinito, mediatizada pela dimensão imaginante. (AZEVEDO E CASTRO, 2002, p.86)

³⁵ Segundo a descrição angariada mediante a fenomenologia do agir, o involuntário absoluto me limita física, emocional e afetivamente (nesse caso, em especial, a limitação dos sentidos sobre as propriedades organolépticas), bem como o involuntário relativo me limita sob uma paleta de valores, códigos e pré-conceitos. Nossa vontade é finita porque ela se dá conforme a motivação das percepções e projeções de nosso corpo finito.

³⁶ As figuras rupestres na gruta de Lascaux suscita-nos o poder místico da linguagem. Embora nos seja impossível saber exatamente a intenção por detrás daquelas representações pictóricas, podemos extrair uma sabedoria ancestral do poder simbólico e linguístico: a capacidade de representação do homem sobre as demais criaturas o lança a um novo patamar, na medida em que representa a fera, ele a domina sob algum aspecto, ele se torna capaz de lhe atribuir sentido. É capaz de perpetuar este sentido pela posteridade com outros seres aptos a decodificarem os seus sinais, que remetem a algo que lhe ultrapassa, mas que captura mediante o significado.

A desproporção do homem, sob o aspecto teórico, deve ser compreendida porque à maneira do criticismo kantiano delimita as condições de possibilidade desta desproporção na medida em que a consciência faz face aos objetos. Porém, Ricoeur precisa atingir o campo *prático* e *afetivo* da desproporção para que se torne compreensível como se constitui a falibilidade no homem como um todo. O campo teórico é focado nos objetos, e centrado na perspectiva do cognoscente. O campo prático é voltado para as pessoas, o universo social, e o viés em questão é o do sujeito detentor de vontade. Ricoeur irá utilizar o mesmo molde do esquema transcendental *objeto-perspectiva-sentido-síntese*, mas substituirá pelos termos *pessoa-caráter-felicidade-respeito* respectivamente. Assim, analogamente, se no campo teórico do conhecimento falamos de uma *perspectiva* do conhecedor, no campo prático da vontade se falará em um *caráter* do agente³⁷; O que era compreendido como sendo *sentido* agora será pensado sob o termo *felicidade*. Por fim, se no campo teórico o *objeto* é fruto de uma *síntese*, no campo prático a constituição da *pessoa* é projetada sob a noção de *respeito*.

O tipo de receptividade sensorial que alimenta a imaginação no ato cognitivo é, no ato volitivo, uma receptividade do desejo consubstanciado a um projeto. Ora, o projeto é o correlato noético da decisão enquanto estrutura eidética da vontade, mas o projeto é sempre mediado pela corporeidade e o desejo, ou seja: teoricamente dados sensoriais são trabalhados pela imaginação que lhes confere forma resultando em um objeto; praticamente, os desejos é que são trabalhados pela imaginação (sob a forma do projetar) resultando em uma decisão. A diferença entre ambas as receptividades está em que na intencionalidade afetiva do desejar não há cisão entre o sujeito e o objeto, pois ela “reúne, num mesmo vivido, o que o sujeito deseja e o impulso orientado para o objeto desejado” (AZEVEDO E CASTRO, 2002, p.91). Não se trata de um puro remeter-se a si mesmo. Porém, ao mesmo tempo em que impele o sujeito de ação para o exterior, o desejo gera a consciência de que há algo faltando: é a experiência de incompletude. O que importa notar é que no campo *prático* o polo da finitude está na noção de *caráter*³⁸ como representante dos elementos involuntários elencados pela descrição fenomenológica da vontade.

³⁷ A definição kantiana de caráter na *Metafísica dos costumes* (2007, p. 21s) é tomada aqui como inspiração na acepção de “talentos do espírito” concernentes ao temperamento do indivíduo como a coragem, decisão, constância, capacidade de julgar, etc.

³⁸ Em *O Si-mesmo como um Outro* Ricoeur irá realizar uma interpretação da tragédia *Antígona* de Sófocles (497-406 a.C.). Um dos elementos centrais da interpretação está justamente na limitação das perspectivas entre os personagens Creonte e Antígona, se ousarmos traduzir nos termos da antropologia do homem falível, trata-se de uma querela conflagrada pela finitude do caráter das personagens.

O polo de infinitude no campo prático reside na noção de *felicidade*, que deve ser compreendida como a realização completa do projeto existencial do homem. Trata-se de uma leitura de Aristóteles (384-322 a.C.) uma vez que a felicidade corresponde ao Bem maior a que tende toda a vontade humana. A ideia kantiana de felicidade como totalidade de sentido do âmbito prático se soma a ideia de finalidade aristotélica de modo que:

Eu não formaria a ideia de felicidade se não formasse a de um destino, uma tarefa do homem, que vimos regulamentada pela exigência da totalidade; porque o homem exige a totalidade do significado, seu desejo é direcionado à felicidade, como uma totalidade de significado e satisfação (Ricoeur, 1968, p. 88).

Devemos compreender a felicidade como polo infinito porque sua busca nos lança em uma jornada sem fim em direção a sua realização completa: a busca por sentido é a força motriz que dá sentido à vida, sob a forma de aspiração enquanto sentimento propulsor que faz o homem se mover entre o que tem e o que quer ser³⁹. Segundo Maria Azevedo e Castro “A tensão entre a finitude do caráter e a infinitude da felicidade descobre o respeito como a mediação prática da qual resulta a constituição da pessoa” (2002, p.96). De inspiração kantiana, a noção de respeito que Ricoeur utiliza é um conceito sintetizador porque une a sensibilidade sob a forma do desejo de ser e à razão prática sob a forma da lei moral que me remete para além de mim mesmo, no universo social. Isso ocorre porque a síntese do nosso caráter com a felicidade a que visamos produz a projeção de um *eu* que é sujeito de dignidade. A fragilidade da desproporção está em que na vida prática, nem sempre há o reconhecimento do *eu* do outro. Ora, a felicidade é um projeto pessoal do existente, mas só é possível dentro da acepção aristotélica do bem comum, dessa forma o não reconhecimento do outro em uma relação de respeito é uma das brechas de entrada do mal no mundo mediante uma falha na articulação do polo finito do caráter individual no seu esforço para existir e o polo infinito da felicidade como projeção existencial.

Porém, além de conhecer e agir o homem também *sente*. Para navegar na zona de fragilidade correspondente ao campo afetivo se faz necessária a compreensão do que Ricoeur chama de “desejo em si”, que na literatura filosófica pode encontrar-se sob as expressões “desejo intelectual” e mesmo “aspiração”. Enquanto que o desejo simples é um dado

³⁹ O psiquiatra Austríaco Viktor Frankl descreve sua experiência como prisioneiro em um campo de extermínio do regime nazista no livro *Em busca de sentido*. Trata-se de uma experiência limite de escravidão e ameaça iminente de tortura e morte violenta; Viktor extrai de sua vivência algumas conclusões sobre a psicologia humana. Ele repara que “A maioria se preocupava com a questão: ‘será que vamos sobreviver ao campo de concentração? Pois caso contrário esse sofrimento não tem sentido” (FRANKL, 1984, p.42), a tese de Frankl está no papel central que o sentido ocupa na vida psicológica, e como esse se torna a força principal para a resiliência em viver de modo geral.

receptivo proveniente da abertura ao mundo mediante a corporeidade, a aspiração é “infinita porque abertura ilimitada da razão à sabedoria” (AZEVEDO E CASTRO, 2002, p. 99), quer dizer, o sentimento é responsável por revelar a razão sob a forma da aspiração como sendo o propósito ou destino do homem, o Sumo Bem⁴⁰. Se a razão é o primado da liberdade humana, o sentimento é que faz nos apropriarmos enquanto pessoa, existente, vivente, de nossa própria razão, ele a personaliza.

Dos três domínios de fragilidade o sentimento na qualidade de termo sintetizador do domínio afetivo será proeminentemente o mais frágil. A desproporção do sentimento está em encerrar em si um tipo de ambiguidade que Ricoeur identifica na noção de Platão (428-348 a.C.) *Thymos*, cuja elaboração no *Banquete* o descreve como mediador entre o desejo corpóreo (*Bios*) e a afetividade espiritual (*Logos*) cuja síntese seria o Amor (*Eros*). Citando Maria Azevedo e Castro:

O *Thymos* é a ambiguidade que o coração encerra. É o sentimento de procura que se move na dialética entre o sensível e a razão na busca inquieta da sua própria segurança que não encontra, e que por isso continuará “eroticamente sentindo”, isto é, querendo alcançar uma completude de que originariamente é falho. O amor é filho de *Poros* e *Pénia*, do expediente e da indigência, da plenitude, da beleza e do bem, e, simultaneamente da falta, da pobreza e da fealdade (AZEVEDO E CASTRO, 2002, p. 100s).

O sentimento estabelece a união do homem com sua totalidade com o ser, nos termos de uma ontologia heideggeriana. É a síntese entre a imaginação produtora de conhecimento e o respeito mediador da vida prática. A razão reflexiva nos moldes de Kant e Descartes assumem o primado metodológico da fratura da totalidade em partes menores na busca por compreensão, porém, fora do escrutínio da consciência o homem é uno e abriga em sua constituição a tensão insolúvel entre elementos que habitam o seu esforço para existir. A fragilidade do domínio afetivo está na já mencionada *patética da miséria*: as paixões na perspectiva ricoeuriana assumem um aspecto especial, pois se encontram fora do esquema do voluntário e do involuntário, mais precisamente assumindo o caráter de fenômeno do voluntário alienado de si⁴¹, o que aloca essas experiências em um lugar ontologicamente especial, Ricoeur chamará mesmo de uma “deficiência ontológica”:

⁴⁰ Tanto Aristóteles quanto Kant se valem da noção de sumo Bem como finalidade da vida humana, o termo opera como um “conceito guarda-chuva” que engloba e subsume a totalidade dos bens humanos, assume, porém, conotações distintas entre esses autores no tocante a concretização da felicidade.

⁴¹ Uma decisão é um pensamento do que está para ser feito, bem como o julgamento de fazê-lo ao nível de um ato pessoal. “Daí a importância existencial ser considerável: sou eu que projeto e faço algo ao projetar ou fazer algo”(RICOEUR apud PELLAUER, 2007, p.29). Esta questão da alienação de si pode dialogar com a problemática de Hanna Arendt sobre a confluência entre a capacidade destrutiva e a burocratização da vida pública nas suas reflexões sobre o julgamento de Adolf Eichmann. Cf. ARENDT: 1999.

A descrição triunfa na distinção mais que no somatório. Mesmo em primeira pessoa o desejo é outro que a decisão, o movimento outro que a ideia, a necessidade outra coisa que a vontade que a consente. O Cogito é interiormente partido (RICOEUR, 1967, p. 17).

É por meio da ação humana que o mal se concretiza no mundo de modo que a experiência do mal é parte da dialética entre as paixões e as leis na realidade cotidiana do homem ordinário. A conotação afetiva de nossos projetos pode nos lançar na ilusão da preocupação de si em detrimento do outro, de forma que o desejo corpóreo finito cega o agente e o ilude mediante a elaboração de uma máxima má a qual subverte a lei moral calcada no respeito. Isso retrata necessariamente a questão central de toda a *Filosofia da Vontade*. O aspecto voluntário e involuntário do homem somado à fragilidade de sua desproporção interna obriga a pergunta sobre se nossa liberdade é serva. Para Ricoeur, o acontecimento da falta é estranho e não constitui aquilo que é fundamental à estrutura do homem. A origem da falta está uma vez mais na escravatura das paixões sobre a vontade humana.

CAPÍTULO II

CONVERSÃO HERMENÊUTICA

Adentramos o segundo capítulo desta dissertação demarcando a transição metodológica operada a partir do terceiro livro da *Filosofia da Vontade* de Ricoeur: *La Symbolique du Mal*, a saber, a transição para o campo da hermenêutica. O propósito desta fase de nossa exposição é mostrar como a hermenêutica fenomenológica se instaura no corpus teórico do autor enquanto uma exigência do seu embate com a questão do mal: “É assim que o trajeto se inicia em 1950 com uma descrição pura, posteriormente uma descrição empírica, uma mítica concreta, uma linguagem da confissão, uma simbólica e, *a fortiori*, uma hermenêutica” (HELENO, 2001, p.99). Na verdade, trataremos aqui de uma justificação *retroativa* da hermenêutica fenomenológica de Ricoeur, pois quando dá seus primeiros passos para além do escopo fenomenológico em 1960, Ricoeur não desenvolve de maneira exaustiva a sua teoria hermenêutica tanto quanto a põe em prática. Isso significa que os textos e a teoria hermenêutica, explorados nesse capítulo, consistem, a rigor, em uma explicação *ulterior* aos “eventos” do pensamento ricoeuriano ocorridos na sua primeira abordagem à simbólica do mal. Essa bibliografia que presta contas de seu método é do final da década de 1960 e meados de 1970. Acreditamos que, com essas considerações gerais da hermenêutica de Ricoeur, iremos tornar a abordagem à simbólica do mal, contida no terceiro capítulo, mais proveitosa no sentido de que sua lógica e seu propósito global estarão expostos de antemão. Além disso, queremos situar o autor dentro da tradição, dando uma amostra de sua gigantesca contribuição, bem como indicar alguns desdobramentos aos quais a hermenêutica simbólica remeteu os passos de Ricoeur no desenrolar de sua filosofia.

Nas seções que se seguem, buscaremos compreender a razão hermenêutica que justifica a escolha do símbolo como matéria prima para a reflexão filosófica. Importa notar que entre uma hermenêutica dos símbolos e a reflexão filosófica há não só uma continuidade, mas também uma demarcação, dando-nos o entendimento de que há certas nuances as quais precisam ser esclarecidas na relação entre símbolo, hermenêutica e filosofia no seio da obra ricoeuriana. A criteriologia do símbolo é uma etapa não filosófica, operando no campo amplo da compreensão filosófica do ser humano, de modo que resguarda diferentes níveis de motivação para sua adesão. Por hora, deixaremos marcada a necessidade do recurso simbólico na medida em que esse é fonte de expressão do acontecimento do mal, espécie de rastro deixado pela confissão humana diante da experiência existencialmente situada. A abordagem

hermenêutica sobre estes vestígios culturais possui uma série de características que pretendemos expor neste capítulo, tais como a fusão fenomenológica do método, o duplo pressuposto do pertencimento/distanciamento, a mediação linguística do mundo, as expressões de múltiplo sentido e a suspeita metodológica sobre as pretensões da consciência na forma de um *Cogito*; características que merecem atenção por constituírem o cerne do *método* e do *problema* da *hermenêutica fenomenológica* em Ricoeur.

Para que nos situemos no debate, porém, exigem-se algumas considerações prévias sobre a hermenêutica em termos de definição conceitual, bem como pontuações históricas, as quais consideramos relevantes nesta tradição.

Hermenêutica é, para todos os efeitos, *interpretação*⁴², porém a existência das duas expressões indica uma diversidade de aplicação mediante contextos distintos para além da sinonímia. Há certamente uma recorrência da interpretação no cotidiano da vida humana, de modo que podemos reconhecê-la como uma habilidade da inteligência sem a qual não seríamos capazes de imaginar nossas vidas. Interpretamos sinalizações de trânsito, mudanças climáticas, sintomas físicos e, eventualmente, receitas médicas para tratar os mesmos. Para todas estas atividades, pode-se usar o termo “interpretação” de maneira correta. Por outro lado, seria algo excêntrico dizer que se faz uma hermenêutica das placas de trânsito *enquanto* se dirige.

Hermenêutica significa interpretação, mas os dois termos não são usualmente intercambiáveis. Isso ocorre em razão de que à hermenêutica é historicamente legado o sentido de interpretação especializada, mais ou menos metodologicamente conduzida por pessoas preparadas: é a *ars interpretandi*. O termo latino “*ars*” significa *arte*, e possui uma carga semântica que ultrapassa o sentido contemporâneo e usual da arte como atividade plástica ou performática associada quase exclusivamente à produção estética. Arte, em sua conotação mais clássica é o labor do artesão, e o artesão contemporâneo preserva os predicados do artesão antigo: sua tarefa requer método, técnica, experiência, sensibilidade e dom. As exigências da prática da interpretação, enquanto arte, indicam o motivo de o contexto de aplicação do termo “hermenêutica” se dar no interior das academias, igrejas e tribunais: é a interpretação elevada ao caráter de disciplina, ainda de modo auxiliar por ser uma metodologia entre outras aplicada à um objeto ou matéria principal. Não é gratuito que a hermenêutica de Ricoeur se faça ouvir nos três meios citados, com importantes contribuições

⁴²Para discussões preliminares acerca do sentido de hermenêutica enquanto interpretação cf. GRONDIN: 1999; PALMER: 2006; SCHMIDT: 2012; STEIN: 1996.

à filosofia, história, estudo das linguagens, teoria da justiça e teologia, entre outros campos do saber.

A origem etimológica do termo “hermenêutica” é tema de controvérsia⁴³. Diversas explicações dividem a opinião dos especialistas no assunto, embora a mais popular e intuitiva delas faça uma associação ao deus grego *Hermes*, que cumpria naquela mitologia o papel de estafeta dos deuses, traduzindo para os mortais o sentido dos sinais e mensagens enviados por aqueles. *Hermes* é o interprete por excelência, mas o próprio termo “interpretação” requer elucidacões que são interessantes para a compreensão da hermenêutica. Por exemplo, diz-se do ator que interpreta um papel, no sentido de que incorpora ou *representa* uma personagem e suas intenções. Um músico interpreta uma composiçãõ no sentido de que faz uma leitura ou decodificaçãõ e expressa *de certa maneira* a música contida em uma partitura. O historiador interpreta um acontecimento histórico de modo a fornecer uma explicaçãõ para o ocorrido, visando a uma melhor *compreensãõ* dos fatos passados. O tradutor realiza uma interpretaçãõ quando faz escolhas para melhor transmitir o *sentido* original de um texto, uma vez que as palavras nem sempre possuem correlatos diretos entre os idiomas⁴⁴. Com qual sentido de interpretar deve-se compreender a hermenêutica? De todas as possibilidades disponíveis a interpretaçãõ enquanto hermenêutica é mais intimamente ligada ao sentido *exegético* do termo. O ambiente mais recorrente da prática hermenêutica, nos últimos milênios, enquanto exegese é o religioso-teológico, desde o princípio da cristandade com os intelectuais da Patrística, passando pela Reforma e até os dias atuais realizam-se esforços para interpretar o sentido da Palavra de Deus contida nos livros que compõem a Bíblia Sagrada. Por se tratar de uma obra monumental escrita através dos tempos e por muitas mãos⁴⁵, reclamando no contexto religioso o status de ser criada por meio de inspiraçãõ divina, a Bíblia oferece dificuldades de compreensãõ notáveis.

Outra vinculaçãõ etimológica do termo “hermenêutica” pode ser mais esclarecedora, está associada à noçãõ de compreensãõ em razãõ do termo grego ἐρμηνεύειν (*hermēneúein*) cujos dois sentidos básicos são *expressar* e *interpretar*. Segundo Grondin (1999 p.52), o

⁴³ Cf. GRONDIN: 1999.

⁴⁴ Ricoeur, inclusive, possui uma tese interessante em *Sobre a traduçãõ*, na qual desloca o eixo da questãõ linguística de *traduzibilidade versus intraduzibilidade* para *fidelidade versus traiçãõ* do sentido no texto em língua estrangeira. Cf. Ricoeur: 2012.

⁴⁵ A Bíblia contém diversos gêneros literários em seus livros como a narrativa, a genealogia, a tragédia, o romance, a epopeia, os hinos e cânticos, as epístolas, os textos jurídicos, sapienciais entre outros. Faz parte de seu universo uma poderosa carga simbólica e metafórica que não raramente culmina em obscuridade de sentidos. A tradiçãõ católica romana reconhece 73 livros, sendo 46 do Antigo Testamento e 27 do Novo. A Bíblia dos protestantes contém 66 livros: 39 do Antigo e 27 do Novo Testamento. Por muitos séculos o organon aristotélico e a Bíblia foram a totalidade do saber erudito na Europa ocidental.

historiador da filosofia clássica Jean Pépin identifica um movimento exterior para o expressar, e um movimento interior para o interpretar do hermeneúein. Enquanto o expressar visa uma “tradução” das ideias do emitente para os receptores (tornar compreensível), o interpretar visa uma “tradução” da mensagem emitida para a inteligência do receptor (compreender). A importância dessa observação é de que o movimento interior/exterior e exterior/interior evidencia a função mediadora da linguagem. É, pois, a dimensão metodológica da hermenêutica que visa a oferecer justamente uma ferramenta de mediação. A hermenêutica teórica, por sua vez, tratará de evidenciar o fenômeno da mediação linguagem-mundo, e, talvez, essa seja uma das maiores contribuições da hermenêutica amadurecida para uma teoria geral da linguagem.

Porém, apesar de a hermenêutica exegética enquanto esforço de esclarecimento do significado de expressões linguísticas estar na origem histórica do problema hermenêutico ela não representa por si mesma o cerne da hermenêutica enquanto *disciplina filosófica* contemporânea, que transcende o papel metodológico auxiliar e assume o propósito mais amplo de uma teoria da interpretação enquanto processo semântico elementar da condição humana. O sentido filosófico do problema hermenêutico é para Ricoeur estreado por Friedrich Schleiermacher (1768-1834) e Wilhelm Dilthey (1833-1911) sob o contexto da filologia clássica e das ciências históricas (RICOEUR, 1978, p.8) em que há a preocupação epistemológica em se validar as *Geisteswissenschaften*⁴⁶ em comparação com as ciências da natureza e em conformidade com o espírito positivista da época. O esforço em elaborar leis para a interpretação da expressão humana fixada nos textos legados pela história como os protocolos de contextualização geográfica, étnica, social, etc. visavam a compreensão da vida psíquica, legando um dos maiores problemas da hermenêutica, qual seja, o paradoxo que constitui a capacidade de um ser historicamente situado compreender historicamente a história (RICOEUR, 1978, p.9).

Desse modo, o caminho percorrido pela hermenêutica se inicia na incipiente prática interpretativa considerada particularmente com os gregos antigos, perpassa pela modernidade (quando adquire pela primeira vez o nome “hermenêutica”⁴⁷) e chega até os dias atuais não mais sob o status de uma *prática hermenêutica restrita* mas como uma *teoria hermenêutica* com pretensões *universais*, porque calcada no problema da significação do vivido pelo

⁴⁶As “ciências do espírito”, que no contexto contemporâneo pode ser traduzida (não sem risco de imprecisão e anacronismo) como as hoje chamadas “humanidades”.

⁴⁷ Para Grondin (1999, p. 47, 91ss) a prática especializada da interpretação só recebe o nome “hermenêutica” no século XVII sob a pena de Danhauer, Chladenius e Meier.

espírito capaz de encadear tais significados em uma totalidade coerente, comum a todo o gênero humano. É sob a égide desta última acepção que a hermenêutica filosófica atinge a contemporaneidade no século XX através de autores como Heidegger, Gadamer e o próprio Ricoeur, entre muitos outros que podem ser direta ou indiretamente associados ao método e ao problema hermenêutico.

1. O ENXERTO HERMENÊUTICO SOBRE A FENOMENOLOGIA

Em um texto de 1974, intitulado *Phénoménologie et herméneutique*, Ricoeur realiza um balanço das mudanças de método implicadas na evolução de seu pensamento desde a sua fenomenologia eidética dos anos 1950, passando pela acolhida hermenêutica do seu ensaio sobre Freud em 1965 até *O conflito das interpretações* de 1969⁴⁸. Inclusive, este último fornece ao leitor duas vias de fundação da hermenêutica sobre a fenomenologia, encontradas no ensaio *Existência e hermenêutica* (as quais abordaremos mais detidamente na sequência). A motivação do estudo e a razão pela qual o consideramos relevante estão no fato de que ele realça duas grandes contribuições originais da filosofia ricoeuriana: a revitalização da fenomenologia, através da crítica hermenêutica do idealismo husserliano, e a incorporação do problema hermenêutico no campo fenomenológico. Desse modo, Ricoeur propõe, então, duas teses: a primeira é a de que a hermenêutica não invalidou a fenomenologia como um todo, mas somente a sua interpretação *idealista*, característica do primeiro Husserl; a segunda consiste em que fenomenologia e hermenêutica possuem uma dependência mútua⁴⁹:

Por uma parte, a hermenêutica se constrói sobre a base da fenomenologia e, deste modo, conserva aquilo que, porém, se distancia: *a fenomenologia segue sendo o pressuposto insuperável da hermenêutica*. Por outro lado, a fenomenologia não pode constituir-se a si mesma sem um *pressuposto hermenêutico*. Esta oposição hermenêutica da fenomenologia ocupa o mesmo lugar que a *Auslegung* no por em marcha de seu projeto filosófico. (RICOEUR, 1997, p. 25s, grifos do autor).

⁴⁸ A verdade é que Ricoeur fizera muitos desses “balanços” periódicos sobre o desenvolvimento de sua obra, sempre retomando antigas formulações, acrescentando elementos e, não raro, assumindo equívocos e ingenuidades; essa era a cadência de sua produção intelectual. Isso tudo torna complexa a tarefa de fazer uma exposição de suas teses com a minúcia de seu próprio conflito interno, de modo que nos contentaremos em tentar expor aquilo que é característico e duradouro em sua filosofia, mas sempre correndo o risco de passarmos despercebidos por uma atualização de tese oculta no oceano de sua produção bibliográfica.

⁴⁹ Nos deteremos em abordar as pressuposições fenomenológicas da hermenêutica, para as pressuposições hermenêuticas da fenomenologia Cf. Ricoeur, 1997, p.41ss.

Ricoeur crê que a hermenêutica precisa supor, em suas bases, pelo menos três aspectos fenomenológicos⁵⁰: a) a pergunta sobre os *entes* é uma pergunta sobre o seu *sentido*; b) a importância do *distanciamento* como espaço para a tematização dos sentidos; e c) a primazia da experiência *antepredicativa* diante da linguagem.

A história das ideias coloca o nascimento da hermenêutica pelo menos vinte e quatro séculos antes do surgimento da fenomenologia, o que suscita a pergunta: como pode a fenomenologia ser o pressuposto de uma disciplina tão mais antiga? Ricoeur, no *Conflito das Interpretações*, reconhece: “O problema da hermenêutica constituiu-se muito antes da fenomenologia de Husserl. É por isso que falo de enxerto. Talvez, devesse falar mesmo de um *enxerto tardio*” (RICOEUR, 1978, p.7, grifo nosso). Assim, a resposta é dupla e interligada: primeiro, a ordem cronológica não necessariamente coincide com a ordem de fundamentação; segundo, necessitamos ter em mente que como vimos, a hermenêutica proveniente da antiguidade até o século XIX é uma disciplina metodológica com fortes implicações filosóficas, a exemplo da exegese bíblica, jurídica e a filologia clássica. Mas, é no século XX que a hermenêutica se torna de maneira clara e inegável uma *filosofia da interpretação* voltada para a condição linguística de toda experiência (RICOEUR, 1997, p.37). Tal filosofia requer uma teoria ampla do sentido, pois, se toda experiência possui uma condição linguística subjacente, a experiência de modo geral não é, por princípio, inefável; de modo que a expressão da experiência desenvolvida na linguagem faz parte do tornar a experiência ela mesma, conferir-lhe sentido⁵¹. A esse respeito, Hector Sallinas afirma:

A mediação dos signos “afirma a condição originariamente linguística (*langagière*) de toda experiência humana”, que dizer, a impossibilidade de compreender a experiência própria ou alheia senão em sua configuração linguística. A mediação dos símbolos, definidos como “expressões de duplo sentido”, produtos de uma cultura para entender o cosmos e seu lugar nele; remetem ao “acervo simbólico comum à humanidade” e se explicitam na ordem maior dos relatos que conduzem a terceira mediação. A mediação pelos textos, cuja inscrição os separa dos signos e símbolos, pois se estão limitados pela escritura, se separam do diálogo face a face e a circunstância compartilhada dos falantes para liberar seu sentido destas determinações e abrir a novas interpretações (SALLINAS, 2006, p.141)

Desse modo, o mais central dos pressupostos fenomenológicos da hermenêutica é que “toda pergunta sobre um ‘ente’ qualquer é uma pergunta sobre o *sentido* deste ‘ente’”

⁵⁰ Em verdade, no artigo de referência *Fenomenologia e Hermenêutica* Ricoeur reconhece quatro aspectos, mas acreditamos que o quarto pode ser subsumido no interior do terceiro sem afetar o sentido global do argumento.

⁵¹ Essa tese aparentemente colide com a tese da inteligibilidade do mal. Iremos conferir no desenrolar de nossa exposição como a questão do sentido é operada no símbolo quando este é expressão da condição humana diante do mal. Veremos que o símbolo é o único artifício capaz de operar o sentido dessa experiência limite.

(RICOEUR, 1997, p.36, grifo nosso), ou seja, consiste em reconhecer que a pergunta sobre o sentido é uma pergunta fenomenológica. Por transferência, a pergunta pelo sentido do ser em *Ser e Tempo* de Heidegger também seria uma pergunta fenomenológica, o que em princípio, é verdadeiro. Mas, a pergunta pelo sentido se transforma em uma pergunta hermenêutica na medida em que a resposta não está disponível, quando o sentido é encoberto já não se trata de matéria para a fenomenologia, mas para a hermenêutica.

Para Ricoeur, o idealismo fenomenológico consiste em um grande problema, fazendo-lhe duras críticas (como veremos detidamente na seção seguinte). Se a fundamentação fenomenológica da hermenêutica precisa extirpar suas características idealistas, isso cobra ao argumento ricoeuriano uma explicação de como a assunção da *primazia do sentido* não se torna uma recaída inevitável ao idealismo⁵². Ricoeur alega que a formulação do conceito de intencionalidade não se compromete com o idealismo de Husserl: “Pelo contrário, a tese da intencionalidade estabelece explicitamente que se todo sentido é para uma consciência, nenhuma consciência é consciência de si antes de ser consciência *de algo para o qual* ultrapassa a si mesma” (RICOEUR, 1997, p.37, grifos do autor). Quer dizer, o princípio da intencionalidade atesta justamente um anti-idealismo, na medida em que aloca a consciência *fora de si*, presente *para o sentido*, ao invés de o sentido ser para ela ou ela ser para si mesma:

Deste modo, se conquista o direito de falar do “sentido” da percepção, do “sentido” da imaginação, da vontade, etc. Esta subordinação da noção lógica de significado à noção universal de sentido, guiada pelo conceito de intencionalidade, não implica de modo algum que uma subjetividade transcendental tenha o domínio soberano deste sentido ao qual se dirige. Pelo contrário, a fenomenologia podia encaminhar-se na direção oposta, quer dizer, tomar partido pela tese da preeminência do sentido sobre a consciência de si. (RICOEUR, 1997, p.38).

O segundo pressuposto fenomenológico nas bases da hermenêutica é o movimento intencional da consciência para esse sentido que se presentifica a ela, pois essa é a ideia operante por detrás da importante manobra hermenêutica do *distanciamento*⁵³. Mas o que é o distanciamento hermenêutico? O conceito só pode ser compreendido mediante o conceito do *pertencimento*. Para Ricoeur, a expressão equivalente a de “pertencimento” em Heidegger é

⁵² “O corte que se dá entre a atitude fenomenológica e a atitude naturalista – ou, como dissemos, a eleição do sentido – parece de fato identificar-se sem mais com a eleição da consciência “na” qual aparece o sentido. Não se acede a dimensão do sentido “suspendendo” toda *Seinsglaube*? Não se pressupõe a *epoché* do ser-em-si quando optamos pelo sentido? Não é idealista toda filosofia do sentido?” (RICOEUR, 1997, p. 37).

⁵³ A segunda seção do primeiro capítulo da obra *Hermenêutica e Ideologias* sob o título “A função hermenêutica do distanciamento” é completamente voltada para este tópico. Cf. Ricoeur, 2008, p.51ss. Sobre este livro, vale lembrar que em outras edições em língua portuguesa fora publicado sob o título *Do texto à ação*, o que pode causar eventuais confusões.

“ser-no-mundo”, segundo o autor francês capta melhor o sentido visado, mas a escolha pelo termo gadameriano “pertencimento” se justificaria na medida em que capta mais facilmente o conflito com a relação sujeito objeto e interage melhor com o termo “distanciamento”. No excerto abaixo, podemos captar a raiz exegética do *pertencer*, como configuração indissociável da interpretação e do conflito entre interpretações:

Se a exegese suscitou um problema hermenêutico, quer dizer, um problema de interpretação, é porque toda leitura de texto, por mais ligada que ele esteja ao *quid*, ao “aquilo em vista de que” ele foi escrito, sempre é feita no interior de uma comunidade, de uma tradição ou de uma corrente de pensamento vivo, que desenvolvem pressupostos e exigências; assim, a leitura dos mitos gregos, na escola estoica, baseada numa física e numa ética filosóficas, implica uma hermenêutica bastante diferente da interpretação rabínica da Torá na Halacha ou na Haggada⁵⁴; por sua vez, a interpretação do Antigo Testamento, à luz do evento crístico, pela geração apostólica, fornece uma leitura totalmente distinta dos acontecimentos, das instituições, dos personagens da Bíblia, da leitura dos rabinos (RICOEUR, 1978, p. 7).

Podemos perceber na passagem acima uma ocorrência regional do conceito de pertencimento. Na filosofia de Heidegger, o pertencimento recebe uma radicalização tal que assume o status de primado ontológico do supracitado ser-no-mundo, vinculando todas as cadeias remissionais na articulação do sentido. Ora, como veremos mais adiante, Ricoeur não está em desacordo com Heidegger em grande parte de suas formulações ontológicas sobre o compreender e o interpretar na incontornável condição do *pertencer*, mas a abordagem hermenêutica ricoeuriana irá partir em busca dessa jornada ontológica trilhando os caminhos da linguagem de modo distinto ao do heideggeriano. Devemos nos perguntar então: qual a natureza desse distanciamento? O distanciamento enquanto “crítica” irá nos remeter invariavelmente a Jürgen Habermas (1929) e sua teoria da ação comunicativa, Ricoeur considera o movimento crítico de Habermas como um exemplo de profilaxia hermenêutica aos males latentes da comunicação no meio social e político sob a forma da ideologia. Tomemos, portanto, a comunicação como solo de pertencimento: quando fala em distanciar-se, Ricoeur salienta que não se trata do distanciamento alienante (grande preocupação de Gadamer)⁵⁵: não há como sair “para fora” do mundo comunicativo e desde esse “não lugar”⁵⁶

⁵⁴Halacha e Haggada são dois componentes primários do Talmud, a coleção das leis judaicas. Enquanto que a Halacha consiste numa série de descrição de códigos morais, jurídicos e comportamentais bem como modelos exemplares para a vida virtuosa no sentido judaico a Haggada consiste na interpretação, ideias e significados por detrás dos princípios estabelecidos na Halacha.

⁵⁵Segundo Lawrence Schmidt para Ricoeur “A distância não é alienante, como Gadamer pensava, e sim, produtiva. Ele rejeita a oposição de Gadamer entre verdade e método, e afirma que há uma relação dialética entre compreensão e explicação na hermenêutica” (SCHMIDT, 2006, p.218)

⁵⁶Podemos pensar aqui com o clássico da filosofia contemporânea *Visão a Partir de Lugar Nenhum* de Thomas Nagel e sua empreitada em torno da irreducibilidade entre mente e cérebro. Para Nagel a perspectiva da primeira

interpretar, analisar e criticar o acontecimento comunicativo. O distanciamento é um distanciamento pertencente, condicionado, por isso nunca é total.

Contudo, antes do aspecto crítico, o distanciamento é um pressuposto fenomenológico da hermenêutica na medida em que é compreendido enquanto interpretação não idealista da *epoché*. Toda tomada de consciência do sentido, fenomenologicamente falando, se dá por uma espécie de “descolamento” do vivido: “A fenomenologia começa quando, não contentes em ‘viver’ – ou ‘reviver’ -, interrompemos a vivência para significá-la. Por isso, *epoché* e orientação de sentido estão estreitamente ligadas” (RICOEUR, 1997, p.38). A importância hermenêutica desse princípio da significação mediante o distanciamento é crucial para a compreensão do universo linguístico e simbólico, pois um signo, por exemplo, só pode representar algo na medida em que não é a coisa representada. A *epoché* funciona como uma dimensão virtual na qual o sentido aparece como sentido, uma vez que os signos se desprendem de seu uso *operatório* e se mostram como valendo por coisas, por outros signos, são, enfim, *tematizados*. Se transpusermos esta situação para o âmbito próprio da hermenêutica entendidos como a história e as ciências do espírito, veremos que:

A “vivência” que a hermenêutica se esforça por levar à linguagem e por elevar ao sentido, é a conexão histórica, mediatizada pela transmissão dos documentos escritos, das obras, das instituições e dos monumentos que fazem presente, para nós, o passado histórico. O que chamamos “pertencimento” não é senão a adesão a essa história vivida (...). À “vivência” do fenomenólogo corresponde, por parte da hermenêutica, a consciência exposta à eficácia histórica. Daí que o distanciamento hermenêutico seja para o pertencimento o que, na fenomenologia, a *epoché* é para a vivência. (...) não contentes com pertencer à tradição transmitida, interrompemos a relação de pertencimento para significá-la. (RICOEUR, 1997, p.38).

Ainda, ligado ao campo da “vivência”, há o terceiro pressuposto fenomenológico que está nos fundamentos da hermenêutica. Quando fenomenologicamente consideradas, as experiências são traduzidas em termos de relações intencionais, que, na terminologia da *atitude fenomenológica*, se apresentam sob as noções de *noema* e *noesis*. Para Ricoeur, a análise noemática subordina o plano linguístico ao pré-linguístico, e a hermenêutica segue o mesmo princípio, mais uma vez transpondo este princípio do campo da fenomenologia para a sua própria zona de interesses. A análise noemática segue boa parte de seu percurso independentemente da articulação linguística enquanto tal; segundo Ricoeur em uma leitura de Husserl, o *noema* e suas variações de presença, lembrança, imaginação, etc., bem como as

peessoa é insuperável, o que nos possibilita traçar um paralelo com a noção hermenêutica do pertencimento, do ser situado, também insuperável.

modalidades de crença como a dúvida e a certeza, precede o plano propriamente linguístico em que se dão as funções de denominação, predicação, conexão sintática, entre outras (RICOEUR, 1997, p.40). Então por que a irredutibilidade da experiência à predicação é tão importante para a hermenêutica?

Vamos assumir que toda experiência possui uma dimensão linguística, porém, a filosofia hermenêutica não deve mirar a dimensão linguística encerrada sob si mesma, mas sim naquilo a que a linguagem busca remeter⁵⁷. Nesse sentido, Ricoeur destaca a experiência da arte como um bom começo para a filosofia: não é necessariamente linguística, e privilegia os aspectos mais ontológicos da experiência do *jogo* (RICOEUR, 1997, p.39). Para compreendermos o que essa experiência do jogo quer dizer, devemos entender que a palavra francesa *jeu* possui uma carga semântica que a um só tempo encerra em si o sentido lúdico de jogar um jogo e o de interpretar um papel teatral⁵⁸. A participação dos *joueurs* evidencia a condição do pertencimento; no jogo a linguagem surge como mediadora da “apresentação”⁵⁹, ou seja, se a linguagem “apresenta” algo, isto que é “apresentado” antecede o linguístico, de modo que na nossa experiência estética e histórica faz com que:

A consciência de estar exposto aos efeitos da história, que torna impossível a reflexão total sobre os preconceitos e precede a toda objetivação do passado por parte do historiador, não é redutível aos aspectos propriamente linguísticos da transmissão do passado. Textos, documentos e monumentos só representam uma mediação entre outras, por muito arquetípica que seja em função das razões que antes aludíamos. O jogo da distância e da proximidade, que constitui a conexão histórica, é algo que chega até a linguagem e não algo que esta produz (RICOEUR, 1997, p.39).

Desse modo, a hermenêutica está, no campo das ciências do espírito, encarregada de interpretar a experiência artística, histórica, e linguística na medida em que estas precedem a

⁵⁷Nesse sentido, Ricoeur comenta *Períermeneiras* de Aristóteles: “Com efeito, é extraordinário que, em Aristóteles, a hermeneia não se limita à alegoria, mas diz respeito a todo discurso significante. Ademais, é o discurso significante que é hermeneia, que ‘interpreta’ a realidade, na medida mesma em que diz “algo de alguma coisa”; há hermeneia, porque a enunciação é uma apreensão do real mediante expressões significantes, e não uma obtenção de pretensas impressões provenientes das coisas mesmas” (RICOEUR, 1978, p.8).

⁵⁸Cf nota de tradução do francês para o castelhano em Ricoeur 1997, p. 39, nota 23. Talvez, em língua portuguesa a palavra “brincadeira” assuma essa mesma conotação em determinados contextos. Dizemos que alguém “entrou na brincadeira” quando numa situação de “faz de conta” assume certas regras implícitas ou de domínio comum sobre o papel que sua personagem deve cumprir na brincadeira (jogo, momento lúdico).

⁵⁹ Devemos entender o conceito de “apresentação” pela palavra alemã *Darstellung*, filiada à filosofia de Walter Benjamin (1892-1940). “Proponho, então, que se traduza *Darstellung* por “apresentação” ou “exposição”, e *darstellen* por “apresentar” ou “expor”, ressaltando a proximidade no campo semântico com as palavras *Ausstellung* (exposição de arte) ou também *Darstellung*, no contexto teatral (apresentação). (GAGNEBIN, 2005, p. 1). *Apresentação* é um termo cunhado no intento de opor-se ao termo moderno da *representação*, que consiste em uma apresentação duplicada da realidade para a consciência; a *apresentação* nesse sentido é uma ligação mais “direta” da consciência com o objeto exterior a ela.

objetivação própria ao discurso da ciência histórica e da sociologia, por exemplo, voltadas para o plano explicativo. O dever interpretativo sobre o pré-linguístico pertencente à hermenêutica irá remeter ao “mundo da vida” husserliano, cujo principal atributo na perspectiva de Ricoeur é o *excesso de significação*: ou seja, o excedente de sentido da experiência viva, que torna possível a atitude objetivadora e explicativa (RICOEUR, 1997, p.41).

1.1. A crítica hermenêutica ao idealismo fenomenológico

Para Ricoeur, se por um lado a hermenêutica e a fenomenologia se pressupõem mutuamente, por outro, a interpretação idealista da fenomenologia deve ser abandonada em detrimento de outras formulações da abordagem fenomenológica, mesmo que ela tenha sido proposta pelo próprio Husserl. Segundo o autor, o projeto hermenêutico e a fenomenologia idealista estão separados por um abismo intransponível, no debate entre essas posições antitéticas a crítica hermenêutica perpetra sobre a fenomenologia um ataque a cinco pontos esquemáticos do idealismo husserliano, cujo texto mais representativo na opinião de Ricoeur é o epílogo às *Ideen* (RICOEUR, 1997, p.25). Ao colocar as teses fenomenológicas e idealistas em um confronto direto com as teses hermenêuticas, Ricoeur pretende gerar uma autêntica relação dialética entre as duas correntes de pensamento, que não deixará nem uma nem outra serem como eram antes; a hermenêutica fenomenológica transforma a fenomenologia considerada em si mesma: “não hesito menos em dizer que o enxerto transforma a muda!” (RICOEUR, 1978, p.18). Vejamos como se desenvolvem as cinco críticas hermenêuticas às cinco teses fenomenológicas:

a) *O ideal de cientificidade e a condição ontológica da compreensão*: o ideal de cientificidade que Husserl reclama para a fenomenologia se distingue das demais ciências, pois seus axiomas fundacionais têm sua justificação pertencendo a outra *ordem* (intuitiva, como veremos no item “b”). Essa tese se caracteriza pela radicalidade da postura combativa que assume a fenomenologia diante do naturalismo e do objetivismo, sua proposição se dá de modo negativo, na medida em que só pode se afirmar mediante as posições que podem potencialmente lhe negar. Para Husserl, em uma ciência dos fundamentos como se propõe a fenomenologia não poderia haver obscuridades, problemas internos ou paradoxos. Desse modo, acaba rompendo com as vias clássicas de fundamentação das ciências tais como a lógica, a cartesiana, a psicológica, a histórico-teleológica, etc. A fundamentação

fenomenológica de sua própria cientificidade é uma *auto justificação*. Para Ricoeur, este ideal de cientificidade auto justificada encontra seu limite na condição ontológica da compreensão que se expressa pela noção negativa da finitude. A finitude é como a face de uma moeda cujo outro lado está o *pertencimento*, ela é a expressão negativa de uma condição positiva. Toda fundamentação está insuperavelmente precedida por uma relação em que sujeito e objeto são de antemão abarcados de forma inclusiva (o pertencimento), diferentemente do idealismo em que o sentido do objeto se funda numa subjetividade constituinte que dá unidade à relação entre esses dois polos colocados em oposição. A hermenêutica radicaliza a tese husserliana da descontinuidade entre fundamentação transcendental e fundamento epistemológico, de modo que a fundamentação última a que pretende Husserl se equipara ao objetivismo que pretende negar. O pertencimento é a “experiência hermenêutica mesma” (RICOEUR, 1997, p.29) na medida em que aquele que pergunta é parte da coisa perguntada, e é equivalente, como já vimos, ao que Heidegger chamara de ser-no-mundo, pois estabelece a primazia do cuidado e do horizonte de significação (em conformidade com o estatuto ontológico do *Dasein*) que precede a reflexão como expressão epistemológica e psicológica do cogito que se auto estabelece.

b) *A ordem da intuição e a mediação interpretativa*: a tese husserliana de que o fundamento da fenomenologia pertence a uma ordem distinta das demais ciências estaria em sua própria singularidade: o princípio é um “âmbito” e a verdade primeira é uma “experiência”. Desse modo, se as outras cientificidades baseiam-se em “construções especulativas”, a fenomenologia resolve tudo apelando para a “visão”, para a intuição do mundo pura e simplesmente. Ricoeur alega que há um problema neste tipo de “fundamentação última”, pois negligencia o correlato interpretativo da compreensão: “À exigência husserliana de retorno à intuição se opõe a necessidade, para toda compreensão, de estar mediatizada por uma interpretação” (RICOEUR, 1997, p.30). O campo amplo da compreensão que abarca toda projeção de sentido em uma situação é correlacionado à interpretação, dando a ela o status de condição universal. Ora, a estrutura circular que liga compreensão, interpretação e pertencimento situam todo intérprete (enquanto sujeito do conhecimento) *in medias res*, “no meio de um processo” de uma “coisa”, nunca no começo ou num final (RICOEUR, 1997, p.32), de modo que essa consciência da condição hermenêutica universal do homem vai diretamente contra o projeto husserliano de fundamentação última. Segundo Ricoeur, Gadamer chama essa pretensão de fundamentação de “mediação total”, no caso do idealismo husserliano seria como assumir a reivindicação hegeliana do saber

absoluto, não mais especulativamente, mas intuitivamente. A hipótese hermenêutica considera isso inviável; para a hermenêutica filosófica “a interpretação constitui um processo aberto que nenhuma visão conclui” (RICOEUR, 1997, p.32). A imersão do proponente em um mundo de tradições e códigos fixados obriga que uma “estrutura de antecipação” preceda uma explicação antes de qualquer reflexão e mesmo a própria constituição do objeto. Dessa maneira, somos como interlocutores colocados no meio de uma conversa em curso, que nós não iniciamos e não iremos finalizar, nosso papel está em tentar nos orientarmos e deixarmos nossa contribuição quando chegar nossa vez.

c) *A imanência do conhecimento de si e a crítica radical da ideologia*: aqui a tese idealista consiste em que o lugar da intuição plena se dá na subjetividade em função da imanência, pois toda transcendência é duvidosa. Com isso, se quer dizer que o pensamento transcendental pressupõe certos esboços da realidade que podem discordar entre si, a imanência, de sua parte, faz coincidir a reflexão com aquilo que é vivido. O problema está na subjetividade (o cogito), que deve ser interpelada por uma crítica tão radical quanto a que a fenomenologia lança sobre a objetividade. Para Husserl, o conhecimento de si é um conhecimento sustentado, pois não procede da fraqueza das sínteses de “perfis” e “esboços” que mediam o conhecimento de objetos. Ricoeur, de sua parte, desloca a crítica do conhecimento de si para os campos da ideologia e psicanálise hermeneuticamente considerados. O conhecimento de si entendido enquanto um diálogo da alma consigo mesma pode ser sistematicamente distorcido pelas estruturas de dominação que se dão sobre a comunicação. Para Ricoeur, “Há de se fundar a objetividade da natureza e a objetividade das comunidades históricas na intersubjetividade e não em um sujeito impessoal porque o *ego* pode e deve ser reduzido à “esfera de pertencimento”” (RICOEUR, 1997, p.33). Importa notar que essa esfera de pertencimento supracitada já não se refere ao “pertencimento ao mundo”, mas antes um “pertencimento a si mesmo” (RICOEUR, 1997, p.33). As distorções da comunicação afetam a rede intersubjetiva que constituem a natureza comum bem como as entidades históricas comuns, de modo que as distorções comunicativas podem ser equiparadas as ilusões da percepção na constituição dos objetos.

A hermenêutica, na análise ricoeuriana, cumpre o papel de fazer a crítica radical da ideologia que inevitavelmente se abate sobre o conhecimento de si através da pré-compreensão dos objetos culturais em geral. Tal crítica consiste em deslocar o aspecto dos preconceitos consolidados na exegese textual a uma esfera mais ampla. Como diz Ricoeur “[...] do mesmo modo que a compreensão equivocada é uma estrutura fundamental da exegese

(Schleiermacher), o preconceito é uma estrutura fundamental da comunicação em suas formas sociais e institucionais” (RICOEUR, 1997, p.33). Embora a estrutura pré-compreensiva seja uma condição insuperável, a crítica hermenêutica ainda é eficaz na media em que opera a manobra do *distanciamento*, correlato dialético do conceito de *pertencimento*. É preciso entender que apesar da ideologia ser incontornável, deve-se fazer uma constante crítica a ela, nunca total, nunca acabada (porque isso é impossível), não confrontando, mas ratificando o princípio hermenêutico do pertencimento histórico.

d) Subjetividade transcendental, consciência empírica e o paradigma do texto literário: neste ponto Ricoeur faz uma crítica ao problema da intersecção entre a fenomenologia e a psicologia fenomenológica. Na fenomenologia, a subjetividade possui estatuto transcendental, na psicologia fenomenológica, ela é empírica, o que as distingue é a redução fenomenológica operada na primeira. A semelhança e recorrente confusão entre as disciplinas se deve ao fato de que o conceito de intencionalidade resgatado por Brentano do medievo não possuía, inicialmente, a conotação transcendental, mas somente psicológica. O ponto de partida da fenomenologia é a atitude natural, ou seja, em comparação com a psicologia trata do mesmo “objeto”, mas de outra maneira (fenomenologicamente “reduzida” ao seu *eidós*). A diferença primordial entre as abordagens é ontológica, pois a fenomenologia suspende o comprometimento com o “real”. Para Ricoeur, isso gera uma situação paradoxal na qual a um só tempo se perde o mundo, o corpo e a natureza e também “o mundo se revela, o corpo “existe” verdadeiramente e a natureza se apresenta como “ente”” (RICOEUR, 1997, p.28). Isso quer dizer que na fenomenologia não se trata mais desses domínios sob a perspectiva da existência (queremos dizer, do existir enquanto haver), mas sim do sentido que se dá previamente, sentido do existente, do ente. A redução transforma o ente em correlato noemático da noesis, duplicando o mundo e formando um paralelismo que lhe é típico⁶⁰.

A crítica hermenêutica se dá nesse ponto sobre a traição da fenomenologia sobre sua própria descoberta, a saber, de que “a consciência tem seu sentido fora de si mesma” (RICOEUR, 1997, p.35). Em outros termos, para Ricoeur, o erro idealista está em que a construção do sentido na consciência se dá na subjetividade, incorrendo num paralelo difícil de eliminar com a psicologia. A hermenêutica propõe, por sua vez, deslocar o eixo interpretativo da subjetividade para o mundo. Para tanto, Ricoeur se vale da perspicácia

⁶⁰Essa é, inclusive, uma das razões de todo o aparato conceitual e linguístico próprio do discurso fenomenológico.

hermenêutica que distingue o propósito do texto do próprio texto, uma perspicácia que é própria de *sua originalidade hermenêutica*, uma vez que ela rompe com a pretensão da hermenêutica romântica de desvelar os meandros referenciais e psicológicos do autor ocultos no texto. O paradigma suscitado é o do texto literário, como a ficção narrativa, o drama e a poesia, uma vez que esses gêneros textuais se descomprometem com o referente enquanto uma correspondência direta com o mundo ordinário, suspendendo a função de primeiro grau da linguagem. A obra ficcional dá a interpretar uma proposta de mundo, um projeto onde calcar a própria potencialidade individual através do que Ricoeur chama de “variações imaginativas” (RICOEUR, 1997, p.35). Nesse sentido, a literatura e a poesia, exprimem um mundo que não equivale a uma simples coleção de objetos alocados no espaço físico, mas um horizonte de possibilidades mais próximo ao conceito de ser-no-mundo. A literatura coloca o modelo exemplar para a hermenêutica ricoeuriana em que as pretensões do autor, seu destinatário, bem como seu contexto não são mais a finalidade da interpretação, mas o próprio texto enquanto objeto no mundo é uma fonte independente de significação.

e) *A reflexão como responsabilidade de si e a compreensão de si diante de*: a tese husserliana é a de que a conversão filosófica operada pela atitude fenomenológica funda a responsabilidade sobre si, de modo não apenas epistemológico, mas ético. Ricoeur questiona esta tese em conformidade com as quatro críticas precedentes. A responsabilidade maior sobre si, sob o viés ricoeuriano, aloca a subjetividade não como a primeira, mas como a última categoria da compreensão, de modo a assumir um papel mais modesto do que a *origem radical* da responsabilidade ética. Para tanto, se vale uma vez mais da teoria do texto. Diz Ricoeur que “a subjetividade não é tanto o que inaugura a compreensão como o que a finaliza” (RICOEUR, 1997, p. 35), esta finalização se dá através da apropriação do texto e as possibilidades de sentido propostas por este. O significado existencial desta apropriação em sua particularidade hermenêutica é que nunca se apropria de si mesmo diretamente, mas diante do “texto”, diante do mundo, do outro, ressaltando que apropriar-se nesse sentido consiste em transformar algo estranho em algo próprio. O conceito de distanciamento deve ser empregado nessa situação como o distanciamento de si mesmo, de modo que “mudo do *eu*, dono de si mesmo, para o *si*, discípulo do texto” (RICOEUR, 1997, p.36). Dentro do terreno da hermenêutica ricoeuriana isso resulta em um distanciamento do eu inocente, insuspeito, em direção a um eu consciente da suspeita sempre presente da ideologia, do inconsciente psicanalítico ou da determinação cultural.

As cinco críticas erigidas por Ricoeur às cinco teses do idealismo husserliano são interessantes à nossa abordagem sobre a hermenêutica fenomenológica dos símbolos na medida em que acolhem e sintetizam percepções centrais da hermenêutica ricoeuriana. A fundamentação radical da fenomenologia sob o signo do idealismo sofre com o tipo de limitação metodológica semelhante ao que justifica o apelo aos símbolos da confissão religiosa como recurso legítimo na abordagem da problemática do mal.

1.2. Interpretar, explicar e compreender

Seguindo sua tendência de justificação retroativa de seu método nos anos 1970, Ricoeur lança, em 1976, um conjunto de ensaios sob o título de *Teoria da Interpretação: O Discurso e o Excesso de Significação*, cujo objetivo é sistematizar em um volume compacto as considerações elementares de seu esforço *exegético* sobre a linguagem e o discurso, diluídos na totalidade de sua obra produzida até então. No prefácio ao texto, Ted Klein declara “Em *Teoria da Interpretação* temos a filosofia da linguagem integral de Paul Ricoeur” (RICOEUR, 2013, p. VIII). De nossa parte, gostaríamos de elucidar os conceitos de *compreender* e *explicar* no movimento do *interpretar* centrais para a teoria hermenêutica, com a finalidade de que nossa exposição não deixe lacunas conceituais demasiadamente amplas.

Dentro da *concepção romântica* da hermenêutica, explicação e compreensão compõem uma polaridade entre inteligibilidades. A explicação está amplamente difundida no domínio das ciências naturais. Quando um cientista explica um fenômeno, o que isso significa? Significa que ele articula em um processo comunicativo a relação entre os fatos observados, as hipóteses e suas correspondentes verificações, as leis que deduz e que regem a ocorrência do fato no interior de uma teoria mais ampla que abarca esse tipo de lei geral. A compreensão, por sua vez, se situaria no campo das ciências humanas (as já mencionadas *Geisteswissenschaften*). Nesse domínio, o objeto da ciência é a experiência dos homens enquanto mentes semelhantes às nossas (RICOEUR, 2013, p.103). Ao invés de fatos da natureza, estaria voltada aos fatos da cultura, expressões como “signos fisionômicos, gestuais vocais, ou escritos, e em documentos e monumentos que partilham com a escrita o caráter geral de inscrição” (RICOEUR, 2013, p.103). As expressões do discurso falado remetem diretamente a experiência do espírito que produz a fala, os textos e os monumentos

transmitem esta experiência também de forma significativa, porém indireta, demandando, por isso, *interpretação*. Para os românticos a interpretação é um caso particular da compreensão.

Ricoeur pretende romper com essa concepção romântica da tríade interpretação, explicação, compreensão, na medida em que a funda no *discurso como evento de significação*⁶¹. Propõe uma dialética entre explicação e compreensão que cumpre o papel de análise da escrita enquanto contrapartida textual do discurso. “A compreensão é para a leitura o que o evento do discurso é para a enunciação do discurso, e (...) a explicação é para a leitura o que a autonomia verbal e textual é para o sentido objetivo do discurso” (RICOEUR, 2013, p.102). Isso significa romper com separação entre os domínios científico e das humanidades e elevar essa dialética do movimento interpretativo ao domínio do discurso *em geral*. Em uma conversação, podemos explicar o que dizemos a uma pessoa, e essa, por sua vez, pode explicar o que *compreendeu* a uma terceira. A diferença entre *explicar* e *compreender* reside no fato de que, durante uma explicação, estamos *desdobrando* as proposições empregadas e os significados que apontam na compreensão aquilo que “[...] apreendemos como um todo na cadeia dos sentidos parciais num único ato de síntese” (RICOEUR, 2013, p.102). A compreensão visa a uma unidade intencional do discurso, enquanto a explicação visa a estrutura analítica do mesmo, assim não podemos compreendê-las como uma polaridade em um dualismo, e sim como uma dialética mediada; para tanto, a interpretação não deve ser concebida como variação da compreensão para casos de expressões indiretas, mas sim como “a dinâmica da leitura interpretativa” (RICOEUR, 2013, p.105). O círculo hermenêutico consiste na interpretação enquanto processo o qual se movimenta da compreensão para a explicação, e depois, da explicação para a compreensão: “Da primeira vez, a compreensão será uma captação ingênua do sentido do texto enquanto todo, Da segunda, será um modo sofisticado de compreensão apoiada em procedimentos explicativos” (RICOEUR, 2013, p.105). A compreensão passa de uma *conjectura* a uma apropriação, intermediada pela abstração metodológica da *explicação*: “explicar mais é compreender melhor. Ou seja, se a compreensão precede, acompanha e envolve a explicação, esta em troca *desenvolve* analiticamente a compreensão” (RICOEUR, 2011, p.26).

Mas a principal ruptura de Ricoeur com a tradição romântica está na *superação da intenção pelo sentido* em que “a compreensão tem lugar num espaço não psicológico e apropriadamente semântico, que o texto revelou ao separar-se da intenção mental do seu autor” (RICOEUR, 2013, p. 107). Ou seja, a ideia de se compreender um autor “melhor do

⁶¹Cf. O primeiro ensaio do volume *Teoria da Interpretação*, intitulado “Linguagem como Discurso” (RICOEUR, 2013, p.11).

que ele próprio” como diz a máxima romântica é abandonada pela razão de que o texto ganha autonomia, se objetiva⁶². A leitura do texto não é um diálogo entre mentes, mas o processo de apropriação de uma mente sobre uma gama de sentidos potenciais mediados pela interpretação⁶³. Isso coloca o problema dos “mal entendidos”, a que Ricoeur afirma que “se não há regras para fazer boas conjecturas, há métodos para validar as conjecturas que fazemos” (RICOEUR, 2013, p.108). O círculo hermenêutico sob a forma da compreensão do todo através das partes e compreensão das partes através do todo é completamente livre; não dá provas inquestionáveis do que é importante, a eleição de importância dos elementos do texto já é conjecturar.

O texto enquanto todo e enquanto totalidade singular pode comparar-se a um objeto que é possível ver a partir de vários lados, mas nunca de todos os lados ao mesmo tempo. Por conseguinte, a reconstrução do todo tem um aspecto perspectivístico semelhante ao de um objeto percebido. É sempre possível relacionar a mesma frase considerada como a pedra angular do texto. No ato de ler está implícito um tipo específico de unilateralidade. Esta unilateralidade fundamenta o caráter conjectural da interpretação. (RICOEUR, 2013, p.109)

A validação que se procede sobre uma interpretação está vinculada a uma lógica da probabilidade antes de uma lógica de verificação empírica. “Mostrar que uma interpretação é mais provável à luz do que sabemos é algo diferente de mostrar que uma conclusão é verdadeira” (RICOEUR, 2013, p.110), e esse é o limite e garantia do conhecimento “científico” sobre um texto. Além da validação, um papel importante no arbítrio da conjectura é a falseabilidade de uma interpretação aos moldes do que Karl Popper (1902-1994) propusera para as teorias científicas. A função de invalidação se dá através do *conflito entre interpretações rivais*, na qual uma interpretação além de ser provável, deve ser mais provável do que sua rival, através de critérios de superioridade relativa (RICOEUR, 2013, p.111). Dessa maneira, se contorna os extremismos do dogmatismo e do ceticismo, mediante a arbitragem entre as interpretações e a busca pelo acordo, mesmo que este não se concretize.

⁶² Não se trata mais de, como na hermenêutica romântica, um gênio compreender outro gênio, a interpretação não é mais matéria para os “iluminados” pelo dom, mas um acontecimento universal da inteligência humana.

⁶³ Sobre a intenção do autor, Ricoeur diz: “é-nos muitas vezes desconhecida, por vezes redundante, às vezes inútil, e outras vezes até prejudicial no que toca à interpretação do sentido verbal de sua obra” (RICOEUR, 2013, p.107).

2. AS DUAS VIAS DA ENXERTIA

Em 1969, Ricoeur apresenta duas maneiras para se fundar a hermenêutica sobre o solo da fenomenologia: a *via curta* e a *via longa*⁶⁴. A primeira é identificada com a *ontologia da compreensão* criada por Heidegger:

Chamo de “via curta” tal ontologia da compreensão porque, ao romper com os debates de método, refere-se, de imediato, ao plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o compreender, não mais como um modo de conhecimento, mas como um modo de ser. (RICOEUR, 1978, p. 9).

O segundo modo é a *via longa*, a maneira genuinamente ricoeuriana de se fazer hermenêutica. Ricoeur está consciente da importância do trabalho heideggeriano no que diz respeito à busca e por uma ontologia fundamental, porém, não vislumbra a possibilidade de concretização dessa tarefa do mesmo modo que Heidegger. Está interessado em fundamentar metodologicamente o trabalho hermenêutico, e, portanto, não elimina a preocupação epistemológica que envolve as doutrinas interpretativas. Isso faz com que lance mão de múltiplos recursos, os quais devem ser compreendidos dentro de uma dialética interna aos sistemas interpretativos e *entre* os sistemas interpretativos. Os símbolos ou expressões de significação multívoca são parte central do esquema hermenêutico ricoeuriano, pois mostram como que o excesso de significação do mundo da vida (da existência) é mediatizado pela ocorrência linguística possibilitando uma aproximação, ainda incompleta, da compreensão do ser visado por uma ontologia fundamental.

Ricoeur é comprometido com a ideia de o ser humano não poder ser compreendido, nem por si mesmo, de *modo direto*. Somente através da análise da história e da cultura pode-se realizar esta tarefa: “Se Kant promove uma revolução voltando às condições do sujeito que conhece, Ricoeur crê na necessidade de uma segunda revolução que liberte a subjetividade da ilusão de si mesma” (FRANCO, 1995, p.48). Nesse sentido, devemos compreender Ricoeur como um reformador da filosofia reflexiva, pois na medida em que se reconhece como herdeiro desta tradição, reformula o princípio do acesso a si mesmo “em termos do mundo objetivo e de nossas ações nele” (PELLAUER, 2007, p.26)

⁶⁴ A presente descrição das duas vias provém do primeiro estudo apresentado em *O conflito das interpretações* sob o título *Existência e hermenêutica*, na tradução de Hilton Japiassu de 1978. “Meu propósito é explicar aqui os caminhos abertos à filosofia contemporânea por aquilo que poderíamos chamar de *o enxerto do problema hermenêutico sobre o método fenomenológico*” (RICOEUR, 1978, p. 7, grifos do autor).

2.1. A via curta da filosofia: ontologia da compreensão

Na perspectiva heideggeriana, a questão hermenêutica não é sobre as condições para a compreensão (de textos, ou da história), mas sim em “o que é um ser cujo ser consiste em compreender?”⁶⁵ (RICOEUR, 1978, p.9), operando, desse modo, uma inversão radical da questão que muda de uma epistemologia da compreensão para uma ontologia da compreensão. A manobra heideggeriana se justifica na medida em que a preocupação de método inevitavelmente amarra a hermenêutica aos pressupostos modernos (sobretudo kantianos) do conhecimento objetivo, da relação sujeito/objeto, que, na avaliação de Heidegger são impeditivos para a genuína interrogação do significado de ser. Esse esforço, segundo Ricoeur, está alinhado com a essência da tradição hermenêutica, uma vez que nesta “o problema não será o de reforçar o conhecimento histórico em face do conhecimento físico, mas (...) atingir um vínculo do ser histórico com o conjunto do ser” (RICOEUR, 1978, p. 11), tanto Heidegger quanto Dilthey (como grande representante da tradição hermenêutica) estão interessados em alcançar um vínculo mais originário que a relação sujeito-objeto tematizada na teoria do conhecimento, porém Dilthey estava preso ao *modus operandi* do positivismo de sua época. Assim sendo, a ontologia desenvolvida em *Ser e Tempo* assume justamente a tarefa de jogar luz sobre o existente humano (*Dasein*), que, enquanto ente, possui sua estrutura ontológica fundada na capacidade de compreender o sentido de ser: ele existe compreendendo.

A maneira como a *via curta* associa a hermenêutica à fenomenologia é através da fundação fenomenológica da ontologia da compreensão. Isso é assim por duas razões encontradas em Husserl⁶⁶: primeiro porque elabora uma forte crítica ao “objetivismo” das ciências naturais em sua pretensão de oferecer às ciências humanas um único modelo metodológico válido, bem como a tentativa de certos hermeneutas (sobretudo o próprio Dilthey) de obter objetividade semelhante ou superior para as ciências do espírito; a segunda razão é que a crítica do objetivismo se ergue sobre a noção chave de *Lebenswelt*, ou “mundo da vida”, que consiste na experiência originária do ser humano. A natureza matematizada no interior de uma relação sujeito-objeto, não é originária ao mundo da vida, pois ela é um

⁶⁵ Talvez uma tradução mais fidedigna ao léxico heideggeriano colocasse da seguinte maneira “o que é um *ente* cujo *ser* consiste em compreender?”, uma vez que o ente opera em nível ôntico enquanto que o ser opera em nível ontológico, e a pergunta remete às condições de possibilidade e identidade do ente humano sob o cognome *Dasein*.

⁶⁶ Ricoeur deixa claro que se trata do “último Husserl” referindo-se as teses de *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de 1936.

esforço tematizante característico de uma intencionalidade específica (o comportamento científico, teórico)⁶⁷, e não da totalidade das relações intencionais da consciência. O *Lebenswelt* envolve a vida operante do sujeito num campo de significações dos quais derivam o significado dele próprio bem como de seus objetos de compreensão, de modo que:

[...] Designa a maneira como o existente “está com” os existentes [...]. Se o historiador pode medir-se com a coisa mesma, igualar-se ao conhecido, é porque tanto ele quanto seu objeto são históricos. Portanto, a explicação desse caráter histórico é anterior a toda metodologia. O que constituía um limite para a ciência – a saber, a historicidade do ser – torna-se uma constituição do ser. O que era um paradoxo – ou seja, a pertença do intérprete a seu objeto – torna-se um traço ontológico. (RICOEUR, 1978, p.12).

Em se tratando da busca pela verdade, a analítica da existência que expõe a “abertura ao ser” do *Dasein* desloca o problema da verdade para longe de um problema de método e reorienta para uma abordagem direta, fenomenologicamente comprometida em acessar a manifestação do ser para um tipo de ente cuja existência se define pela compreensão de ser. A opção da *via curta* não está preocupada em fundamentar um organon⁶⁸ para a exegese textual ou as ciências do espírito, pois ela não se propõe a responder esse clamor metodológico, mas sim em dissolvê-lo.

Ricoeur, portanto, não desconsidera a *via curta* como opção legítima, mas está profundamente interessado na fundamentação e validação da interpretação hermenêutica enquanto método confiável para a filosofia e demais campos do saber, fazendo com que opte por outra opção marcadamente comprometida com as manifestações linguísticas e culturais que emanam da experiência irreduzível do ser no mundo da vida.

⁶⁷ Husserl está debatendo com a matematização da natureza que se tornara o grande modelo fundante do conhecimento desde Galileu Galilei (1564-1642).

⁶⁸ *Organon* significa “utensílio”, “instrumento”. Aristóteles considerava a lógica formal como o meio que, à disposição do espírito, permite-lhe raciocinar e exprimir-se em conformidade com a verdade. Da antiguidade clássica até o fim do medievo o *organon* aristotélico era o corpo metodológico, base axiomática da ciência. Na modernidade Francis Bacon (1561-1626) e Descartes criam novas orientações metodológicas que cumprem esse papel, com os seus “Novum Organum” e “Discours de la méthode” respectivamente. Segundo Grondin (1999, p.94s), Johan Dannhauer (1603-1666) criou um “organon complementar” para as ciências na forma de uma hermenêutica *generalis*.

2.2. A *via longa* da filosofia: linguagem como mediação

A *via longa* busca compreender a articulação entre hermenêutica e fenomenologia de modo distinto da *via curta*. Na medida em que a *via curta* entende que o conhecimento histórico é subordinado à compreensão ontológica porque derivado de uma forma originária, a *via longa* consente, porém oferece uma maneira de mostrar como isso se realiza: é através do plano da linguagem, como meio de manifestação da história e da cultura, que se buscará os sinais desta derivação do originário. Para além das manifestações da cultura e da história, a própria Analítica do *Dasein* que Heidegger propõe, na qual este ente se compreende como ser cujo modo de ser é compreender, será articulada linguisticamente. A linguagem é, portanto, a mediação sem a qual não conseguimos atingir o sentido e a compreensão⁶⁹.

A preocupação com o método torna a *via longa* mais sinuosa, mas invariavelmente comprometida com a *verdade* a que uma ontologia fundamental aspira, sem separar as “questões de método” das “questões da verdade” (em uma alusão à Gadamer). Desse modo, a *via longa* substitui a Analítica do *Dasein* pelas análises da linguagem.

Tradicionalmente, sobretudo nas últimas décadas do século XX, há a tendência de se fazer um recorte unilateral do que se compreende por “filosofia da linguagem”. Este recorte tende a restringir sob tal título o escopo da *análise lógica da linguagem* e da filosofia de estilo anglófono⁷⁰. Há que se pagar tributo às grandes contribuições da análise lógica nesse campo, porém, grandes nomes da hermenêutica contemporânea bem como o próprio Ricoeur avaliaram a necessidade de se ultrapassar a visão estrita do método analítico sobre o fenômeno infinitamente amplo da linguagem humana. Não se trata, obviamente, de obliterar toda uma tradição e seus desenvolvimentos, mas sim de rearticulá-la em outras possibilidades e mesmo questionar crenças fundamentais atreladas a ela⁷¹. A hermenêutica é, nesse sentido,

⁶⁹ Como diz Ernildo Stein sobre a relação de mão dupla entre a linguagem e o sentido no erigir do conhecimento: “Tanto na palavra sentido como na palavra significado está implícita a ideia de linguagem como um todo. Se precisamos do sentido e do significado para conhecer, isto significa que precisamos da linguagem para podermos conhecer.” (STEIN, 1996, p 26.)

⁷⁰ A distinção mais ou menos popular entre a filosofia realizada nas ilhas e no continente europeu é tema de grande controvérsia. Além de carecer de critérios claramente estabelecidos, parece incorrer em uma transgressão categorial: “analítico” é um método, “continental” é uma referência geográfica. Além disso, é injusto com ambos os blocos, tanto porque a raiz histórica da análise lógica da linguagem se deu no continente, tanto porque há trabalhos de grande valor e prestígio nos campos da hermenêutica e fenomenologia nas ilhas e Estados Unidos, p. ex. Essa distinção é utilizada aqui com finalidade propedêutica, uma vez que não endossamos nenhum tipo de preconceito que possa gerar esta distinção se levada mais a sério do que se deve.

⁷¹ A fixação pelos enunciados da língua natural é um dos problemas de princípio segundo um viés gadameriano, por exemplo. Em maior ou menor grau a tradição hermenêutica estará sempre às voltas com esse problema, de Agostinho a Heidegger.

uma parte importante desta filosofia da linguagem em sentido amplo. Ricoeur quer abordar a questão semântica sob o correlato intencional do sujeito na tradição fenomenológica enquanto campo de significação, por isso deixa claro que, apesar de proceder a análises de linguagem e movimentos reflexivos “[...] é o desejo dessa ontologia que move o empreendimento aqui proposto e que lhe possibilita não descambar nem numa filosofia linguística, à maneira de Wittgenstein, nem numa filosofia reflexiva, do tipo neokantiano” (RICOEUR, 1978, p.10). Desse modo, a preocupação linguística de Ricoeur na *via longa* é um recurso comprometido com uma ontologia ao nível da proposta de Heidegger naquilo que Ricoeur chamou de *via curta*.

O debate exegético promovido pela hermenêutica tradicional é, segundo Ricoeur, filosoficamente relevante na medida em que implica uma teoria do signo e da significação; a hermenêutica, sob a nova configuração que propõe, preserva o interesse nas implicações semânticas, porém está fundamentalmente preocupada com a questão da *existência*, ponto de intersecção entre a ontologia da compreensão e a preocupação semântica; isso é assim porque a análise semântica ricoeuriana não se dá nos moldes estruturalistas de uma descrição suspensa “no ar”⁷², mas entende a compreensão das expressões multívocas ou simbólicas como um momento da compreensão de *si* (RICOEUR, 1978, p. 13). Trata-se, portanto, da semântica tomada como postura reflexiva na medida em que ela é essencial para a constatação de que o apropriar-se de *si* desde uma perspectiva existencial não é igual ao apropriar-se soberano do *cogito cartesiano*, mas sim uma apropriação de *si* que compreende a *si* mesmo como um existente que é *lançado* ao ser antes mesmo de ter posse sobre sua vontade ou consciência de sua condição⁷³:

Dessa forma, a hermenêutica descobriria um modo de existir que permaneceria de ponta a ponta *ser-interpretado*. Somente a reflexão, ao abolir-se como reflexão, pode conduzir às raízes ontológicas da compreensão. Mas isso não cessa de ocorrer na linguagem, pelo movimento da reflexão. (RICOEUR, 1978, p. 14).

Em termos metodológicos, portanto, a *via longa* é dividida em três etapas: semântica, reflexiva e existencial.

⁷² Aqui suspensão “no ar” é uma expressão empregada pelo próprio Ricoeur, devemos compreendê-la no sentido em que o estruturalismo enquanto método científico distancia-se e objetiva os mitos, ritos e instituições a que pretende descrever as estruturas, a hermenêutica filosófica de Ricoeur, por sua vez, mergulha no interior do caldo semântico das tradições.

⁷³ Como podemos verificar no capítulo primeiro dessa dissertação, a proposta hermenêutica de Ricoeur está em plena conformidade com a fenomenologia da vontade que desenvolvera anos antes no tocante à opacidade do cogito para consigo em *Le Volontaire et L'Involontaire*.

No plano semântico, há uma oposição às *Ideen* de Husserl na medida em que a fenomenologia nesta configuração não concebe a pluralidade semântica que demanda o esforço hermenêutico. Deste modo, se por um lado a hermenêutica depende da noção fenomenológica de *Lebenswelt*, do excesso de significação elaborada por um Husserl tardio, por outro, rompe com a teoria das expressões significantes no tocante a univocidade necessária destas expressões. Tendo isso em mente, o campo semântico é dividido em dois domínios delimitados e inter-relacionados: *símbolo* e *interpretação*. Devemos compreender o símbolo como expressão multívoca e a interpretação como processo de decifração e levantamento dos sentidos ocultos na expressão. Cada um desses domínios demanda tarefas específicas.

Ricoeur nos diz que a tarefa no referente às expressões simbólicas está em “procedermos a uma enumeração tão ampla e tão completa quanto possível das formas simbólicas” (RICOEUR, 1978, p.15), ou seja, no princípio se trata de uma tarefa indutiva, única maneira que possibilitará que mais tarde se determine a estrutura comum a tais modalidades de expressão simbólica. Uma série de perguntas sobre a constituição semântica das expressões simbólicas é apontada pelo levantamento empírico desses dados como a função lógica da analogia na “transferência do sentido”, a relação com a metáfora, a metonímia, e mesmo se os domínios simbólicos entre correntes de pensamento diferentes como psicanálise e fenomenologia da religião tratam *do mesmo campo semântico*; questões que para Ricoeur devem ser resolvidas por uma criteriologia.

Em conformidade com a relação símbolo-interpretação a criteriologia dos símbolos necessitará de um paralelo interpretativo, que levantará a diversidade das metodologias, estilos e correntes interpretativas. Para Ricoeur, as questões suscitadas pelos tipos simbólicos culminam em diferentes metodologias de interpretação, inclusive em modelos que se opõem diametralmente. Desse modo, a hermenêutica ricoeuriana estipula que a *via longa*:

[...] Começa por uma investigação, em extensão das formas simbólicas e por uma análise compreensiva das estruturas simbólicas. Prossegue por um confronto dos estilos hermenêuticos e por uma crítica dos sistemas de interpretação, referindo a diversidade dos métodos hermenêuticos à estrutura das teorias correspondentes. Prepara-se assim, para exercer sua mais alta tarefa, que seria uma verdadeira arbitragem entre as pretensões totalitárias de cada uma das interpretações. (RICOEUR, 1978, p.17)

A elucidação semântica do *conceito de interpretação comum a todas as disciplinas hermenêuticas* revela um traço que liga todos estes sistemas, equiparando-os. Trata-se do eixo semântico indispensável a todas as hermenêuticas: são as significações multívocas, ou, pode-

se dizer, simbólicas, fontes do excesso de significação que é a condição *sine qua non* para toda interpretação. Para Ricoeur, a arquitetura do sentido corresponde a esse tipo de significação de múltiplo-sentido, cuja característica principal consiste em *mostrar-se ocultando*. Esta característica, aliás, é o que chama de o *nó semântico* comum a todas as hermenêuticas, seja ela geral, particular, fundamental ou especial (RICOEUR, 1978, p.14). Para ilustrar sua tese, Ricoeur nos traz diversos exemplos como os *translata signa* de Agostinho, nos quais o sentido espiritual é extraído (transferido) do sentido histórico ou literal por acréscimo de sentido. Aliás, o *De Doctrina Christiana* de Agostinho é um exemplo antigo da complexidade semântica suscitada pelo problema hermenêutico:

(...) se um texto pode ter vários sentidos, por exemplo, um sentido histórico e um sentido espiritual, deve-se recorrer a uma noção de significação muito mais complexa que a dos signos unívocos, exigida por uma lógica da argumentação (RICOEUR, 1978, p.8).

Dilthey e Schleiermacher consideram a escrita, os monumentos, e os textos uma forma de objetivação da vida psicológica, de modo que o trabalho exegético consiste em tomar a “ponta solta” das expressões objetivantes e percorrer o caminho inverso até sua origem psíquica, histórica, social. Por isso essa objetivação a que retrata a hermenêutica moderna é um tipo de transferência de sentido que situa o documento como uma forma de expressão múltiplo. Freud e Nietzsche também, cada qual a sua maneira, são incluídos no conjunto das hermenêuticas unidas pelo nó semântico que representa os significados múltiplos. Nietzsche, cuja concepção da vida é um constante interpretar da vontade de poder expresso nos valores, faz da filosofia a “interpretação das interpretações”. Freud, semelhante a Nietzsche, remonta as distorções que transpõem no sonho um sentido oculto, e ao mesmo tempo mostram e ocultam o sentido latente no sentido manifesto, presente em expressões artísticas, na moral, na religião, etc. Ricoeur inclui a sua própria hermenêutica como sujeita a essa condição: “Quanto a mim, tendo explorado um setor bem determinado dessa semântica, a linguagem da confissão que constitui a *simbólica do mal*, proponho chamar de simbólica essas expressões múltiplos.” (RICOEUR, 1978, p.14).

Eis a tarefa *puramente semântica* da hermenêutica: mostrar como os diversos métodos interpretativos se justificam mediante suas próprias demarcações teóricas mantendo uma característica essencial que compartilham entre si. É, pois, esse mesmo aspecto semântico da hermenêutica que pode contribuir sobremaneira com a filosofia da linguagem. Apesar de distinta, pela natureza de seu projeto ontologicamente direcionado, ela pode e deve dialogar

com a análise da *linguagem ordinária* dos países anglo-saxões, bem como com a doutrina de Wittgenstein nas suas *Investigações Filosóficas*. Por outro lado, a primazia das expressões multívocas vai contra o princípio metalinguístico norteador de certas vertentes da filosofia analítica, a saber, a pretensão de reformar as linguagens naturais em prol de modelos ideais. Contudo, a tarefa semântica não é suficiente para tornar a hermenêutica uma disciplina filosófica, se, se detiver nesse registro, ela pertencerá ao conjunto das ciências do texto.

No plano reflexivo (a segunda etapa), o centro de gravidade está na implicação hermenêutica ao cogito, o que desloca o debate com o Husserl das *Investigações lógicas* para o Husserl das *Meditações Cartesianas*. Mas importa perguntar antes de tudo, no quê, afinal, consiste esse *refletir*⁷⁴ do adjetivo “reflexivo”?

A reflexão é uma intuição cega se não for mediatizada por aquilo que Dilthey chamava de as expressões nas quais a vida se objetiva. Para empregar outra linguagem, a de Jean Nabert, a reflexão só poderia ser a apropriação de nosso ato de existir, através de uma crítica aplicada às obras e aos atos que são os signos desse ato de existir. Assim, a reflexão é uma crítica; não no sentido kantiano de uma justificação da ciência e do dever, mas no sentido em que o *Cogito* só pode ser reapropriado mediante uma decifração aplicada aos documentos de sua vida. *A reflexão é a apropriação de nosso esforço por existir e de nosso desejo de ser, através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo.* (RICOEUR, 1978, p.19, grifo nosso).

Dessa maneira a etapa reflexiva da hermenêutica representa o que, para Ricoeur, seria a maior realização da hermenêutica, a saber, *religar a linguagem simbólica à compreensão de si*. Mas qual a necessidade de se apelar às expressões multívocas/simbólicas se já existe uma tradição de compreensão de si posta pelo *cogito moderno*? Ela não nos revelará uma verdade indubitável sobre nós mesmos, como visam os preceitos da metodologia cartesiana? Sim. Porém, a informação que obtemos é *tão verdadeira quanto vã*, nada nos diz de substancial sobre nós. Mas, se o mirar para o interior de nossa consciência nada dissesse de importante, não poderíamos supor tantas coisas sobre nós mesmos, como de fato supomos a todo instante: figuramos uma autoimagem baseada em nosso próprio testemunho. Eis a morada do perigo: “Aprendemos, com efeito, por meio de todas as disciplinas exegéticas e pela psicanálise, em

⁷⁴ A filosofia reflexiva pode-se situar em vários pontos da história da filosofia, desde o “conhece-te a ti mesmo” socrático, passando pela questão de que “eu sou para mim mesmo” de Agostinho até o cogito cartesiano e a filosofia transcendental de Kant. Em suma: “O pensamento reflexivo buscava resistir à visão puramente materialista ou sensualista (diríamos hoje naturalista) do homem, que prevalecia em certos filósofos franceses das Luzes, como Condillac, que queriam reduzir o homem aos seus nervos e ligamentos e que a anatomia estava então descobrindo. A ideia forte de uma filosofia reflexiva é a de que não se pode compreender o homem sem partir da autorreflexão que o caracteriza e que uma análise biológica ou mesmo cerebral nunca atinge” (GRONDIN, 2015, p. 24). Ricoeur acredita que o valor da reflexão para a hermenêutica está no diálogo com o mundo exterior, que diz mais sobre a consciência do que ela poderia descobrir olhando diretamente para si.

especial, que a consciência pretensamente imediata é, antes de tudo, “consciência falsa.” (RICOEUR, 1978, p.19). Para Ricoeur, a tríade de pensadores composta por Marx, Nietzsche e Freud os quais chama de “os mestres da suspeita”, nos ensina uma importante lição ao desmascarar os ardis daquilo que na fenomenologia da vontade Ricoeur chamara de arqueologia do sujeito. Marx se detém no problema de como a nossa classe social, bem como nosso papel na força produtiva das condições da vida material determinam nossos valores e compreensão da história e da sociedade tanto individualmente, quanto como uma coletividade histórica; Freud levanta a questão sobre as intervenções autônomas e obscuras do inconsciente sobre a vida consciente, a economia das pulsões que mobiliza a energia psíquica; e Nietzsche, por sua vez, é o demolidor das nossas frágeis racionalizações sobre os valores de nossa própria cultura. Como vimos na seção 1.1 deste capítulo, letra “c” e “e”, trata-se da *crítica radical da ideologia* e da *compreensão de si diante de*, que a hermenêutica deve perpetrar sobre a falsa consciência, a consciência insuspeita de um programa idealista da compreensão do homem.

A etapa reflexiva da hermenêutica é, portanto, o contrário de uma filosofia pautada pelo primado da consciência, pois ela bebe da fonte dos documentos da vida e redescobre o *cogito* de modo a removê-lo da ingenuidade do acesso de si pela via unilateral do próprio testemunho. Para Ricoeur, de modo implícito ou explícito toda hermenêutica é compreensão de si mesmo mediante a compreensão do outro, pois busca vencer a distância entre a época cultural na qual fora produzido o texto e torna-o próprio, faz daquele sentido para outro um sentido para si, e através dessa compreensão do outro amplia a compreensão de si mesmo⁷⁵. É por isso que o *si* que guia a interpretação só pode ser recuperado como resultado do processo interpretativo:

Porque a existência só se atesta nos documentos da vida, mas também porque a consciência é, inicialmente, consciência falsa e sempre é necessário elevar-se, através de uma crítica corretiva, da má compreensão a compreensão (RICOEUR, 1978, p.19).

Desse modo, a etapa reflexiva consolida a etapa semântica que a precede, pois a justificação da hermenêutica enquanto baseada em uma lógica do sentido múltiplo encontra seu espaço no pensamento reflexivo: não se trata de uma lógica formal, mas de uma *lógica*

⁷⁵ Qualquer um que tenha tido a oportunidade de viajar ao estrangeiro, ou uma região culturalmente distinta de onde tenha se criado é testemunha do impacto da experiência da alteridade cultural na percepção dos traços elementares de sua própria cultura. Perceber o outro é perceber a si próprio por meio da equação que media as semelhanças e as diferenças em uma transposição de sentidos.

transcendental, referente às possibilidades, no sentido de que não se atém as “condições de objetividade de uma natureza, mas das condições da apropriação de nosso desejo de ser.”. (RICOEUR, 1978, p.20).

A terceira etapa, não menos importante para a *via longa* da filosofia hermenêutica, é a etapa *existencial*. Ela está preocupada com as *implicações ontológicas da interpretação*, pois a hermenêutica no sentido ricoeuriano, é uma leitura do sentido oculto no texto, do sentido aparente cuja tarefa consiste em “mostrar que a existência só vem à palavra, ao sentido e à reflexão, procedendo a uma contínua exegese de todas as significações que se manifestam no mundo da cultura”. (RICOEUR, 1978, p. 23). Apesar de o móbil da *via longa* ser uma ontologia da compreensão, esta ontologia será para a filosofia hermenêutica, sempre um *horizonte*, pois o fato é que para Ricoeur o ponto máximo a que se pode chegar na busca por uma ontologia é a uma *ontologia quebrada*.

É por meio do conflito intestino das hermenêuticas rivais que se poderá revelar algo do ser na medida em que “somente no movimento da interpretação que percebemos o ser interpretado”. (RICOEUR, 1978, p. 20). Apesar da deficiência inerente ao projeto ontológico mediado pela interpretação, Ricoeur acredita que esta ontologia ainda é válida, que uma ontologia quebrada, ainda assim, é uma ontologia e oferece ganhos compreensivos na medida em que a filosofia possui tal pretensão. Mas se só podemos compreender o ser mediante a arbitragem das interpretações, quais os conjuntos do saber subsumidos no vasto campo da cultura humana são relevantes? Essa é uma questão que consideramos capital, e em nossa exposição, optamos por respondê-la através de exemplos, no caso, exemplo das doutrinas que Ricoeur escolhera para realizar sua abordagem hermenêutica ao ser, tais como a psicanálise, a fenomenologia do espírito de Hegel e a fenomenologia da religião, entre outras. Ricoeur se vale mesmo do termo “hermenêutica” para se referir a estas correntes do pensamento, fazendo-nos perguntar sobre qual a justificativa que ele apresenta para considerar tais expressões da cultura sob o epíteto da hermenêutica. No ensaio *A psicanálise e o movimento da cultura contemporânea* que compõe *O conflito das interpretações* Ricoeur explica o porquê de considerar a psicanálise como uma hermenêutica:

(...) a psicanálise não concerne à cultura, a título acessório ou indireto. Longe de ser apenas uma explicação dos resíduos da existência humana, dos avessos do homem, ela mostra sua intenção verdadeira quando, fazendo estourar o quadro limitado da relação terapêutica do analista e de seu paciente, eleva-se ao nível de uma hermenêutica da cultura. Esta primeira parte de nossa demonstração é essencial à tese que iremos estabelecer em seguida, a saber, que é a título de hermenêutica da cultura que ela se inscreve no movimento da cultura contemporânea. Em outras palavras, a psicanálise é um movimento *da* cultura, porque a explicação que fornece

do homem versa, a título principal e direto, *sobre* a cultura em seu conjunto; com ela, a interpretação se torna um momento da cultura; é interpretando o mundo que ela o transforma. (RICOEUR, 1978, p. 105, grifos do autor).

Tomando o exemplo da psicanálise, somos livres para adequar o estatuto de uma corrente do pensamento ao status hermenêutico, e, portanto, revelador de *algum* aspecto do ser. Nesse sentido, o valor hermenêutico da psicanálise para uma ontologia fundamental está na capacidade de operar uma mudança paradigmática no problema clássico do sujeito como consciência e aloca o problema da existência como desejo⁷⁶. A lição psicanalítica está no ato reflexivo de fazer a subjetividade se despossuir da origem do sentido, é a ascese do “eu” em que me livro dos ardis da consciência imediata, dos preconceitos do ego: “Deve-se, pois, dizer do sujeito da reflexão aquilo que o Evangelho diz da alma: é preciso perdê-lo para poder salvá-lo”. (RICOEUR, 1978, p.21). Para Ricoeur, a mensagem da psicanálise pode ser encontrada em doutrinas precedentes como a *Monadologia* de Leibniz (1646-1716) e no terceiro livro da *Ética* de Spinoza (1632-1677), no primeiro, sob a pergunta de como a representação se articula com a apetição e, no segundo, como as adequações da ideia exprimem os graus do *conatus*⁷⁷ (RICOEUR, 1978, p. 21); ou seja, a questão entre linguagem e vida, que em Freud assume a relação entre significação e desejo, ou sentido e energia. Esta questão nos impele ao ultrapassamento da reflexão em direção à existência, de modo que não se fala em termos de pôr-se a si mesmo, mas de estar já posto no ser de modo que,

[...] decifrando as astúcias do desejo que se descobre o desejo na raiz do sentido e da reflexão; não pretendo hipostasiar esse desejo fora do processo da interpretação; ele permanece sempre ser-interpretado; eu o adivinho por detrás dos enigmas da consciência. Mas não posso apreendê-lo em si mesmo, sob pena de fazer uma mitologia das pulsões, como por vezes ocorre nas representações selvagens da psicanálise. É detrás de si mesmo que o *Cogito* descobre, pelo trabalho da interpretação, algo como que uma *arqueologia do sujeito*. A existência transparece nessa arqueologia, mas permanece implicada no movimento de decifração que ela suscita. (RICOEUR, 1978, p. 22, grifos do autor).

Em sentido oposto à preocupação arqueológica do sujeito, Ricoeur evoca a fenomenologia do espírito de Hegel como método hermenêutico que desloca a origem do sentido não em uma arqueologia, mas em uma *teleologia*. A hermenêutica enquanto teleologia funciona como uma “profecia da consciência”, de modo completamente oposto à metodologia

⁷⁶ “A interpretação que ela nos propõe dos sonhos, das fantasias, dos mitos e dos símbolos, é sempre, de certa forma, uma contestação da pretensão da consciência de erigir-se em origem do sentido” (RICOEUR, 1978, p. 21).

freudiana, pois se “a psicanálise nos propunha uma regressão ao arcaico, a fenomenologia do espírito nos propõe um movimento segundo o qual cada figura encontra seu sentido, não na que precede, mas na que se segue”. (RICOEUR, 1978, p. 22). O que preserva em comum com a psicanálise, e que é ontologicamente relevante para Ricoeur, é que leva a consciência para fora de si, de modo que ainda *compreende uma figura por outra figura*, e a leitura do sentido oculto se dá no sentido aparente. “A existência não se torna um “si” – humano e adulto – senão apropriando-se desse sentido que reside inicialmente “fora”, em obras, instituições, monumentos de culturas, onde a vida do espírito é objetivada” (RICOEUR, 1978, p. 23).

Outra escola de pensamento que Ricoeur recorre é a fenomenologia da religião como fonte de subsídios para uma ontologia da compreensão na medida em que “o sagrado interpela o homem e, nessa interpelação, anuncia-se como aquilo que dispõe de sua existência, porque a põe absolutamente, como esforço e como desejo de ser”⁷⁸ (RICOEUR, 1978, p. 23). Segundo Ricoeur, a fenomenologia da religião apesar de ser essencialmente uma descrição do rito, do mito, do sagrado; quando retomada em sentido reflexivo, visando a uma interpretação de si através das significações multívocas da simbologia religiosa, opera o maior esbulho da posse que o homem tem de si, ultrapassando nesse quesito tanto a psicanálise, quanto a fenomenologia do espírito. Isso é assim, pois enquanto que nas hermenêuticas precedentes se está considerando apenas uma *arqueologia* ou uma *teleologia*, o “objeto” interpretado a partir de uma fenomenologia da religião sobre a sua simbologia de referência é um apanhado total da condição do ente que *existe*, uma vez que remete de forma unificada a uma *gênese* e a um *apocalipse*, *alpha* e *ômega*, e tanto esse princípio quanto esse fim, são externos, outros ao indivíduo interpelado pelo discurso religioso. O sujeito religioso *é para o mundo*, antes de o mundo ser para o sujeito: participando da ordem cósmica seja como fruto de um ato de criação divino ou de uma realidade sempiterna, o indivíduo não se põe a si mesmo em situação, mas percebe-se neste drama cósmico.

O que faz unir todas essas doutrinas do pensamento sob um viés hermenêutico é o fato de que “cada uma a seu modo diz a dependência do “si” à existência.” (RICOEUR, 1978, p. 23): eis as implicações ontológicas da interpretação. O que as diferencia de meros “jogos de linguagem” é que cada uma destas interpretações permanece fundada em uma função existencial específica. A existência passível de ser abordada por uma filosofia hermenêutica é

⁷⁷ *Conatus* é palavra em latim para esforço; impulso, inclinação, tendência; cometimento. Refere-se a uma inclinação inata de uma coisa para continuar a existir e coincide com a definição ricoeuriana e de Jean Nabert de “desejo de ser e esforço para existir”.

⁷⁸ Ricoeur se refere nesse caso a Van der Leew (1890-1950), Maurice Leenhardt (1878-1954) e Mireca Eliade (1907-1986).

sempre uma existência interpretada, e tais interpretações se dão sobre diversas modalidades cada uma revelando algo através de sua pretensão totalizante. “Assim, a ontologia é a terra prometida para uma filosofia que começa pela linguagem e pela reflexão. Como Moisés, porém, o sujeito falante e refletinte apenas pode percebê-la antes de morrer” (RICOEUR, 1978, p. 24). Para todos os efeitos, se a *via longa* falha na apropriação integral do sentido de ser, ela cumpre a promessa de oferecer uma ampla diretriz para as ciências interpretativas em geral.

3. TRÊS PARADIGMAS: SÍMBOLO, METÁFORA E NARRATIVA

Três grandes paradigmas⁷⁹ da expressão linguística dividem a atenção de Ricoeur no desenvolvimento da sua hermenêutica. Símbolo, metáfora e narrativa tripartem teoricamente a jornada de Ricoeur em início, meio e final, em um processo de maturação filosófica ininterrupto. Importa a nós o fato de que tais paradigmas supõe uma relação entre si, é por isso que, apesar de nossa exposição estar debruçada sobre a questão da simbólica iremos dar uma palavra sobre a metáfora e narrativa na medida em que fazem parte do grande conjunto da hermenêutica fenomenológica de Ricoeur.

De acordo com os passos precedentes de nossa exposição, a proposta hermenêutica de Ricoeur está comprometida com a via de acesso à existência representada pelas expressões linguísticas. A hermenêutica em Ricoeur se mostrou, dessa forma, uma abordagem sistemática do problema inerente à relação linguagem/mundo, elevada ao grau de um problema ontológico mediado por uma semântica. Isso é central para compreendermos as expressões de múltiplo sentido, no que consistem e de que maneira são tão caras à hermenêutica que propõe Ricoeur. A importância da linguagem não é gratuita, ou auto-referenciada, pois a hermenêutica navega pela linguagem em busca da terra firme da existência, do “real”, o mundo mesmo, ou o *mundo da vida* para utilizarmos a linguagem própria ao discurso hermenêutico e fenomenológico. Nas palavras de Ricoeur:

Uma análise linguística que tratasse as significações como um conjunto fechado sobre si mesmo, fatalmente erigiria a linguagem em absoluto. Ora, essa hipótese da

⁷⁹ A expressão paradigma (do latim tardio *paradigma*, do grego παράδειγμα, derivado de παραδείκνυμι “mostrar, apresentar, confrontar”) é um conceito das ciências e da epistemologia que define um exemplo típico ou modelo de algo. Fora popularizado pelo filósofo e sociólogo da ciência Thomas Kuhn (1922 -1996) onde ganhou “as ruas”. Em linguística, Ferdinand de Saussure (1857 - 1913), utiliza o termo paradigma para se referir a um tipo específico de relação estrutural entre elementos da linguagem. O sentido em que utilizamos o termo, porém, é o de que Ricoeur toma cada uma dessas três noções e em épocas distintas como “chaves hermenêuticas” através das quais tratou problemas diversos, desde o mal, a própria linguagem, a identidade pessoal, a história, etc.

linguagem nega a intenção fundamental do signo, que é a de valer por..., portanto, de ultrapassar-se e de suprimir-se naquilo a que visa. A própria linguagem, enquanto meio significante, exige ser referida à existência. (RICOEUR, 1978, p. 18).

A linguagem exprime a compreensão ôntica e ontológica, por isso a hermenêutica depende da semântica. “Aquilo que anima o movimento de ultrapassamento do plano linguístico é o desejo de uma ontologia. É a exigência que ela dirige a uma análise que permaneceria prisioneira da linguagem.” (RICOEUR, 1978, p. 18). Para Ricoeur, à maneira de Schleiermacher, há hermenêutica onde há confusão! A verdade dessa crença se evidencia na importância hermenêutica do conflito das interpretações. As expressões de significação múltipla são *equivocas*, e, longe de uma concepção tradicionalmente *analítica* sobre tal equivocidade, para a hermenêutica ricoeuriana essa é, pois, a grande virtude dos símbolos. Isso gera um confronto entre lógicas, uma lógica que valoriza o equívoco porque ele permite o acréscimo de sentido, que seria estéril em uma expressão de significado unívoco; e uma lógica que abomina o equívoco porque o caracteriza como uma falha, uma fonte de engano e de erro. Esse conflito é aceito, porém, de bom grado, pois trata-se de um princípio meta-hermenêutico de seu projeto, tanto ao universo amplo da lógica do discurso em geral, quanto ao âmbito regional da disputa entre as interpretações:

Resultará disso a sua preocupação constante de discernir os elementos que compõem lógicas em conflito, sem jamais abandonar um dos dois termos da contradição percebida. Esse domínio paradoxal do impasse, da fronteira, traduz uma vontade de acolher a diferença, o contraditório, sem nunca ceder à confusão que eliminaria as arestas das posições divergentes (DOSSE, 2017, “ser com”, cap. I)

Devemos reconhecer o espaço adequado para cada uma dessas lógicas. A linguagem técnica depende da univocidade, sem ela a tecnologia e a teoria por detrás da tecnologia seriam um fracasso total, nesse âmbito, é prudente extirpar a equivocidade. Porém, em outra circunstância, no âmbito da reflexão, da apropriação do homem sobre si mesmo e seu mundo circundante, por razões hermenêuticas já apresentadas, se justifica o apelo a uma semântica de múltiplos sentidos.

3.1. Criteriologia do Símbolo

Não é temerário dizer que o símbolo é o cerne desta dissertação, deixemos claro o porquê da importância deste conceito, primeiramente, em função do papel que o símbolo tem na obra de Ricoeur. O título de nosso trabalho refere-se a uma *hermenêutica fenomenológica*, e não apenas a uma *fenomenologia*; isto é assim por causa do símbolo: Ricoeur se depara com

os limites da fenomenologia em razão da impossibilidade da introspecção fazer face à tentativa de compreensão do mal, só os símbolos que figuram o mal permitem a compreensão mediante a sua interpretação, é, portanto, por causa do recurso ao símbolo que Ricoeur realiza uma mudança de método que o marcará para toda a vida, e a história da hermenêutica a partir de 1960 até os dias atuais deve ser grata por essa escolha. No prólogo do primeiro volume de *Finitude e culpabilidade* Ricoeur deixa isso bem claro:

Ao mesmo tempo em que dávamos início a este livro, fazendo preceder a simbólica do mal por uma elucidação do conceito de falibilidade, nos achávamos diante da dificuldade de inserir a simbólica do mal no discurso filosófico. Este discurso filosófico, que, no fim da primeira parte, conduz à ideia da possibilidade do mal ou falibilidade, recebe da simbólica do mal um novo impulso e um enriquecimento considerável, mas isto ao preço de uma revolução de método representada pelo recurso à hermenêutica, isto é, a regras de decodificação aplicadas a um mundo de símbolos; ora, esta hermenêutica não é homogênea ao pensamento reflexivo que conduziu ao conceito de falibilidade. Esboçamos regras de transposição da simbólica do mal a um novo tipo de discurso filosófico no último capítulo da segunda parte sob o título: “O símbolo dá a pensar”; este texto é o eixo de viragem do trabalho. (RICOEUR, 1968, p. 12).

Em segundo lugar, nas palavras de Ricoeur: “Não é, por conseguinte, o pesar das atlântidas desmoronadas que nos anima, mas a esperança de uma recriação da linguagem. Para além do deserto da crítica, queremos de novo ser interpelados”. (RICOEUR, 2017, p. 367). A linguagem simbólica representa para Ricoeur a possibilidade de restaurar a relação do homem como pertencendo ao sagrado, pois na modernidade houve um esvaziamento da linguagem mítico-religiosa, e um empobrecimento do próprio sentido do que *é ser homem*⁸⁰. É a hermenêutica, no primeiro projeto hermenêutico de Ricoeur, que salvará o homem da condição sem sentido da modernidade. Na era moderna, o homem já não pode experimentar a “fé do carvoeiro”⁸¹, a hermenêutica restaura a possibilidade da fé pelo círculo hermenêutico em que é preciso crer para compreender e compreender para crer, os símbolos interpretados sob uma nova luz resgatariam o sentido que nos abandonara na era da crítica, que agora, paradoxalmente, seria utilizada para revitalizá-lo. Esse potencial do simbólico associado à reflexão filosófica é animador no sentido em que abre novas possibilidades para a filosofia. Fazer filosofia a partir dos símbolos através de uma hermenêutica fenomenológica é uma inovação que porta em si um potencial que pode ultrapassar o próprio projeto inicial de Ricoeur, quem saberá as possibilidades de utilização dessa metodologia que não foram vislumbradas pelo próprio criador do método? “O que eu declarava desde essa época em

⁸⁰ A esse respeito, conferir as excelentes colocações de Jean Grondin em GRONDIN, 2015, pp. 55-70: Capítulo III- “Do sentido às vezes esquecido da primeira entrada de Ricoeur na *Hermenêutica*”.

⁸¹ A fé simples e sincera, que não questiona e aceita tudo, a fé robusta do homem pré-crítico.

‘Criteriologia do símbolo’ e ‘O símbolo faz pensar’ é que a estrutura do duplo sentido podia aparecer em outros lugares além de na simbólica do mal” (RICOEUR, 2011, p. 19). Ricoeur reconhece essas possibilidades e essas são razões de por que o resgate dos símbolos como fonte de reflexão é filosoficamente interessante e relevante em nosso contexto cultural atual.

Podemos constatar que a abordagem à questão do símbolo, para fins de circunscrição do problema e do método, é abundante na obra de Ricoeur, eventualmente, repete-se *ipsis litteris* à sua formulação original, porém, há também uma notável *evolução do conceito* em sua obra⁸². O texto que inaugura a abordagem ao símbolo é *A Simbólica do Mal* (1960) (ao qual nos deteremos com mais atenção), o segundo volume de sua *Filosofia da Vontade*, seguido por *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1965) e *O Conflito das interpretações* (1969). Mas a retomada do tema é constante, e, para todos os fins, nunca deixou de compor, mesmo que pontualmente, sua obra tardia.

No momento, seria algo útil recorrer à origem etimológica da palavra “símbolo” que é derivada do grego antigo *symbollein* e significa “agregar”, como diz Maria Azevedo e Castro “De início, o nosso autor, não se afasta do sentido originário presente na etimologia da própria palavra grega. *Símbolo é sinal de reconhecimento, é coisa justificativa de identidade própria*”. (AZEVEDO E CASTRO, 2002, p. 112). O uso figurado do termo se deu pelo costume da época em quebrar-se um bloco de argila, como um tijolo, para marcar o término de um contrato ou acordo: cada parte do acordo ficaria com um dos pedaços, esses pedaços poderiam ser novamente unidos como as peças de um quebra-cabeça. Cada pedaço identificava um dos envolvidos no pacto, conhecidos como *symbola* (O’CONNELL, 2010). Isso é importante, pois o símbolo não apenas representa algo, mas também, e esse é seu diferencial, sugere que algo está faltando, uma parte invisível que é necessária para alcançar a conclusão em forma de totalidade, é um enigma. O sentido do símbolo não é apenas o resultado direto da soma de suas partes, mas precisamente a criação de algo maior que isto, um sentido mais complexo que ultrapassa o resultado da soma simples. Para além desta explanação filológica do símbolo, outras mentes consideraram o conceito de símbolo como conceito chave de sua filosofia, notadamente o neokantiano Ernest Cassirer (1874-1945) porém, Ricoeur considera o escopo do símbolo em Cassirer muito abrangente porque aloca o símbolo como campo intermediário para *toda* relação entre espírito e matéria⁸³.

⁸² Cf. a seção “A evolução do conceito de símbolo” de Maria Azevedo e Castro em (AZEVEDO E CASTRO, 2002, p.140ss).

⁸³ “Atribuo, assim, ao termo símbolo um sentido mais restrito que os autores que, como Cassirer, chamam de simbólica toda apreensão da realidade mediante signos, desde a percepção, o mito, a arte, até a ciência; e um

3.1.1. Enraizamentos do símbolo: cósmico, onírico e poético

Em *A Simbólica do Mal*, Ricoeur realiza uma *criteriologia* do símbolo antes de proceder a uma análise intencional diretamente sobre os símbolos da confissão do mal. Esses símbolos autênticos estão, em um primeiro nível, subordinados a três dimensões: *cósmica*, *onírica* e *poética*. Somente poderão ser objetos de um movimento reflexivo em uma hermenêutica que visa à compreensão de si, na medida em que remetem a algum destes domínios radicados *no mundo*:

É, antes de mais, *no mundo*, *nos* elementos ou *nas* características do mundo, no céu, no sol e na lua, nas águas e na vegetação que o homem lê o sagrado; o simbolismo falado remete deste modo para as manifestações do sagrado; para as hierofanias, nas quais o sagrado é revelado num fragmento do cosmos que, por sua vez, perde os seus limites concretos, se reveste de inúmeras significações; integra e unifica o maior número possível de setores da experiência antropocósmica (RICOEUR, 2017, p.27, grifos do autor)

Trata-se do caráter *ligado* do símbolo: o símbolo é aderido aos elementos do mundo. Essa é a justificativa pela qual o símbolo é objeto de interpretação, porque realiza um trabalho de ligação imediata ao mundo, interpretar é operar a mediação linguística do símbolo, como por exemplo, na experiência poética, pois “no universo sagrado a capacidade de dizer está fundada na capacidade do cosmos de significar” (RICOEUR, 1975, p. 12). O Símbolo põe em relação dois níveis: o linguístico e o não linguístico. O símbolo enquanto “coisa” é um núcleo de intenções significativas, é a matriz de significações simbólicas que da “coisa” vai à palavra. O céu é uma “coisa símbolo”, que deriva infinitos símbolos falados, ao se dizer dele *manifestação* do sagrado porque elevado, imenso, poderoso, organizado, soberano, imutável, etc. – ele é um condensador do discurso, do cósmico transpõe para o ético e o político, através de palavras como “poderoso” e “elevado”, por exemplo.

Na dimensão *onírica*, o simbolismo do sonho tem seus equivalentes no folclore, nas lendas, nos ditados, nos mitos, pois é aí que ocorre a passagem do cósmico ao psíquico, não apenas no nível de uma *arqueologia* do sujeito individualmente considerado, mas nas representações comuns de uma cultura, e de toda a humanidade (RICOEUR, 2017, p.29). No processo terapêutico da psicanálise (freudiana ou junguiana), mergulhamos no arcaísmo da humanidade, em busca de uma profecia de nós mesmos. O símbolo da cultura, enraizado no plano cósmico, encerra em si significações necessárias para a compreensão do sujeito na

sentido mais amplo que os autores que, a partir da retórica latina ou da tradição neoplatônica, reduzem o símbolo à analogia.” (RICOEUR, 1978, p. 15)

busca por si-mesmo. “Eu exprimo-me, exprimindo o mundo; eu exploro a minha própria sacralidade ao decifrar a sacralidade do mundo” (RICOEUR, 2017, p.29).

A dimensão poética, por sua vez, é uma modalidade do símbolo complementar às dimensões cósmica e onírica: segundo o fio condutor das imagens sensoriais, visuais ou acústicas, ou segundo a simbólica do espaço e do tempo, apesar de seu enraizamento diferente nos valores fisionômicos do cosmos, no simbolismo sexual, na imagística sensorial (RICOEUR, 1978, p.15). Trata-se do poder criador da imaginação poética, em que a imagem não diz respeito a uma imagem de algo ausente, de uma figuração, “a imagem poética está muito mais próxima ao verbo que do retrato” (RICOEUR, 2017, p.30), porque todos esses símbolos possuem seu advento no elemento da linguagem:

Não há simbólica antes do homem que fala, mesmo que o poder do símbolo esteja enraizado mais embaixo. É na linguagem que o cosmos, que o desejo, que o imaginário acedem à expressão. Sempre é necessária uma palavra para retomar o mundo e vertê-lo em hierofania. Da mesma forma, o sonho permanece fechado a todos, enquanto não for levado pelo relato ao plano da linguagem.” (RICOEUR, 1978, p. 15).

O valor do símbolo, enquanto *poiesis* está na sua capacidade de capturar o momento de surgimento da linguagem: no plano cósmico ele está estratificado no mundo natural, no plano psíquico é um descodificar de si mesmo, mas na poética, ele converge estes outros sentidos através do poder de criação linguística, assumindo mesmo a responsabilidade pela capacidade de transcender da linguagem, por ser capaz de dizer o novo diante do mesmo. Sobre a imagem poética, Ricoeur cita Gaston Bachelard “ela torna-se um novo ser da nossa linguagem, ela exprime-nos ao transformar-nos naquilo que ela exprime” (BACHELARD, 1957, *apud* RICOEUR, 2017, p.30). A modalidade do símbolo poético estará profundamente relacionada com os desenvolvimentos posteriores de Ricoeur sobre o estatuto linguístico da metáfora e o poder referencial inovador que essa tem sobre a realidade. Somente uma hermenêutica instruída pelas figuras simbólicas pode unificar estas modalidades da existência. Porque, afinal, são os símbolos mais ricos que asseguram a unidade das interpretações sob o enraizamento *cósmico*, *onírico* e *poético*. Somente eles são portadores de todos os vetores, regressivos e prospectivos, que as diversas hermenêuticas dissociam. Os verdadeiros símbolos estão carregados de todas as hermenêuticas, da que se dirige à emergência de novas significações e da que se dirige à ressurgência das fantasias arcaicas (RICOEUR, 1978, p.24).

3.1.2. A especificidade do símbolo enquanto Signo

O signo visa alguma coisa para além de si e também um valor sobre a coisa visada, é uma expressão que comunica um sentido; porém a noção de signo é muito ampla e é preciso demarcar o espaço do símbolo no continente do signo. Nem todo signo é símbolo, uma placa com uma faixa vermelha sobre o desenho de um cigarro, opera de maneira distinta do símbolo: arbitrariamente se estabelece e se põe em consenso de que aqueles sinais grafados significam que é proibido fumar naquele local, nem mais, nem menos.

O que define a especificidade da simbólica está em uma dupla intencionalidade: primeiro o símbolo remete ao literal de sua constituição, uma literalidade que não está diretamente vinculada à segunda intencionalidade latente, nesse sentido, ele também está sob o aspecto do convencional, do arbitrário. Mas sobre a primeira visada literal ocorre um processo de transmissão de sentido, não de forma direta, mas que diz algo a mais⁸⁴. Os símbolos, diferentes de outros tipos de signos, não são transparentes, são “opacos”, pois enquanto que signos técnicos (transparentes) não dizem mais nada “do que aquilo que querem dizer, os signos simbólicos são opacos porque neles o próprio sentido primário, literal, patente, visa analogicamente um sentido secundário que, de outro modo, não é dado senão por ele” (RICOEUR, 2017, p. 31). Do ponto de vista lógico, a representatividade analógica do símbolo se aproxima a um raciocínio não conclusivo ao de “A está para B assim como C está para D”. A diferença, no entanto, é que a opacidade desses símbolos não permite uma absorção intelectual de similitude imediata, da qual se pode objetivar a relação dos análogos, como que visualizada a partir de um ponto de vista afastado. Trata-se de dar o sentido segundo, através do próprio sentido primeiro (literal), numa espécie de vivência, experiência do símbolo. A mediação do símbolo está no fato de ser dupla, é o sentido do sentido que ele aponta, na medida em que sua analogia não está entre o significante e a coisa significada, mas entre o primeiro e o segundo sentido (RICOEUR, 2016, p.138). Por exemplo:

Consideremos o “sujo”, o “impuro”: essa expressão significante apresenta uma intencionalidade primária ou literal que, como toda a expressão significativa, pressupõe o triunfo do signo convencional sobre o signo natural; assim, a nódoa é o sentido literal da mancha; mas esse sentido literal já é signo convencional: as palavras “nódoa”, “imundo”, etc. não se parecem com aquilo que é significado; mas nessa intencionalidade primária edifica-se uma intencionalidade secundária que através da sujidade física, visa uma determinada situação do homem no sagrado que

⁸⁴ “Chamo de símbolo toda estrutura de significação que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro. Essa circunscrição das expressões de duplo sentido constitui, propriamente, o campo hermenêutico” (RICOEUR, 1978, p. 15, grifos do autor).

é precisamente o ser manchado, impuro; o sentido literal e manifesto visa então, para lá de si mesmo, qualquer coisa que é *como* uma nódoa. (RICOEUR, 2017, p.31).

O “ser como” na analogia do símbolo o remete a uma semelhança óbvia a outro recurso linguístico, a saber, a alegoria. De fato, a alegoria cumpriu, por mais de mil anos, um elemento central das hermenêuticas especializadas como objeto da alegorese⁸⁵. Os dois recursos se assemelham em função de transmitirem um sentido secundário através de um sentido primário literal. O ponto de divergência entre ambos está em o conteúdo do símbolo (o próprio símbolo), em seu sentido literal é *indispensável* para a doação do sentido secundário latente, como atesta Ricoeur:

Porém, para aquele que participa da significação simbólica, não há duas significações, uma literal e outra simbólica, mas um único movimento que nos transfere de um nível a outro e que nos assimila à significação segunda graças à – ou por meio da – significação literal. Uma significação simbólica é, então, de tal forma que não podemos esperar a significação secundária senão por meio da significação primária; esta é o único acesso àquela (RICOEUR, 1975, p.8).

Na alegoria, porém, o sentido secundário é suficientemente independente do sentido literal da imagem evocada, de modo que pode ser acessado *diretamente*. A interpretação da alegoria, portanto, opera como uma tradução, uma vez traduzida, a alegoria é descartada ficando-se com o “real sentido” veiculado por ela. Os exegetas bíblicos se referiam à alegoria como uma maneira mais suave e palatável para apreensão dos conteúdos espirituais contidos na Bíblia para as grandes massas, como a papinha é servida aos pequenos e o pão, alimento sólido, aos maiores (os sábios que compunham a classe clerical); no mesmo sentido, a doutrina platônica fora veiculada aos simples por meio da “alegoria da caverna” enquanto recurso retórico.

É importante, também, destacar que o uso do símbolo por Ricoeur se distingue daquilo que, na tradição analítica da filosofia, se convencionou chamar de lógica simbólica, uma vez que esta preocupa-se em fornecer um fundamento lógico formal às declarações sintaticamente possíveis, voltada, portanto, para o estudo formal da linguagem (FRANCO, 1995, p.57). Ricoeur distingue a sua compreensão do símbolo para com a formalização:

⁸⁵ Método crítico de interpretação alegórica dos textos, mitos e lendas. Praticada desde os tempos pré-socráticos recebeu importantes formulações por parte dos estoicos e de Filon de Alexandria (25 a.C.-50d.C.). O método foi frequentemente praticado na exegese bíblica, pelo menos até à Idade Média, podendo, no entanto, o termo aplicar-se a qualquer interpretação textual que se concentre na alegoria. Cf. as seções “Motivos da interpretação alegórica dos mitos” e “Filon: a universalidade do alegórico” em GRONDIN, 1999, pp.56-64.

É claro que o símbolo de que tratamos aqui é o completo contrário de um caractere: não só pertence a um pensamento ligado aos seus conteúdos, portanto, não formalizado, mas também a ligação íntima da sua intenção tem precedência sobre a sua intenção secundária; isto, conjugado com a impossibilidade de atribuição do sentido simbólico por meio de qualquer outra forma de operação que não seja a da analogia, transforma a linguagem simbólica numa linguagem essencialmente *ligada*, ligada ao seu conteúdo e, através do seu conteúdo primário, ao seu conteúdo secundário; nesse sentido, é o contrário absoluto de um formalismo absoluto (RICOEUR, 2017, p.33)

Na formalização lógica, os termos de uma proposição são substituídos por signos que representam qualquer coisa que se queira “x”, “a”, “b”, “z”, etc.; não só os termos da sentença, mas também as relações exprimidas por expressões como “todo”, “algum”, “é”, “implica” foram substituídas por signos como “ \forall ”, “ \exists ”, “ \rightarrow ”, etc. Isso permite que se sejam calculados sem que se pergunte como é que eles podem ser incluídos em numa deontologia do raciocínio (RICOEUR, 2017, p.33), funcionam como elementos para o cálculo, são *caracteres*. Essa confusão pode ser entendida pela definição do símbolo de significar, valer por... A função simbólica, em Ricoeur, porém, está mais atrelada ao aspecto intencional da linguagem enquanto doação de sentido através do enigma do símbolo.

3.1.3. Os símbolos como ponto de partida para a filosofia

Trataremos aqui, da máxima ricoeuriana “o símbolo dá a pensar” (RICOEUR, 2017, p.365): “[...] o símbolo dá; mas aquilo que ele dá, é algo a pensar, algo sobre o qual se pense. O símbolo dá: uma filosofia instruída pelos mitos surge num certo momento da reflexão, e, para lá da reflexão filosófica, deseja dar resposta a uma certa situação da cultura moderna”. (RICOEUR, 2017, p.366). Ricoeur recorre ao recurso do símbolo como ponto de partida da filosofia em contraposição a uma tendência da filosofia ocidental em buscar um pensamento “sempre atrás”, uma primeira verdade indubitável, podemos ver isso tanto em Descartes quanto em Husserl, mas se buscados, os exemplos serão prolíferos. A opção pelo símbolo, por sua vez, “parte da plenitude da linguagem e do sentido já sempre presente; parte do meio da linguagem que já ocorreu, em que tudo já foi dito de certa maneira; quer ser o pensamento com todas as suas pressuposições. Para ela, a primeira tarefa não é começar, mas, partindo do meio da palavra, lembrar-se” (RICOEUR, 2016, p.134). Isso suscita a questão de como operar esse pensamento, mais, como fazer filosofia através dos símbolos e sua expressão mitológica sem recair no feito da alegorese, que é o de extrair sentidos dos mitos que, a bem da verdade, são independentes dela e poderiam muito bem ser realizados sob o imperativo de uma “filosofia pura”. Ricoeur sistematizará para tanto, três passos da filosofia a partir dos

símbolos, que não por coincidência, preservam uma similitude aos movimentos de sua hermenêutica da compreensão realizados pela via longa da linguagem que consiste em três etapas: semântica, reflexiva e existencial⁸⁶. De fato, a sistematização que apresentamos agora antecede a sua formulação da *via longa* em exatos dez anos⁸⁷.

Ricoeur elenca três etapas a serem percorridas para que se cumpra a tarefa de fazer genuinamente filosofia, a partir dos símbolos, são elas as etapas *fenomenológica*, *exegética* e *filosófica*⁸⁸.

a) *A etapa fenomenológica*: trata-se da compreensão “do símbolo pelo símbolo, pela totalidade dos símbolos” (RICOEUR, 2016, p.142). O parâmetro de comparação é o *Tratado da história das religiões* de Mircea Eliade, que sistematiza uma descrição homóloga dos símbolos, elencando as similitudes e relações de correspondência na manifestação, forma, função, etc. elencando as estruturas fundamentais destes.

Esse processo deve levantar as múltiplas valências de um símbolo, a exemplo do símbolo do céu, que já utilizamos acima, em que o símbolo permuta os sentidos no interior do mesmo tema: céu símbolo de excelência, ordem, predomínio, e por isso é covalente aos sentidos cósmico, ético e político a um só tempo; compreende em si uma unidade múltipla. Um próximo passo consiste em compreender os símbolos por outros símbolos de acordo com uma lei de analogia intencional, a todos os outros símbolos afins com o símbolo do céu: a montanha, a torre e todos os lugares altos (RICOEUR, 2016, p.143); dos símbolos do alto, extraímos a simbologia da escalada, da subida difícil (e, por isso, da queda fácil) aos quais Ricoeur menciona exemplos como o Poema de Parmênides e a subida ao monte Carmelo de São João da Cruz.

O terceiro momento desta etapa está em compreender um símbolo por um rito ou mito, como por exemplo, a forma que o simbolismo da água assume nos rituais de batismo, a ablusão (lavagem) do muçulmano antes da oração. Deve-se incluir nesta descrição o aspecto terrífico e punitivo desse símbolo aquático, sob a forma do dilúvio, tema do Antigo

⁸⁶ Cf. nesta dissertação a seção “A via longa da filosofia: linguagem como mediação”.

⁸⁷ O artigo de referência que consultamos em *Escritos e conferências 3* é originalmente publicado na revista *Esprit*, entre julho e agosto de 1959 Cf. nota 1 em (RICOEUR, 2016, p.133). *O Conflito das Interpretações* é de 1969; é interessante notar que esse mesmo esquema reaparece *ipsis literis* no ensaio “Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica (I)” de *O Conflito*.

⁸⁸ Importante: Tomamos a liberdade de renomear a segunda e terceira etapa de acordo com uma terminologia que, cremos, é mais fiel ao sentido que o próprio Ricoeur propõe. O segundo momento é, originalmente “hermenêutico”, mas cremos que seu sentido está mais restrito ao aspecto da hermenêutica enquanto *exegese* do que enquanto teoria da interpretação (hermenêutica filosófica), e que isso gera uma ambiguidade desnecessária. A terceira etapa, originalmente chamada “o pensamento a partir do símbolo” escolhemos por denominá-la “filosófica”, pois cremos que essa expressão mais sucinta incorpora o espírito da proposta e harmoniza com a configuração triádica do esquema.

Testamento e da Epopeia de Gilgamesh, ou da representação caótica da pré-criação que em Gênesis é um mar abissal e amorfo, sem luz e orientação espacial. Também tem de se incluir o aspecto redentor da água, sacralizado na reverência ao ciclo de cheias do Nilo na cultura egípcia arcaica.

O quarto movimento desta etapa consiste em compreender como um único símbolo reproduz diferentes níveis de experiência e representação, as dualidades metafísicas de contrários, como interior e exterior, vida e morte, a exemplo das imagens das florestas originárias, o assoalho em xadrez das lojas maçônicas, a flor e a vegetação, etc. Essa fenomenologia descritiva dos símbolos está em acordo com a hermenêutica ricoeuriana das instanciações regionais que somadas fornecem uma apreensão da totalidade, cada símbolo oferece uma gama de aspectos do todo que outros símbolos não são capazes de remeter, de modo que o acesso ao ser por meio da simbólica condiz com a consciência de uma ontologia quebrada.

b) A etapa exegética: a etapa fenomenológica da filosofia a partir dos símbolos é insuficiente porque está alocada na perspectiva de um observador distante, não engajado. Eu posso saber que o porco é um ancestral reencarnado para certa tribo amazônica, mas e “quanto a mim, será que acredito nisso? Quanto a mim, o que faço com essas significações simbólicas, com essas hierofanias?”. (RICOEUR, 2016, p.143). Na medida em que apenas descrevo, mas não estou existencialmente comprometido com o sentido da descrição, ela tem seu potencial limitado para os propósitos de reflexão a que se almeja. É preciso se associar ao símbolo de forma apaixonada, mas não dogmática, pois é sobressalente a disputa de sentido entre os símbolos, afinal, a água é *cosmos* ou *caos*? As interpretações consideradas em seu próprio contexto tendem a ser totalizantes. É nessa *apropriação para si e distanciamento crítico* que se funda a segunda etapa da filosofia a partir dos símbolos.

Essa etapa se volta ao que já mencionamos brevemente na seção intitulada “criteriologia do símbolo” acima. Consiste em compreender que o sujeito moderno (nós) cômicos da filologia, da exegese, da psicanálise e todas as doutrinas “da suspeita”, não pode mais pretender, e se manter intelectualmente honesto, a um estado de crença ingênua. Por outro lado, é na era da crítica, que temos inumeráveis recursos, suficientes para nos remetermos a outro nível de crença, ao compreendermos o evento histórico como histórico, e o mito como mito (num movimento demitologizante de acordo com o processo de

desencantamento do mundo como descreve Max Weber⁸⁹). Ricoeur evoca um círculo hermenêutico baseado em Bultmann (1984-1976) em que:

Toda compreensão, assim como toda interpretação, é [...] continuamente orientada pela maneira de formular a pergunta e pelo que ela visa [por seu *Woraufhin*]. Jamais, portanto, é pressuposta, ou seja, é sempre dirigida por uma pré-compreensão da coisa quanto à qual ela interroga o texto. Somente a partir dessa pré-compreensão ela pode em geral interrogar e interpretar (BULTMANN, 1933, *apud* RICOEUR, 2016, p.145).

Ricoeur fala mesmo em “vivenciar a *aura*” do sentido investigado por meio do círculo compreender para crer, e crer para compreender. Para compreender esse sentido, é preciso interpretar, e essa interpretação será hermenêutica simbólica. A era moderna extirpa a sacralidade em cada palmo do mundo pela eficácia da crítica, roubando a ingenuidade primeira do homem. É, porém, a própria crítica com todo seu arsenal interpretativo a responsável por reascender a brasa do sentido dos símbolos sagrados no coração dos homens. Essa retomada, em segundo nível da hierofania pré-crítica, depende da diferença sutil entre os conceitos de *desmitizar* e “desmistologizar”, enquanto que a desmitização está muito mais próxima de um processo de tradução de sentidos como na alegorese mítica que desnuda o conceito e descarta a roupagem figurada⁹⁰; a desmitologização conduz um trabalho crítico de separação entre histórico e pseudo-histórico no seio dos mitos, ela exorciza o *logos* inerente ao *mythos*. Essa força crítica “traz à luz a dimensão do símbolo como signo originário do sagrado; é assim que ela participa da revivificação da filosofia pelo contato com os símbolos; ela é uma das vias de seu rejuvenescimento” (RICOEUR, 2016, p.146).

c) A etapa filosófica: trata-se do momento em que se faz filosofia propriamente dita: para além das descrições comparatistas da fenomenologia, para além das ponderações críticas da exegese. Novamente cabe perguntar: como não cair na leitura alegórica do mito? “Se está excluído encontrar nos símbolos uma filosofia oculta, disfarçada sob a vestimenta imaginativa do mito, resta-nos filosofar a partir dos símbolos [...] promover o sentido, formar o sentido em uma interpretação criadora” (RICOEUR, 2016, p.147).

O símbolo verdadeiramente abre e desvela um domínio da experiência, nisso consiste o papel filosófico da simbólica do mal: os símbolos primários da confissão do mal não são um ornamento linguístico à expressão do mal, *são a expressão primária* do acontecimento mau nos domínios do linguístico. A mancha é expressão simbólica do mal na medida em que se

⁸⁹ Max Weber (1864-1920) Descreve o que chama de processo de *desencantamento do mundo* onde o esforço de racionalidade que remonta a era pré-socrática culmina na era tecnologicamente orientada do mundo moderno.

⁹⁰ Cf. ARENS, 2006, p.310.

refere ao “puro” que é investido desde o exterior e torna-se, então “impuro”, a mancha no tecido é de difícil lavagem, é uma marca perpétua, e nossa linguagem não escapa das expressões como “honra manchada” ou “intenções puras”, ainda enraizadas nesse símbolo arcaico e multimilenário. “É o próprio *logos* de um sentimento que, sem ele, permaneceria vago, não explicitado, incomunicável” (RICOEUR, 2016, p.148). O símbolo é articulado no mito, onde cumpre a função universalizadora de seu significado através de um *anthropos*⁹¹, mergulhado em uma trama cósmica, do princípio e do fim. O filósofo deve utilizar o símbolo para detectar a realidade passando do domínio de uma *mítica* para o de uma *empírica* das paixões. Há o exemplo de Kant no “Ensaio sobre o mal radical”, em que o mito adâmico da queda revela o estatuto das paixões, dos males e da radicalização e a consciência de si, também explorando a compreensão do mal enquanto subversão da hierarquia entre razão e sensibilidade. Ricoeur fala de uma “dedução transcendental do símbolo”:

A “dedução transcendental” consiste em justificar um conceito mostrando que ele torna possível a constituição de um âmbito da subjetividade, o símbolo empregado como decifrador da realidade humana é “deduzido”, no sentido técnico da palavra, quando ele é verificado por seu poder de suscitar, de esclarecer, de ordenar todo um campo de experiência humana; é o caso dos símbolos e dos mitos do mal, que sensibilizam o olhar para um aspecto da experiência, para um âmbito que se pode chamar de o âmbito da *confissão* e que não tardaríamos em reduzir ao erro ou à emoção ou ao hábito ou à passividade ou, no fim, à própria finitude; em suma, a uma das dimensões da existência que não precisam dos símbolos do mal para serem abertas e descobertas (RICOEUR, 2016, p.149)

Embora o autor se valha do exemplo kantiano, acredita que a metodologia de Kant não esgote as possibilidades de se fazer filosofia através do símbolo. Na medida em que a meta da filosofia, a partir do símbolo, for entendida como “elaborar existenciais que expressam as possibilidades mais fundamentais do *Dasein*” (RICOEUR, 2016, p.149), rompemos com o cerco do linguajar kantiano para falar ao modo da ontologia de Heidegger. Para Ricoeur, os existenciais do “Filósofo da Floresta Negra” são todos extraídos do campo simbólico e filosoficamente interpretados, mas o autor nos alerta que não podemos esquecer o quanto o símbolo é essencialmente um elemento de *re-liquação*, seu contributo à consciência de si é uma função, porém a outra função do símbolo é reintegrar o homem à totalidade cósmica: “totalidade transcendente do céu, totalidade imanente da vegetação, do definhamento e do renascimento” (RICOEUR, 2016, p.150). O homem e seu cogito pertencem ao ser mais do

⁹¹ Do grego *ἄνθρωπος*, significa homem. Traduzido mais tarde no Novo Testamento como “filho do homem”. Nas tradições gnósticas se refere ao primeiro ser humano, podendo também ser chamado de *Adamas* ou *Geradama*. Adão é um exemplo de *anthropos* no mito da queda no livro de Gênesis.

que o constituem, o símbolo convoca o cogito a participar dessa totalidade extraviada no labirinto reflexivo. A filosofia, a partir dos símbolos, não é a busca por um desconhecido, é antes, recobrar o seu fundamento, no interior de uma linguagem plena e através dela tematizar a estrutura racional e universal do “conhece-te a ti mesmo” na condição incontornável do pertencimento ao mundo.

3.2. A Metáfora e a Narrativa

Metáfora e narrativa são dois conceitos que merecem a atenção de qualquer leitor em busca de uma compreensão global da filosofia de Ricoeur, bem como do tema da *imaginação produtiva*, essencial para o conjunto de sua obra. Ricoeur abandonara o projeto de uma exposição sistemática de uma *poética da vontade* que tinha a incumbência de completar a sua *filosofia da vontade*; porém, essa pretensão fora aspergida e diluída nos momentos seguintes de seu filosofar através das articulações que elaborou entre símbolo, metáfora e narrativa até meados da década de 1980, sobretudo nas obras *A Metáfora viva* (1975) e *Tempo e Narrativa* (1983, 1984, 1985), em que o estatuto do ficcional é explorado em seu poder de detecção ontológica. A nossa exposição, entretanto, se concentra sobre o período “simbólico” de Ricoeur, e se mencionamos o aspecto “metafórico” e “narrativo” de sua filosofia aqui, é em função de sua articulação com o símbolo.

Enquanto o símbolo expressa outro sentido através de um literal, a metáfora segue esse mesmo princípio fascinante através da “inovação semântica que ela induz e sua nova referência, que seu desrespeito ao sentido literal torna possível” (GRONDIN, 2015, p.86). A metáfora é elemento linguístico da imaginação produtiva, pois é capaz de, através de recursos linguísticos já existentes, expressar algo diferente do sentido primário a que se propõem esses recursos, e com isso lançar uma nova perspectiva sobre o referido, ela cria o novo a partir do já aí da linguagem. A hermenêutica realizada sobre o discurso metafórico é quem possibilita a descoberta de aspectos inéditos da realidade através da interpretação das expressões nela contida, a metáfora *precisa* da interpretação de segunda ordem para funcionar enquanto metáfora, pois aquém da interpretação, gramaticalmente nada a distingue de uma sentença literal⁹²: “o sentido de um enunciado metafórico é suscitado pelo fracasso da interpretação

⁹² A exegese torânica e bíblica do cristianismo primevo possuía em sua teoria da interpretação a noção de *índices da alegoria*, que consistia em um princípio para a detecção de uma mensagem espiritual através de um excerto literal das Escrituras; por exemplo, quando uma descrição bíblica se demonstra fabulosa, contraditória, fora de contexto ou inverossímil os interpretes deveriam atentar para essas características como uma pista para um sentido oculto no sentido literal. Cf. GRONDIN, 1999, pp 52-80.

literal do enunciado; por uma interpretação literal, o sentido se destrói a si mesmo” (RICOEUR, 2005, p. 351), ou seja, na medida em que o sentido primário da sentença falha é a interpretação de um sentido secundário que faz triunfar o poder de referência da metáfora através de uma “impertinência semântica” (RICOEUR, 1975, p.5). O conceito de *metáfora viva* que dá título à obra é interessante, pois explica como uma metáfora viva pode se tornar uma *metáfora morta*⁹³, sem o poder referencial que lhe é constitutivo. A “morte” da metáfora ocorre justamente quando ela cai em um uso massivo para se referir a algo e dessa forma converte-se em expressão literal daquilo que referencia (a língua portuguesa possui, inclusive, uma palavra específica para se referir a esse fenômeno linguístico: *catacrese*). Exemplo comum é o “pé da mesa”: mesas não têm pés, uma vez que esses são estruturas orgânicas, compostas de músculos, tendões, ossos, cartilagens, pele, etc. e cumprem a função de apoio e motricidade de animais sobre o solo. Mesas têm apoios junto ao solo, que por um efeito de semelhança a função de um pé em um organismo vivo pode ter sido referenciada através de uma expressão então metafórica como o “pé da mesa”. Porém, a língua portuguesa incorporou essa expressão de modo a abduzi-la de seu sentido metafórico e convertê-la em literal, de modo que quando falamos o “pé da mesa” não há interpretação no sentido de chocar-se com uma equivocidade da expressão, o “pé da mesa” se tornou expressão literal, operatória, e não diz nada além do que está aparente em sua sentença.

Mas a teoria do texto que está por detrás de *A Metáfora Viva* é muito mais complexa, é uma análise que inicia com a retórica clássica de Aristóteles, perpassa a semiótica, a semântica e chega ao destino final da hermenêutica. Detém-se sobre as diversas instâncias da metáfora; pois uma palavra, a partícula menor do discurso, pode ser usada como metáfora, depois a frase e por fim o próprio discurso, que sob a forma do texto abrange o poema, a narrativa, o ensaio, etc. (GRONDIN, 2015, p. 86). Ricoeur cunha o termo *verdade metafórica* se referindo ao cerne da obra que consiste em um “processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções têm de redescrever a realidade” (RICOEUR, 2005, p. 14).

Também, o interesse de Ricoeur sobre a narrativa não é uma novidade trazida pela sua obra de referência sobre o tópico, *Tempo e Narrativa*, ele vem desde a sua primeira filosofia dos símbolos, em que esses assumem a forma narrativa através dos mitos. O sentido da obra descrito nas palavras de Jean Grondin é que:

⁹³ Catacrese (a metáfora morta) é uma metáfora já absorvida no uso comum da língua, de emprego tão corrente que não é mais tomada como tal, e que serve para suprir a falta de uma palavra específica que designe determinada coisa; p.ex.: braços de poltrona; cair num logro; dentes do serrote; nariz do avião; pescoço de garrafa; virar um vaso de cabeça para baixo etc.

A genialidade de *Tempo e Narrativa* é pensar conjuntamente estes dois focos de sua obra que são a experiência visceral, trágica de nossa temporalidade e a réplica da atividade narrativa que reconhece um sentido à nossa epopeia no tempo (GRONDIN, 2015, p.94)

Ricoeur está interessado nas aporias do tempo que desde os primórdios da filosofia causam espanto e perplexidade, cuja formulação mais conhecida, e não por acaso, pois magistral, é a de Agostinho no livro XI das *Confissões*: “O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (AGOSTINHO, 1973, p. 244). A constituição fugidia do tempo está em que o passado não existe mais, o futuro ainda não existe e o presente está “caindo” para o passado a cada instante. Embora Agostinho formule suas próprias tentativas de saber como lidamos com este fenômeno, a saber, pela tese do *tríplice presente* em que o tempo nos é perceptível pela memória, atenção e expectativa⁹⁴, persiste o problema de como conciliar o tempo cosmológico (dos astros, das eras, da natureza orgânica) com esta consciência que experimenta o tempo. Ricoeur se valerá do recurso da *Poética* de Aristóteles para angariar conceitos capazes de compor sua proposta hermenêutica ao problema do tempo. Trata-se de um círculo hermenêutico entre tempo e narrativa, no qual um remete ao outro, pois o tempo se torna humano na medida em que o compreendemos narrativamente, uma vez que o homem é um ser feito de linguagem, de histórias e símbolos.

Narrativa, metáfora e símbolo se implicam de diversas maneiras, como por exemplo, nas formulações hermenêuticas de Ricoeur sobre as parábolas bíblicas que:

(...) propõe retomar a partir da ideia de uma interseção complexa entre estrutura narrativa e processo metafórico. Enquanto no mito, a narrativa exerce propriamente a função simbólica retransmitindo a força metafórica dos símbolos primários; na parábola, pelo contrário, é a metáfora que retransmite a força simbólica unida à narrativa de base (AMALRIC, 2016, p.134, nota 5).

Jean-Luc Amalric compreende a *Metáfora Viva* e *Tempo e Narrativa* como sendo “obras gêmeas” na hermenêutica ricoeuriana, o que as distingue seria que a primeira seria compreendida como análise da metáfora enquanto *ficção heurística*⁹⁵ e a segunda se baseia no paradigma da *narrativa de ficção*, ambas voltam-se, entretanto, para o fenômeno da *inovação*

⁹⁴ Cf. *Confissões*, Livro XI, 28: *O tempo e o espírito* (AGOSTINHO, 1974, p.254s).

⁹⁵ Heurística é um método ou processo criado com o objetivo de encontrar soluções para um problema. É um procedimento simplificador (embora não simplista) que, em face de questões difíceis, envolve a substituição destas por outras de resolução mais fácil a fim de encontrar respostas viáveis, ainda que imperfeitas. Tal procedimento pode ser tanto uma técnica deliberada de resolução de problemas, como uma operação de comportamento automática, intuitiva e inconsciente. Cf. KAHNEMAN, 2012, p. 607.

semântica (AMALRIC, 2016, pp. 131-134). No artigo *Parole et Symbole* de 1975, Ricoeur desenvolve uma relação entre os conceitos de *metáfora* e *símbolo*, em que o primeiro evoca um fator linguístico e o segundo tanto um fator linguístico quanto pré-linguístico (segundo o próprio Ricoeur, se os símbolos pendem para o linguístico ou o pré-linguístico isso é confuso). É, nesse artigo, que Ricoeur reconhece vinte e cinco anos depois de sua primeira abordagem sobre o símbolo que este traz consigo desvantagens em relação ao ponto de partida para uma filosofia (RICOEUR, 1975, p. 01), lembremos que uma das vantagens elencadas por Ricoeur na sua proposta da filosofia a partir dos símbolos é justamente quitar a questão de *um começo para a filosofia*:

A eleição desse ponto de partida apresenta uma dupla vantagem, inversa a dupla desvantagem pela qual o símbolo está afetado. Em primeiro lugar, a metáfora pertence a uma só disciplina – ao menos inicialmente –, a retórica. Por outra parte, se isso é assim, é porque ela oferece uma constituição de linguagem homogênea. [...] é uma boa hipótese de trabalho chegar ao símbolo a partir da metáfora e que é legítimo esperar desta análise preparatória uma clarificação das ambiguidades, das complexidades e das extravagâncias que recaem sobre o conceito de símbolo. Pode ser, mesmo, que estejamos à altura de identificar as marchas intermediárias que serão requisitas para percorrer o abismo, através da análise clarificante, entre metáfora e símbolo. (RICOEUR, 1975, p. 02)

Para Ricoeur, o símbolo possui um estatuto linguístico confuso, embora seja possível fazer uma semântica do símbolo, “isto é, uma teoria que dá conta de sua estrutura em termos de sentido ou de significação: deste modo, se pode caracterizar os símbolos como duplo sentido, o sentido do sentido” (RICOEUR, 1975, p. 02), permanece o fator de remetimento do símbolo a outras coisas. Esse remetimento lança o símbolo a uma infinidade de campos de investigações dispersos e heterogêneos, só citando alguns exemplos diletos de Ricoeur temos o simbólico presente no sonho para a psicanálise, a figura de linguagem na poética, a hierofania na fenomenologia da religião... Esta profusão de domínios torna o símbolo um ponto de partida mais complexo do que a metáfora de criação. Sobre o reconhecimento das dificuldades inerentes ao símbolo Ricoeur reconhece mais tarde:

Há alguns anos, eu costumava associar a tarefa da hermenêutica, em primeiro lugar à decifração de diversos estratos de sentido na linguagem metafórica e simbólica. No entanto, hoje penso que a linguagem metafórica e simbólica não é paradigmática para uma teoria geral da hermenêutica. Esta teoria deve cobrir todo o problema do discurso, incluindo a escrita e a composição literária. Mas, mesmo aqui, pode dizer-se que a teoria da metáfora e das expressões simbólicas fornece uma extensão decisiva ao campo das expressões significativas, acrescentando a problemática do sentido múltiplo à do sentido em geral. A literatura é afetada por esta extensão ao ponto de se poder definir em termos semânticos pela relação que nela existe entre os sentidos primeiro e segundo. Os sentidos segundos, como no caso do horizonte que rodeia os objetos percebidos, abrem a obra a várias leituras. Pode até afirmar-se que

essas leituras são regidas pelas prescrições do sentido inerentes às margens do sentido potencial que rodeia o núcleo semântico da obra. Mas também estas prescrições se têm de conjecturar antes de poderem reger o trabalho da interpretação. (RICOEUR, 2013, p. 110).

A teoria da metáfora permite solucionar alguns problemas da teoria do símbolo com duas grandes contribuições: primeiro que o núcleo semântico comum a todas as formas de símbolo se relacionam com “a base da estrutura de sentido do enunciado metafórico” (RICOEUR, 1975, p. 07); depois, “o funcionamento metafórico da linguagem permite isolar, por diferença ou por contraste, a zona não linguística do símbolo, princípio de sua disseminação” (RICOEUR, 1975, p. 07) ⁹⁶. Por outro lado, o símbolo completa a teoria da metáfora uma vez que possibilita novos desenvolvimentos, pois por debaixo da *superestrutura da metáfora* está a *infraestrutura do símbolo*. Enquanto que os símbolos são enraizados *no mundo*, na *potência*, na vida e seu excesso de significação, de modo a ser inseparável dos elementos cósmicos e antropológicos tais como os elementos da natureza, e o senso de direção e espaço da vida humana (céu, água, montanha, caminho, deserto, casa, fogo, árvore, rio, centro, bordas, etc.) eles se tornam *perenes*, mesmo imortais para a linguagem humana, nunca morrem apenas se transformam. A metáfora irá sempre beber da fonte dos símbolos para encetar seu poder descritivo da realidade, seja como ficção heurística, seja pela similitude das figuras, porém estará sempre marcada pela *efemeridade* da circunstância linguística e cultural.

⁹⁶ Cf. também RICOEUR, 2013, p. 79.

CAPÍTULO III:

A SIMBÓLICA DO MAL

Como já sabemos, o volume intitulado *La Symbolique du Mal* é a segunda etapa do estudo *Finitude et Culpabilité*, e a partir de agora será o eixo de nossa exposição, em volta do qual orbitarão outros textos de Ricoeur que retomam sempre e em algum sentido a hermenêutica dos símbolos do mal na confissão religiosa. A bem da verdade, o “sistema” interpretativo de Ricoeur exposto nos capítulos anteriores, possui um escopo mais amplo em relação à *hermenêutica dos símbolos do mal* propriamente dita. Não só o escopo é mais amplo, como o esforço para uma metodologia “universalizável” é mais profundo, porque amadurece em uma crítica da fenomenologia e dialoga mais e melhor com outras hermenêuticas. Mas a raiz dessas formulações teve seu começo “aqui”, na simbólica do mal, cuja qual apresentaremos na forma de sua primeira aparição... Na sequência, veio a exploração do tema do símbolo na psicanálise freudiana, e por fim, o alargamento da hermenêutica do símbolo em direção ao discurso e sua forma exemplar o *texto*. Se fossemos comparar o desenvolvimento de nosso raciocínio à progressão de uma narrativa dividida em capítulos, o presente capítulo é a continuação do primeiro, e uma *prequela* ao segundo. Fizemos essa escolha na medida em que cremos que o labor de delimitação do campo hermenêutico e seus pressupostos apresentados no capítulo segundo não comprometem o conteúdo de sua hermenêutica dos símbolos, pois esta cronologicamente o precede, e filosoficamente o compõe.

Para compreender o sentido da transição metodológica da fenomenologia rumo a hermenêutica é preciso retomar o “fio da meada” no tocante à argumentação em torno da falibilidade humana. A análise antropológica realizada em *L’Homme Failible* explana a característica da falibilidade ou fragilidade alocada na desproporção interna da constituição humana. Ser falível significa ser capaz de introduzir ou perpetrar o acontecimento mal no mundo. O ponto é que o instante mesmo dessa inserção não é passível de ser capturado pelo aparato conceitual engendrado por uma “filosofia pura”⁹⁷. É em função disso que Ricoeur não pretende buscar esse instante, mas sim abordar o fenômeno no âmbito do mal *já realizado*. Para Ricoeur, a expressão originária do acontecimento mau está nos *símbolos da cultura religiosa*. Não começa pelas definições elaboradas da razão sobre o mal, mas pelas

expressões mais primitivas e progredimos do símbolo ao mito: é uma *via longa*. Porém, a Cultura com “c” maiúsculo possui dimensões incalculáveis se considerarmos a diversidade dos povos e a antiguidade da história, de modo que a constelação simbólica eleita por Ricoeur não corresponde à totalidade da expressão simbólica humana. A delimitação se dá na fronteira das culturas antigas que legaram ao imaginário ocidental um arcabouço simbólico demarcado pela *confissão do mal*, a saber, as culturas religiosas do antigo Oriente Médio, como os babilônicos, as tribos hebraicas, os povos que compunham a Hélade, bem como a própria tradição cristã. Ricoeur reconhece: isso é introduzir uma contingência radical no discurso, a contingência da cultura. Por que, afinal, essas culturas religiosas e não outras se há no mundo símbolos religiosos onde quer que tenha humanidade? Por acaso, não teriam símbolos do mal entre os aborígenes da Austrália? Entre os inuítes das terras longínquas e geladas? Ou nas florestas tropicais ao sul do equador, em América ou África, não há, pois, símbolos religiosos entre os nativos destas paragens? A resposta a esse questionamento legítimo está, pois, relacionada ao labor filosófico, que não raro levanta discussões apaixonadas sobre o caráter filosófico da produção espiritual fora do berço grego e ocidental. O cânone é peremptório: a atividade filosófica propriamente dita é grega e ocidental. Porém, para além da ideologia, munidos de um espírito crítico devemos nos questionar: que a Grécia lega sua cultura ao ocidente não há dúvidas, mas é tão claro assim que a própria Grécia seja ocidental? Sem mencionar o problema babélico sobre o conceito de ocidente propriamente dito! Assim, se considerarmos as duas premissas verdadeiras, de que há outras religiões e outras formas de fazer filosofia, como a escolha *destas* tradições religiosa (mediterrânea e do Médio Oriente) e *desta* maneira de fazer filosofia (ao modo da Grécia e Europa) se justifica senão de forma arbitrária? Não que uma arbitrariedade a esse nível fosse um problema, pois não há nada mais natural do que um autor pensar dentro do círculo circunscrito em torno de sua própria cultura... Mas Ricoeur justifica a relação:

Não que qualquer cultura seja excluída por princípio; mas, nesse domínio orientado pela questão de origem grega, há relações de “proximidade” e de “distância” que pertencem inelutavelmente à estrutura da nossa memória cultural. Daí o privilégio de “proximidade” entre as culturas grega e judaica; essas duas culturas, que não conteriam em si mesmas nada de excepcional para uma perspectiva não situada, constituem o primeiro estrato de nossa memória filosófica. Mais precisamente, o encontro da fonte judaica com a origem grega é a interseção fundamental e fundadora da nossa cultura; a fonte judaica é o primeiro “outro” da filosofia, o seu outro mais “próximo”; o fato abstratamente contingente desse encontro é o próprio destino da nossa existência ocidental. (RICOEUR, 2017, p. 36).

⁹⁷Kant em *A Religião nos limites da simples razão* (2008, p. 25 nota 4) já dá seu veredito: “o mal, enquanto máxima adotada pela razão é, em seu fundamento, insondável.”

Ricoeur é bastante claro: “A *nossa* filosofia nasceu na Grécia. A sua intenção e a sua pretensão de universalidade são *situadas*” (RICOEUR, 2017, p. 36, grifo nosso). A filosofia de hoje faz ecoar a questão ancestral grega “o que é o ser?”, essa questão dos gregos, porém, é muito abrangente e orienta o *espaço* humano das religiões enquanto expressão cultural aberto ao escrutínio da filosofia. A relação entre a filosofia dos gregos e a religião dos hebreus está no fundamento de nosso pertencimento incontornável e opera uma das dimensões daquilo que Ricoeur chama *economia espiritual da distância*, em que além das relações de “proximidade” entre a cultura grega e judaica outras relações de “próximo” e o “longínquo” das culturas influem sobre a hermenêutica dos símbolos do mal. A relação em “profundidade” dessa economia espiritual está, por exemplo, no símbolo da mancha tão presente na religião e no discurso grego e hebreu como expressão da consciência culpada, se estratificou na linguagem e cultura do ocidente de modo que a psicanálise como, movimento da atualidade, tenta elaborar uma lógica em torno desse “longínquo” cultural. Sobre esse “longínquo” remanescente de nossa memória Ricoeur declara:

É com o intuito de elucidar essa sedimentação da nossa memória cultural que podemos recorrer documentos que incidem sobre civilizações que não pertencem a essa memória – civilização africana, australiana, asiática, etc. – e que são frequentemente civilizações contemporâneas. Mas a semelhança objetiva que a etnologia descobre entre elas e o nosso próprio passado autoriza-nos a usar o extinto ou envolto em esquecimento; será somente em virtude do seu valor de diagnóstico em relação a nossa memória que invocaremos o testemunho da etnologia a propósito das condutas e da consciência de culpa. (RICOEUR, 2017, p. 37).

A relação de “profundidade” da memória cultural, no entanto, depende da relação de “lateralidade”: é impossível compreender a cultura hebraica (hábitos, crenças, instituições) dissociada de suas relações com a cultura do Médio Oriente Antigo, pois surgira nesse contexto, é originária dele, e junto com dezenas de outras tradições daquela região ao longo da história compartilha crenças e tipificações míticas, seja por apropriação direta, seja pela raiz comum ou por eventos políticos, sociais ou ambientais compartilhados com os povos daquela região. Desse modo o judaísmo, enquanto solo de onde vicejou a religião cristã (regada pela filosofia grega e a institucionalidade latina)⁹⁸, por transferência, fez a civilização europeia incorporar temas simbólicos e mitológicos do Médio Oriente em sua memória longínqua.

⁹⁸ Cf. o estudo de Miguel Spinelli *Helenização e Recriação de Sentidos. A Filosofia na Época da Expansão do Cristianismo Séculos II, III e IV*, 2ª ed. 2015, pela editora EDUSC.

Para além da “proximidade”, “profundidade” e “lateralidade”, nossa memória cultural também é reelaborada de modo “retroativo” através do que Ricoeur chama de *neopassado*. Esse conceito curioso está em que a relação “retroativa” da nossa cultura consiste em revitalizar a crença atual através das novas descobertas sobre o passado, os retornos às fontes, os renascimentos culturais, etc. Não se trata exatamente de reviver o passado, mas de compreendê-lo à luz da consciência da época:

Assim, o nosso helenismo não é exatamente o dos Alexandrinos, nem o dos Padres da Igreja, nem o da Escolástica, nem o da Renascença, nem o da *Aufklärung*; pense-se apenas na redescoberta da tragédia pelos modernos. Deste modo, através de uma ação retroativa a partir da sucessão dos “agora”, o nosso passado não deixa de mudar de sentido; a apropriação presente do passado modifica precisamente aquilo que nos motiva das profundezas do passado. (RICOEUR, 2017, p. 38).

São duas modalidades de *neopassado* que interessam a Ricoeur: “a restauração dos intermediários perdidos e a supressão tardia da distância” (RICOEUR, 2017, p. 38). Na medida em que documentos encontrados no interior de uma caverna no deserto, se põe a revelar a motivação ancestral de algum aspecto obscuro sobre algum fato cultural herdado pela tradição, cuja origem perdera-se no tempo, teremos então, uma *nova memória* pela restauração de um *intermediário perdido*. A outra forma de estabelecer um *neopassado* é a *supressão tardia* promovida pela ciência das religiões entre culturas que nunca travaram um contato histórico. Isso se dá através de aproximações comparatistas, que, porém, encontram seu limite no fato de permanecerem nos círculos de erudição, de modo que não impactam e renovam o patrimônio cultural como em um choque efetivo entre culturas que se aproximam concretamente. Ricoeur fala que esse é o caso da relação dos europeus com o Extremo Oriente: “É isso que explica que uma fenomenologia *orientada* pela questão filosófica de origem grega não possa fazer justiça às grandes experiências da Índia e da China” (RICOEUR, 2017, p. 38, grifo do autor). Para Ricoeur, isso evidencia os limites dessa *economia espiritual da distância*, que nos faz adentrar no problema até então insolúvel das diretrizes de valoração em culturas distintas:

Dir-se-á, não sem razão, que essas civilizações “valem tanto” quanto a grega ou a judaica. Mas o ponto de vista de onde se poderia ver esse valor igual ainda não existe, e talvez nem venha a existir, a não ser quando uma cultura humana universal tenha totalizado todas as culturas. Daqui até lá, nem a história das religiões nem a filosofia podem ser o universal concreto capaz de englobar toda a experiência humana. Por um lado, a objetividade da ciência, sem ponto de vista e sem situação, não equaliza as culturas a não ser neutralizando o valor delas; ela não conseguiria pensar as razões positivas do valor igual dessas culturas. (RICOEUR, 2017, p. 39).

Dessa maneira, mesmo que em um contexto totalizador das culturas a filosofia tal como a fazemos será ainda distante do Extremo Oriente por conta do enraizamento de nossas categorias ontológicas: os únicos capazes de mediar esse diálogo são especialistas que dedicam a vida a esse ir e vir ao coração do pensamento de outra cultura, ao nível das grandes transformações civilizacionais esses intercâmbios antropológicos ainda não passam de um contato episódico. Os gregos e os judeus, por outro lado, sob a égide do Império Romano travaram um contato que *recriou os sentidos* destes dois mundos pelas vias da “aproximação”, pelas vias da “profundidade”, assim nos movemos em diferentes leituras implicadas por esse contato através das eras. A filosofia, a partir dos símbolos da cultura religiosa que desenvolve Ricoeur, se encontra, portanto, incontornavelmente arraigada numa contingência histórica, o que não suprime o caráter racional da empreitada, pois é a partir da contingência que se avança por sequências razoáveis. Ao temor de fazer filosofia a partir de contingências históricas e culturais Ricoeur responde:

Quem quisesse escapar dessa contingência dos encontros históricos e manter-se fora do jogo em nome de uma “objetividade” não situada, essa pessoa, no limite, conheceria tudo, mas não compreenderia nada; a bem dizer, não procuraria nada, pois não seria impulsionada pela preocupação com nenhuma questão. (RICOEUR, 2017, p. 40).

Outro questionamento legítimo ao programa ricoeuriano é se a abordagem ao problema pelas vias de uma simbólica religiosa não estaria ultrapassando os limites da filosofia, embora saibamos que em certo sentido o *mythos* já é *logos*, há ainda que o retomar no discurso *filosófico*. (RICOEUR, 2017, p. 35). Em resposta a essa dúvida, se referindo ao conceito teológico de pecado original, mas abarcando toda a simbólica da confissão Ricoeur diz: “de minha parte, considero que nenhum símbolo enquanto abre e descobre uma verdade do homem é estranho à reflexão filosófica” (RICOEUR, 1978, p. 257). O projeto hermenêutico que põe em curso em *A Simbólica do Mal* conserva paralelos com a hermenêutica de Dilthey, pois este visava encontrar regras para a fundamentação, mesmo objetivação, do conhecimento histórico, de modo a lhe sustentar a credibilidade epistemológica. Ricoeur também estaria em busca de regras, porém, não preocupado em fundamentar o discurso da simbologia religiosa de modo a objetivá-la, mas sim em “regras de *transposição* da simbólica do mal em novo tipo de discurso filosófico” (GRONDIN, 2015, p. 58). Estas regras seriam necessárias, pois o discurso simbólico não é homogêneo ao discurso reflexivo, e seu conteúdo precisa ser transposto de um universo ao outro. Os símbolos religiosos devem ser abordados pelo filósofo através de uma *imersão* no sentido do símbolo,

“repetindo em nós mesmos a *confissão* que dela é feita na consciência religiosa” (RICOEUR, 2017, p. 19). É um movimento de *simpatia e imaginação*. Esse movimento busca conciliar o método eidético da fenomenologia com a crença religiosa. Nesse sentido, a seguinte nota dos tradutores é particularmente instrutiva:

Esta repetição não significa que Ricoeur esteja a atribuir à fenomenologia husserliana um psicologismo que ela não possui e que, de resto, critica. No entanto, pressupõe que para que se consigam analisar os fenômenos que ocuparão este livro, o método filosófico, de alguma forma, tenha de tentar colocar-se no lugar da consciência religiosa para poder reconstruir a experiência que pretende descrever. Isto é feito através de um exercício imaginativo, que nos recorda as variações imaginativas husserliana, e pressupõe uma atitude de “simpatia”, isto é [...], de imaginar partilhar o ato de adesão da consciência religiosa à crença, sem com isso ser obrigado a *crer efetivamente*. (RICOEUR, 2017, pp. 19-20, nota 2).

Em princípio, essa confissão não resulta em algo que seja de imediato útil à filosofia, mas resulta em “palavra”, discurso do homem sobre si mesmo, e é esse discurso, essa expressão pela linguagem que é retomada pela reflexão filosófica. O ponto metodologicamente interessante dessa análise é que ela é universal, assim o indivíduo que pretenda se instruir pelos símbolos de uma cultura não precisa estar fixada no seio dela, ela admite que, apesar de eu não ser um cristão, grego, persa, ou hebreu dos tempos antigos, pode fazer “como se” fosse um participante dessas comunidades, é preciso entregar seu espírito a essa cosmologia e visão de mundo como os antropólogos se entregam ao estilo de vida de uma determinada cultura diferente da sua, suspendendo o quanto for possível o cabedal de crenças que lhe é naturalmente próprio. Não é à toa, portanto, que dizemos que a filosofia, a partir dos símbolos, requer, pelo menos em parte de seu percurso, uma verdadeira vivência do símbolo. É nesse ponto da hermenêutica fenomenológica de Ricoeur que vemos reverberar com força total o registro existencial de sua filosofia, porque o sujeito é implicado, situado, submerso em meio ao objeto de sua reflexão, é a busca de si que precisa implicar o compromisso de si com os termos desta busca, no caso os símbolos.

1. A DINÂMICA DOS SÍMBOLOS

Para compreendermos a simbólica do mal, devemos compreender o que se pode chamar de a *dinâmica dos símbolos*. Ricoeur divide a linguagem da confissão em três níveis: primário, secundário e terciário.

Os símbolos primários são anteriores aos demais, são os primeiros símbolos, rudimentos daquilo que Ricoeur chama de experiência da confissão. Segundo ele, não há uma

“linguagem direta, não simbólica, do mal sofrido, padecido ou cometido” (RICOEUR, 1978, p. 242). Tais símbolos são a mácula, o desvio do caminho, a errância, o cativo, o peso, o fardo. Cada um desses símbolos remete a uma experiência do homem diante do sagrado: a contaminação, o mal que investe de fora na forma da mancha; a transgressão das leis sob a forma do desvio, da errância pelo deserto; a falibilidade e a impotência diante do mal sob a forma do cativo; e por fim, a culpa interiorizada da consciência sobrecarregada pela carga, pelo fardo. Vale notar que estes símbolos bebem sua formulação das experiências físicas, naturais, como o contato corporal e a orientação no espaço.

Os símbolos secundários, por sua vez, são as elaborações míticas. Consistem em narrativas fabulosas que articulam os sentidos dos símbolos primários em um espaço, um tempo, e personagens. O mito possui a especificidade de colocar a humanidade inteira sob a forma de um *Anthropos*, representante simbólico do universal concreto da experiência humana. Além disso, cria uma tensão histórica entre um começo e um fim, uma gênese e um apocalipse que narra como o homem tornou-se o que é hoje, num salto da inocência a culpabilidade.

Os símbolos terciários são a versão racionalizada dos mitos do nível secundário, consistem no trabalho teológico e especulativo que cristaliza o simbolismo em mitologia dogmática, o dualismo maniqueu entre bem e mal com caráter ontológico e o pecado original das profissões de fé da Igreja representam bem esse nível da simbólica do mal.

Não há progresso na dinâmica dos símbolos, quando um símbolo surge subvertendo seu antecessor, ele traz ganhos de compreensão, novos sentidos, mas perde outros. Curiosamente, apesar da iconoclastia da dinâmica, algo dos símbolos e mitos anteriores sobrevive e resiste no seio mesmo das novas representações simbólicas. Por exemplo, Ricoeur toma a mácula como sendo o símbolo mais antigo, representando a concepção mágica do mal que contamina de fora para dentro, o símbolo da errância representaria outro estágio da cultura religiosa, no qual surgem os mandamentos divinos e a presença de um Deus julgador, uma grande Alteridade que nos prescreve uma conduta, que ao ser quebrada nos torna perdidos e errantes. O mal no símbolo da errância é a quebra de um pacto, como a *Berît* judaica, a Aliança com Deus. Percebe-se, nessa mudança simbólica, uma mudança de princípios: se a mancha é o mal por contato, a errância é o mal por afastamento. Acontece que, após o símbolo da errância, teríamos o símbolo do fardo, que surge em razão de uma interiorização do princípio julgador do símbolo da errância. Nesse terceiro caso, o que é expresso já não é minha condição diante de Deus (a alteridade mor), mas sim diante da própria consciência, que agora faz às vezes de juiz, e me julga culpado, marcado, manchado,

mas não mais a um nível mágico, mas ético porque decorrente de minhas ações. Elementos e sentidos de uns símbolos transmitem-se para outros, modificam-se, mas, de certa forma, preservam-se.

Isto que ocorre com os símbolos de nível primário também acontece no nível dos mitos. Dentro da simbólica do mal, circunscrita por Ricoeur, serão animados por uma oposição fundamental entre duas formas de origem do mal: de um lado os mitos do mal cosmogônico e trágico, e de outro, o mito do mal originado a partir do homem. No primeiro grupo, temos como casos exemplares o pñem babilônico da criação *Enuma Elish*, que identifica a origem do mal na própria origem do mundo: um embate entre divindades polarizadas faz surgir o mundo como conhecemos: Marduk representando o bem e a ordem, sob uma figura masculina e Tiamat representando o mal e o caos sob o signo feminino. Nessa estrutura mítica (que pode ser encontrada em outras tradições ao redor do globo), o mal não é algo extirpado do mundo, mas o permeia e o atenta constantemente, fazendo-se necessário o processo ritual constante e periódico para a manutenção da ordem cosmológica e o afastamento do caos. Também pertencem a essa linha os mitos trágicos, onde o mal se identifica com a própria existência, desde o princípio, o Deus (ou os deuses) que tenta e desorienta os homens seria a expressão dessa indistinção primordial entre bem e mal. Zeus em *Prometeu acorrentado*, representa bem esta ideia, assim como a jornada epopeica da *Ilíada* e da *Odisseia*. Por fim, o mito da alma boa exilada em um corpo mau pertencente a teogonia das religiões órficas gregas (que animou o espírito gnóstico dos séculos subsequentes) coroa este grupo de mitos que possuem um sentido em comum: o mal para além do humano. De outro lado, temos o mito adâmico da queda. Ele difere dos mitos supracitados, segundo Ricoeur, porque é o único mito onde a origem do mal que é radicada na vontade humana, sendo assim o mal de origem antropológica.

O mito adâmico é crucial para entendermos o duplo aspecto do mal pela via dos símbolos. Duas interpretações conflitam no seio deste mito: na primeira, dele se entenderia que o mal adentra no mundo pela figura de Adão, num ato advindo da liberdade desta personagem que poderia escolher entre obedecer à ordem de Deus ou não, sendo assim, o mal seria de natureza “ética” porque condiz com a questão de “o que fazer” pertencente ao humano. Mas há um elemento simbólico no mito que fornece um entendimento alternativo, e isto é a figura da serpente que engana Eva e Adão: a serpente é anterior à humanidade. Tal corruptora faz parte da Criação, esse elemento caracteriza um mal de natureza cósmica e trágica, como os mitos do grupo distinto do mito da origem antropológica do mal. Dessa exegese partimos para uma reflexão filosófica a partir dos símbolos.

É importante notarmos a importância do termo “confissão” para o conjunto da simbólica. A palavra “confissão” é a tradução do francês *aveu*, e deve ser compreendida no contexto religioso⁹⁹. Haverá momentos em que a confissão, no texto de Ricoeur, deverá ser entendida por “admissão”. Vale notar que o confessar fora do contexto religioso preserva similitudes com a variação religiosa do termo. O caso paradigmático é o diário pessoal de alguém, registro textual da experiência. Dizemos dos amigos que são também “confidentes”, guardiões das expressões íntimas de nossas experiências. Podemos traçar, portanto, um paralelo: se a religião é um fenômeno de consciência coletiva, a confissão religiosa é para um povo o que o diário é para um indivíduo. Uma das fontes mais ricas da literatura de estilo biográfico são os diários, nesse sentido que a confissão, por meio dos símbolos, é um recurso exploratório da condição humana. Se, por um lado, não podemos fazer teoria por meio do evento psicológico propriamente dito, porque é inapreensível em seu estado puro, podemos fazer teoria da expressão do evento experimentado fixada no solo da linguagem. Falamos da “coisa” que é a experiência do mal situada nos indivíduos e comunidades, não porque tomamos a “coisa” em si mesma, mas porque a apreendemos em seu relato.

2. OS SÍMBOLOS PRIMÁRIOS

Nesse momento, nossa exposição acompanhará a análise de Ricoeur no que concerne aos símbolos primários do mal, mancha, pecado e culpabilidade. Em cada parte destas exposições se partirá do polo “objetivo” para se chegar ao polo “subjetivo” do elemento em questão, desenvolvendo o sentido ético do conceito com a finalidade de capturar a simbólica própria a cada momento específico da experiência da falta.

O grande propósito de Ricoeur com a transposição de sentidos entre os símbolos primários é atingir o conceito um tanto paradoxal de *servo-arbítrio*. A tese ricoeuriana está na incapacidade desse conceito em mostrar-se de modo direto, dissociado da simbólica que o coloca em questão, ao tentar objetivá-lo, ele dissolve-se no ar: “Assim sendo, o conceito de servo-arbítrio não se pode representar como o de falibilidade que nós analisamos no início deste livro” (RICOEUR, 2017, p. 169)¹⁰⁰. O servo-arbítrio é a indisponibilidade da liberdade para si mesma:

⁹⁹ Cf. RICOEUR, 2017, p.19, nota 1.

¹⁰⁰ Lembrando que *A Simbólica do Mal* é o segundo tomo do estudo *Finitude e culpabilidade*, continuação do primeiro tomo *O Homem Falível*.

a culpabilidade não pode *exprimir-se* a não ser através da linguagem indireta do “cativeiro” e da “infecção”, herdada das duas instâncias anteriores; ambos os símbolos são então remetidos “para o interior” para poderem expressar uma liberdade que escraviza a si mesma, se afeta e se infecta através de sua própria escolha. (RICOEUR, 2017, p. 170).

O paradoxo de um servo-arbítrio é insuportável ao pensamento, por isso o recrutamento de uma simbólica para mediá-lo. Ricoeur alega que o símbolo do cativeiro, essencial para o sentido do servo-arbítrio é, nem que de forma marginal, pertencente a todas as culturas: “a experiência ou a crença que fornece o sentido literal pode ser múltipla e variada, e o, no entanto o visar do símbolo permanece igual” (RICOEUR, 2017, P.171). Desse modo, a possessão demoníaca dos babilônios, como *aprisionamento*, está a designar a servidão do livre-arbítrio, pois o suplicante possui “confessa-se” e “arrepende-se”, entregando que o mal que investe de fora na verdade é fruto daquilo que *cometeu*. O símbolo do corpo escravizado revela a condição do servo-arbítrio como um *ato* e um *estado* ao mesmo tempo: “um ser-pecador no qual o próprio ato de se escravizar se abole enquanto ‘ato’ e volta a transformar-se em ‘estado’”. (RICOEUR, 2017, P.172).

Sob o símbolo puro da mancha, três intenções formam o esquema do servo-arbítrio na relação entre o conjunto dos símbolos primários. Primeiro a mancha como mal de “posição”, “positividade”, algo para se “tirar”, “remover”. Depois, o servo-arbítrio na forma da mancha se vale da noção de “exterioridade”, o mal que antecede a decisão humana, que investe de fora. Por fim, a “infecção”, no sentido do “infectar-se a si mesmo” que sinaliza o desenvolvimento posterior do conceito de servo-arbítrio articulado nos símbolos de segunda ordem, a saber, os mitos, sobretudo o mito adâmico da queda que veremos na medida em que avançamos na exposição da análise.

2.1. Mancha

A mancha agrega dois traços arcaicos que foram ultrapassados na representação do mal pela cultura moderna, e que por isso não os compreendemos de imediato, porque a mancha já não coincide com aquilo que para nós é o mal (RICOEUR, 2017, p. 42). O traço objetivo da substância infectante e o traço subjetivo da marca que inflige terror por que é prenúncio da vingança pelo Interdito desrespeitado. Porém, a mancha persevera na cultura pelo seu poder de símbolo.

Primeiro, devemos compreender a noção de *impureza*, pois o mal da mancha é o terror causado pelo impuro. É preciso entender que, nessa circunstância, o impuro não é aferido pela imputação de um agente responsável, mas pela violação objetiva de um interdito, um tabu (RICOEUR, 2017, p. 43). O que nos causa estranheza é que o mesmo sistema de interdição atua sobre meios que hoje consideramos eticamente neutros, como hábitos alimentares ou sexuais, e parece deixar, em certos momentos, ausente de condenação coisas como roubo, homicídio, difamação, próprios dos sistemas jurídicos semíticos e gregos. Parece que, no princípio, a mancha no sentido da impureza está ligada à ofensa ao sagrado, antes do cívico. Trata-se de uma fase na qual “o mal e a infelicidade não aparecem dissociados, em que a ordem ética do fazer mal não se discerne da ordem cósmica biológica do mal-estar: sofrimento, doença, morte, insucesso” (RICOEUR, 2017, p. 43). A distinção entre o puro e o impuro ignora toda a distinção entre o físico e o ético e segue a distinção entre o profano e o sagrado que para nós se tornou irracional (RICOEUR, 2017, p. 44). O interdito proibitivo da impureza é pré-ético, diz da relação com a ordem sagrada antes da relação de integridade e dignidade da pessoa ou semelhante. Ela se converterá em tema ético, mas antes ela está no domínio do tabu, a exemplo da indissociável relação entre impureza e sexualidade, a proibição do incesto, da sodomia, do aborto, das relações sexuais em lugares e momentos considerados inapropriados. O ato sexual é encarado como o impuro por excelência e está atrelado a imagética geral do contato e do contágio: o sêmen, a placenta, a menstruação, o próprio ciclo biológico de natalidade humana parece estar impregnado de impureza, de modo que a dogmática cristã incorpora isso na letra do pecado original, somos pecadores ao nascer porque somos filhos de pecado. Os ritos do casamento e todo o paramento de regras que recaem sobre a sexualidade são uma tentativa de purificar o ato sexual. O contexto pré-ético é orientado pelas parcelas pureza/virgindade e contaminação/sexualidade, para Ricoeur essa dupla dissonância é o pano de fundo de nossa ética (RICOEUR, 2017, p. 45).

A infecção pelo contato com o impuro, tornando-se manchado é fonte primordial do *temor*, e “a entrada do homem no mundo ético faz-se pelo medo e não pelo amor” (RICOEUR, 2017, p. 46). Esse temor primordial da impureza contém em potência todo o desenvolvimento ulterior da ética, é sua memória mais antiga. A intuição inicial da consciência de mácula está em que a mancha é sinal premonitório da vingança pela quebra da ordem estabelecida¹⁰¹. A ligação da vingança com a mancha é para Ricoeur, tão primitiva que

¹⁰¹ O tema da vingança atrelada a mancha é excepcionalmente bem trabalhado no filme de Walter Salles *Abril Despedaçado* de 2001, baseado no romance *Prilli i Thyer* de Ismail Kadare, adaptado por Karim Aïnouz. Ali há

antecede qualquer instituição, mesmo a concepção de um deus vingador. É uma consciência de ação e reação, é a cólera anônima, a violência sem rosto da lógica da retribuição¹⁰², “o ético funde-se com a física do sofrer, enquanto o sofrimento é sobredeterminado pelas significações éticas” (RICOEUR, 2017, p. 47). O sofrimento infligido, pela vingança da pureza ofendida¹⁰³, pelo rompimento do interdito é ao mesmo tempo sintoma de que algo não vai bem: se fracasso na caça ou na pesca é porque estou sendo punido, se estou sendo punido é porque porto uma mácula, quebrei a ordem, ou alguém da minha família, ou de minha aldeia o fez, ou foi tentado pelos demônios a fazer. Por isso são realizados ritos de purificação antes das jornadas e das batalhas: se estiver infectado pela mancha, essas ocasiões são propícias para o universo se vingar. É o esboço de uma racionalidade que entende as noções de causa e efeito, se sofres é porque é culpado.

Os ritos de purificação revelam, porém, por meio de sua gestualidade o estatuto simbólico do mal enquanto mancha. “A isenção de mácula nunca é obtida através de uma ação total e direta, o seu significado expressa-se sempre em signos parciais substituídos e abreviados: queimar, afastar, perseguir, lançar, cuspir, cobrir, enterrar” (RICOEUR, 2017, p. 51). Estes gestos não esgotam sua significação na utilidade imediata, pois a mácula, enquanto símbolo, nunca foi literalmente uma nódoa, a impureza, a sujeira. Porém também não fora uma concepção abstrata de indignidade, pois se assim o fosse, perderia sua função mágica elementar de infecção por contato, é antes uma zona intermediária entre o físico que aponta para uma ignomínia quase moral (RICOEUR, 2017). É a vivência intencional do temor enquanto meio físico e meio ético. É por isso que a mancha é símbolo do mal, não é uma nódoa, mas é *como* uma nódoa.

O símbolo da mancha é a primeira base linguística e semântica do “sentimento de culpabilidade” e da “confissão dos pecados”. Isto se revela também pelo rito, que desassociado da palavra que o acompanha e que lhe dá sua razão de ser, não passa de um gesto ordinário: cuspir, lavar-se, queimar os restos. A impureza é instituída pela palavra institucional do tabu: “O homem está manchado perante o olhar de alguns homens, na palavra de alguns homens. Não está manchado a não ser aquilo que se considera estar manchado: é

uma ruptura da ordem causada pelo homicídio que desemboca em uma guerra entre famílias e obedece a um ritual de vingança e limpeza da honra na tentativa eterna de restauração da ordem primordial.

¹⁰² Ricoeur cita Anaximandro “A fonte de geração das coisas que existem é aquela em que a destruição também se verifica segundo a necessidade, pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com decreto do tempo” (FRAGMENTO B1 DK, apud RICOEUR, 2017, p.47).

¹⁰³ Sobre a contaminação e a purificação Ricoeur cita Isaías: “Ai de mim, estou perdido, porque sou um homem de lábios impuros (...) – e vi com os meus olhos o Rei, SENHOR [YHWH] do universo!”; O serafim então toca os lábios de Isaías com a brasa do altar e diz “Repara bem, isto tocou os teus lábios, foi afastado o teu pecado e apagada a tua culpa” (Isaías 6,5,7).

preciso uma lei para o dizer; o interdito já é uma palavra que define” ((RICOEUR, 2017, p. 52). A relação dos filósofos gregos com o mito e a transferência do valor cultural da mancha hebraica para o discurso dos oradores gregos do século V e VI fazem com que a mancha não esteja presente na filosofia por uma “simples sobrevivência, um simples dejetto, mas antes uma matriz de significação” (RICOEUR, 2017, p.55). O vínculo da mancha à palavra que a define no mundo grego coincide com as noções civilizacionais daquela cultura que fazia corresponder o espaço sagrado e público de modo que o criminoso, enquanto manchado, é banido ou morto, purificando aquele espaço sagrado de sua “mancha”. Os aspectos sagrado e cívico fundem-se na medida em que o banido não só é colocado fora de uma espacialidade física, um território, mas é expurgado de uma comunidade humana, uma sociedade, instituída pela palavra de uma lei.

Porém o temor punitivo da mácula assume uma característica de sublimação na medida em que esse mal sofrido pelo punido é em vistas do apreço primordial pela ordem. É o tema da justa punição em que a esta tem a medida da ofensa. “Talvez não haja nenhum tabu que não seja habitado por uma qualquer reverência, por uma qualquer veneração da ordem” (RICOEUR, 2017, p. 59). Nesse sentido, se o sofrimento vem por conta da punição, a punição restaura a ordem e por consequência a felicidade. A vingança visa a expiação, a ruptura com o mal sofrido porque culpado se dá com o hino mesopotâmico *Ludlul-Bel-Nemeqi* do qual o Jó hebraico é uma repetição, onde o puro é castigado sem razão, fora de uma relação de causa e efeito. É a expressão de uma das mais angustiantes experiências do homem: o mal não é mais racional, é escandaloso, dissocia o mundo ético do pecado do mundo físico do sofrimento. O tema do mal-escândalo ocupará um lugar de destaque em desenvolvimentos posteriores da hermenêutica dos símbolos do mal na obra de Ricoeur, sobretudo a obra mais direcionada a este ponto intitulada *O Mal: Um desafio à filosofia e à teologia* de 1986.

2.2. Pecado

A diferença entre mancha e pecado é mais de ordem “fenomenológica” que “histórica”, de fato os conceitos se confundem em muitas expressões culturais da Grécia ao Oriente Médio. O principal exemplo da transição da mancha ao pecado é dado pela confissão babilônica dos pecados; Ricoeur cita uma prece babilônica: “Que o mal que está no meu corpo, nos meus músculos e nos tendões desapareça hoje” e “[...] Liberta-me do meu feitiço...

porque um feitiço mau e uma doença impura, *a transgressão a iniquidade e o pecado estão no meu corpo*, porque um espírito mau agarrou-se a mim” (RICOEUR, 2017, p. 64, grifo nosso). Trata-se de uma relação pessoal com um Deus (ou deuses)¹⁰⁴ em que o penitente enfrenta agora além de uma realidade demoníaca que o investe de fora, uma dimensão culpada de sua existência. Essa relação “perante Deus” que culmina na noção de pecado está inscrita na *Bêrit* judaica, a Aliança. A contrapartida do pecado é o afastamento de Deus e queda de sua cólera sobre os pecadores, o mal do castigo mediante o pecado está em uma iniciativa desconcertante do Deus primeiramente bom e acolhedor que surge, apela e elege, e de repente ausenta-se e cala-se.

O pecado é diante de Deus porque é ruptura do mandamento, esse mandamento goza de um estatuto mais radical do que uma ideia-valor postulado por um código moral, é uma grandeza religiosa antes de ser ética “não é transgressão de uma regra abstrata – de um valor – mas antes a lesão de um vínculo pessoal”¹⁰⁵ (RICOEUR, 2017, p. 68). O espírito de YHWH é o *ruah* que também é a sua palavra, o *davar*, traduzido por *logos* pelos gregos. Essa palavra de Deus, porém, não é um pensamento no sentido da filosofia grega, nem das teologias rabínica, cristã e islâmica (que pressupõem a filosofia), essa palavra veiculada pelos profetas não é metódica, é um clamor, uma ordem, uma exultação, “possui a vastidão e a profundidade da palavra primordial que constitui a situação dialogal da qual o pecado se declara” (RICOEUR, 2017, p. 70); o profeta não reflete sobre o pecado e sim “profetiza” contra ele, de modo que a profecia é mais do que uma transição da *lei ritual* de uma religião primitiva para *lei moral*.

Da consciência da mancha para a consciência do pecado, o medo e a angústia não se dissolve, mas transforma-se qualitativamente. Essa angústia é o terror impregnado na relação do homem com Deus, que de aliado, torna-se agora inimigo, incompatível com o homem (RICOEUR, 2017, p. 80). O Deus tribal pré-profético conduz a nação eleita pelo fio da espada, mas de repente, a palavra de Deus veiculada pelo profeta gera uma exigência inalcançável, que acaba por alocar o sucesso histórico de um povo na categoria da inequidade¹⁰⁶: Isaías anuncia em 2, 11-29, que os reis cairão, não importa a pujança de sua fortaleza, em função dos males da guerra e da governança que guiaram aquele povo ao estado

¹⁰⁴ Para Ricoeur, trata-se de uma perspectiva teísta tanto no sentido monoteísta quanto politeísta.

¹⁰⁵ Antes da era dos profetas YHWH é um Deus tribal afeito às batalhas, não o Deus santo que exige justiça. A luta contra os deuses pagãos (os Baalim) é uma luta sem objetivo propriamente moral, trata-se menos de uma questão de pureza do que de uma exclusividade egoísta de culto.

¹⁰⁶ Ricoeur chama de modalidades da acusação profética: “a injustiça segundo Amós, o adultério segundo Oseias, a arrogância segundo Isaías, a falta de fé segundo Jeremias, etc.”. (RICOEUR, 2017, p.86 e precedentes).

de um reino forte e temido. Esse derrotismo político do profeta, em que Deus reduzirá os reinos a pó, trata-se do florescer de uma consciência total da história, ou seja, uma consciência do fim da história (o ciclo de ascensão, apogeu e queda, a *hybris* e a *nêmesis* dos gregos). O Deus está desse modo descomprometido com o sucesso político de seu povo, do mesmo modo que a exigência ética de um código moral inatingível estabelecido por um decálogo afasta o homem (imperfeito) de Deus (perfeito). A angústia da ruptura pelo pecado de uma nação ou indivíduo está em relação com um Deus ciumento, porque o profeta que sentencia o fim certo e dramático, ao mesmo tempo deixa uma vaga esperança de redenção “[...] fazei reinar a justiça no tribunal. Talvez então, o Senhor [YHWH], Deus do Universo tenha compaixão...” (Amós, 5,15), ou seja, a Aliança se torna um diálogo “abusivo”, ameaçador, mas que não a anula por completo.

O simbolismo do pecado assume, portanto, duas formulações: pecado *como* “nada” e pecado *como* “posição”. A primeira configuração está em que o símbolo do mal migra do caráter *positivo* da mancha para o caráter *negativo* da pureza (o santo é puro, o pecador impuro). Se não se pôde compreender o sentido do símbolo da mancha sem o rito de purificação, do mesmo modo não se pode compreender a angústia do pecado fora de sua relação com a esperança de *redenção*. O pecado está ao lado dos símbolos do exílio, da expulsão, a redenção está, por sua vez, associada ao símbolo do retorno.

Ricoeur sistematiza a linguagem simbólica do pecado e da redenção em termos de um parentesco estrutural na fusão helênico-hebraica da tradução da bíblia para o grego, fato cultural que lega ao ocidente uma condição linguística relevante. A primeira raiz do feixe de expressões hebraicas para o pecado como “nada” é *chattat*, significa “errar o alvo”, da qual deriva o segundo símbolo *awon*, “caminho tortuoso”, essas raízes dizem respeito ao *anormal* enquanto afastamento em relação à ordem. Esse tema é familiar ao mundo grego, através do termo *amartima* (αμαρτημα), que serviu de base para o *peccatum* latino. O tema da errância entre os gregos se encontra em Pitágoras (570 – 495 a.C) e em Parmênides (501-470 a.C), porém, distinto do tema da obediência ética dos hebreus, a mentalidade grega vale-se do símbolo no campo da busca pela Verdade. A terceira raiz *pasha* “rebelião”, designa a má intenção, não mais o perder-se casual, mas a *iniciativa* de levante na relação pessoal contra Deus; figuram ao seu lado os sentidos do adultério, a recusa de ouvir e escutar, a infidelidade. A *pasha* é tematizada no mundo grego na relação personalista com os deuses marcada pela arrogância e o orgulho nos termos da *hybris*, que porta mais a ideia de desafiar os deuses ultrapassando os limites da finitude do que a quebra de um pacto. A quarta raiz é o *shagah*, o “extravio” a “perdição”, que faz do homem um estrangeiro em seu lugar ontológico

(RICOEUR, 2017, p. 89). Em relação à mancha, a imagem base do contato é substituída pela das relações de orientação no espaço. No símbolo, a revolução das imagens culmina com a revolução dos próprios significados. Os hebreus alheios à questão do ser, não conceitualizam o nada, mas exprimem a negatividade pelas noções de afastamento. Outro símbolo do negativo é a vacuidade do sopro, do vento, do leve, do vazio. Na existência abandonada dos homens “o homem é semelhante ao sopro da brisa; os seus dias passam como uma sombra” (Salmo 144, 4), no contexto grego a *doxa* preserva esse sentido no *Poema* de Parmênides como “névoa”, “hálito”. O par perdão-retorno deve ser evocado agora para consumir o sentido do pecado como nada retrospectivamente. A restauração da aliança possui dois modos, pela misericórdia da divindade; e pelo retorno (*shub*) do homem. A misericórdia é o arrependimento de Deus pela sua própria cólera, comumente representado pelo adiamento de um desastre, o fim de uma praga, a cura de uma doença que são compreendidos como perdão. O retorno é a forma benigna dos símbolos do caminho, somado ao símbolo do perdão, ele forma uma composição dialética “converte-me e eu deixar-me-ei converter” (Jeremias 31,18) o sentido geral desta dupla de símbolos é o do perdão, reconciliação condicional, através do retorno à ordem, ao caminho traçado pela divindade; do não-ser de volta ao ser.

O pecado como “posição” é uma retomada do símbolo da mancha em seu interior, trata-se do “realismo” do pecado. O pecado é confessado porque o pecador é acusado pelo profeta (às vezes mesmo sem saber que pecou), diferentemente da culpabilidade, que como veremos, é a consciência do próprio pecador que o acusa. O processo pecaminoso é intenção, ato, consequências, castigo. Daí que a expiação por meio de um bode expiatório sobre qual recairá o sacrilégio se coaduna com o ritual da purificação da mancha enquanto remissão dos pecados (RICOEUR, 2017, p. 99). Porém a lógica de retribuição direta do esquema mancha-tabu, não é igual ao esquema pecado-Lei (expressão ético-jurídica da Aliança); o tabu é um poder anônimo e a mancha uma referência hipersubjetiva, A Divindade, por seu turno, é “conhecida” bem como o pecado enquanto é ruptura de uma relação “real” (no sentido de não ser subjetiva). Essa “realidade” da Aliança e de sua ruptura está em que não se reduz a sua medida subjetiva “ele é, desde logo, e de forma originária, pessoal e comunitário” (RICOEUR, 2017, p. 100) o “nós, pobres pecadores” atesta a unidade hiperbiológica e hiper-histórica de um “povo” ou mesmo da humanidade. O fator mais relevante da “realidade” dessa relação, porém, está na medida em que meu pecado é visto pelo olhar absoluto de Deus, me constrange e me envergonha, se torna condição para a consciência de si: “o meu próprio olhar de mim mesmo ambiciona ser a aproximação do olhar absoluto através da consciência de si; eu quero conhecer-me da mesma forma que sou conhecido (Salmo 139, 23-24). É o

princípio da sabedoria do conhecer-se a si mesmo, como Deus nos conhece, e elevar-se da condição de pecador para a de santo.

Outro fator de positividade do símbolo do pecado como “posição” é a possessão maligna, “os textos sagrados do Antigo Oriente ilustram um estado no qual essa consciência de alienação se fixa na representação superabundante de forças quase personificadas de caráter demoníaco que usurpam o lugar do deus e ocupam literalmente o pecador” (RICOEUR, 2017, p. 103). A temática do “coração de pedra”¹⁰⁷ também está associada com essa espacialidade do corpo e da alma humana, uma vez que o homem se torna insensível, inacessível, impenetrável pela palavra de Deus, culmina em uma antropologia pessimista e trágica da constituição humana. Se no paradigma do caminho o polo benigno é o retorno, no paradigma da possessão esse polo é o *resgate*, onde a alma cativa tem de pagar um preço para retornar ao bem. A raiz *gaal*, que culmina em *goel*, vingador, libertador, aquele que protege, esconde, resgata, é o sentido maior do Êxodo, o evento histórico da libertação do povo da escravidão do território (posição) do Egito. Os ritos de expiação são os ritos de libertação, do pagamento por resgate. A raiz da práxis cerimonial é, no entanto, insondável, não só para o crítico moderno, como para o sacerdote e o fiel da antiguidade e do presente: sabe-se lá quando o rito surge, esse momento é misterioso e provavelmente pré-histórico. Importa notar, porém, que os ritos expiatórios do sacrifício animal estão ligados ao interdito do sangue (carne crua); o sangue é a vida do corpo, e esse é o valor de troca dessa ritualística: “o símbolo do sangue, é o da *dádiva*; o fiel oferece-se a si mesmo na figura do animal sacrificado e testemunha o seu desejo de união com Deus”; e “só a imolação abre a porta à possível ideia de substituição penal; em vez da sua morte, o fiel observa com o coração contrito a morte da vítima que o representa” (RICOEUR, 2017, p. 114).

2.3. Culpabilidade

A análise do símbolo da culpabilidade deve passar pela compreensão da sua relação com os símbolos que a antecedem; a mancha e o pecado, e seguir pelo desmembramento de seu caráter tripartido: enquanto reflexão ético-jurídica; enquanto reflexão ético-religiosa e

¹⁰⁷ Ezequiel chama de “coração de pedra” a esse endurecimento de uma existência inacessível à interpelação divina (RICOEUR, 2017, p.105).

como reflexão psicoteológica. Ricoeur adverte, porém, que culpabilidade não é sinônimo de falta¹⁰⁸, é consciência de culpa.

O pecado é o momento ontológico da falta, a culpabilidade é o momento *subjetivo* dela. A culpabilidade é a tomada de consciência dessa situação real, é o “para si” dessa espécie de “em si” (RICOEUR, 2017, p. 118). A consciência do pecado se tornará o critério e a medida da falta; é diferente da “confissão” do pecado, onde esse é revelado e denunciado pelo profeta (tom acusatório). O mal no pecado confesso não se mede pela consciência do pecador: ainda que o pecado seja interior a existência (distinto da mancha), continua objetivo, diferente da culpabilidade que é subjetiva. O sentido primevo da culpabilidade é o do *peso* gerado pelo temor, que ao modo da mancha, antecipa o castigo vindouro. “A culpa nunca será outra coisa do que o próprio castigo, antecipado, interiorizado e já pesando na consciência” (RICOEUR, 2017, p. 118). Desse modo, a culpabilidade causa uma revolução na relação objetiva de ruptura do interdito, e da vingança objetiva pela ruptura: se volta para o mau uso da liberdade, que faz sentir uma diminuição do valor de si, do valor da própria existência. Apesar de sua origem ser o medo do castigo, essa consciência do deterioramento de si faz com que o sujeito culpado clame pela vingança/punição, pois ela é, nesse sentido, cura e emenda; a pena que é expiação vingativa se torna expiação educativa. Sob o nível da culpabilidade, o sujeito não é mais apenas o portador de uma punição, “mas antes centro de decisão, de um *autor de atos*” (RICOEUR, 2017, p. 120, grifos do autor), trata-se do surgimento da noção de responsabilidade. Junto da responsabilidade, vem a exigência da “perfeição”, porque a consciência culpada é ciente dos *possíveis* de sua existência, o homem não apenas sabe do teor de suas atitudes, mas de suas motivações; isso o irá lançar inevitavelmente ao sopesar das possibilidades radicais: independente do que fez ou deixou de fazer, sempre poderia ter feito diferente, a consciência culpada está condenada a se espelhar na santidade¹⁰⁹.

Outra característica do advento da culpabilidade está na transferência da culpa coletiva para a culpa individual. Ricoeur alega que isso possui razões históricas no seio da cultura judaica, pois a época de predominância dos símbolos de culpabilidade coincide com o esfacelamento do Estado hebreu, a derrota militar e a deportação do povo: o niilismo político desbota a força da fuga do Egito no Êxodo como imagem de redenção, subtraindo a esperança

¹⁰⁸ “É pelo fato do homem ser ritualmente impuro que ele é “carregado” pela sua culpa; ele não precisa ser o autor do mal para se sentir carregado pelo seu peso e pelo peso de suas consequências. Ser culpado significa antes de ter tido consciência de ser causa, agente, autor. É a sua situação em relação aos interditos que pela primeira vez o torna responsável” (RICOEUR, 2017, p.119).

¹⁰⁹ Essa exigência será o eixo da crítica no tema paulino que abordaremos mais adiante.

de uma salvação coletiva, mediante um evento histórico. A esperança se aloca então, na ação do indivíduo e não mais da comunidade, operando a lógica de que, “se enquanto povo estamos condenados a danação, enquanto indivíduos, ainda poderemos nos salvar, cada um guardando os preceitos de Deus, e sendo julgado individualmente pelas suas faltas”. A consciência de culpabilidade também inova em relação ao pecado ao atribuir *graus* de intensidade da falta cometida, “enquanto que o pecado é uma situação qualitativa – ou é ou não é – a culpabilidade é uma grandeza intensiva, suscetível de ser mais ou menos” (RICOEUR, 2017, p. 124).

O próximo passo está em avaliar a culpabilidade enquanto esfera ético-jurídica, cujo paradigma é a imputação penal dos gregos¹¹⁰. “A constituição do vocabulário grego da culpabilidade por meio da penalidade é um acontecimento cultural imenso: a aventura da ὕβρις, do ἀμάρτυα, da ἀδικία¹¹¹, é a aventura da nossa própria consciência enquanto homens do Ocidente”. (RICOEUR, 2017, p. 126), por isso a linguagem penal grega será importante para a consciência ético-religiosa, em função da fusão cultural proporcionada pela adoção do cristianismo (e seus pressupostos hebraicos) pela intelligentsia grega. No contexto helênico, não se pensa a culpa em termos da Aliança e do monoteísmo ético que estabelece uma relação personalista com Deus, o paradigma é a ética da cidade-estado, que para os gregos da época clássica preserva a grandeza de “santa”, de modo que o injusto e o ímpio se confundem. A *diké* (justiça) é retirada do contexto cosmológico, da consciência arcaica do puro e do impuro e, racionalizada, se fixa na instância cívica e jurídica, de modo que rompe com a lógica da “retribuição do universo” núcleo semântico do símbolo da mancha; trata-se agora da pena aplicada pelo tribunal racional, de acordo com a deliberação baseada na intensidade do ato cometido. Heráclito define bem essa cisão entre cósmico e humano: “Para Deus tudo é bom e belo e justo; os homens supõem algumas coisas como justas, outras como injustas” (HERÁCLITO, fragmento 102, *apud* RICOEUR, 2017, p. 128). Isso faz com que surjam duas categorias de crimes, os públicos (contra a cidade-estado, e os santuários) e os privados, contra cidadãos particulares, essa última instância é que força o aprimoramento da relação entre dano causado e a medida da pena. “Essa ação de definição e de medida do tribunal

¹¹⁰ “(...) não trataremos das formas modernas do direito penal nem dos problemas colocados pelo cruzamento entre o direito moderno e a criminologia; essas questões serão abordadas mais tarde. Nem sequer recorreremos ao direito penal romano: a adaptação dos conceitos que ele opera é já demasiado tardia no que diz respeito aos temas do impuro, do ímpio e do injusto, que queremos captar no seu estado nascente” (RICOEUR, 2017, p.126s).

¹¹¹ *Hybris, amartima, adikia*: “arrogância”, “desvio/erro” e “injustiça” respectivamente. Para fins de praticidade ao leitor contemporâneo, no mais das vezes usaremos o termo já traduzido em itálico, e eventualmente transliteraremos os termos gregos que utilizarmos; manteremos os caracteres originais somente em caso de citação, aos quais adicionaremos nota explicativa.

humano foi exercida pela própria pena, e foi ao medir-se a pena e para medi-la que a cidade acabou por mediar a própria culpabilidade” (RICOEUR, 2017, p. 128), de modo que se para os judeus os *graus* de culpabilidade se dão na mediação pessoal com Deus no seio da confissão comunitária, para os gregos a graduação veio com a evolução da penalidade. A cólera social na Grécia gera o surgimento da noção de *punição moderada*, cujo caráter é corretivo, educacional, em contraponto a simples *punição*, cujo caráter mais vingativo visa a satisfazer os anseios da vítima do que o clamor da sociedade.

A grande contribuição do tribunal grego, no entanto, está no refinamento psicológico sobre as noções de *voluntário* e *involuntário* em sua interação com a culpabilidade. Embora haja um revestimento de racionalidade, a raiz da reflexão é mítico-poética, se exprimiu na epopeia e na poesia gnômica, elegíaca e trágica. Exemplo da reflexão da culpabilidade involuntária é Édipo, que ao mesmo tempo em que diz ser autor de seus atos é também vítima deles. Três tribunais em Atenas julgavam cada qual um tipo de crime: o Aerópago recebia os crimes voluntários; o Paládio os crimes indefinidos; e o Delfínio julgava os crimes indubitavelmente involuntários, cometidos durante os jogos ou a guerra. Platão e Aristóteles sistematizam o rigor da pena pela gravidade do ato em duas categorias: a) os crimes *voluntários* e seus dois contrapontos, o *involuntário por ignorância* e o *involuntário por coação*; e b) A *escolha preferencial*, que transforma a escolha num desejo deliberativo; o anseio que remete para os fins. Antes dessa distinção, o “voluntário” se referia ambigualmente tanto para a premeditação do ato, quanto a simples vontade; e o “involuntário” abarcava a ausência de culpa, a negligência, a imprudência, o arrebatamento e até o acidente. Os acidentes dos jogos e da guerra suscitavam situações em que um forte elo cívico ultrapassa o nível das desavenças familiares (das famílias que acusam e as que defendem) em disputa por conta de um homicídio. Segundo Ricoeur, nesses casos, pode que a sociedade tome simpatia pelo homicida; se a assim ocorrer, essa simpatia pode ser maior que a cólera da família lesada e o tribunal buscará expressar os anseios públicos adequando a pena a um grau de intensidade condizente com a situação (apelo do público, gravidade do feito). Como diz Demóstenes: “As punições não devem ser ilimitadas”. (RICOEUR, 2017, p.129). O que podemos perceber é que o labor conceitual é, na verdade, secundário: a indignação e a reprovação pública trazem de arrasto as distinções conceituais.

Outro elemento importante na evolução da culpabilidade entre os gregos está na palavra grega *amartía* que significa “erro fatal”, ela reelabora as noções principais que estavam ligadas pela concepção religiosa da mancha, do sacrilégio ou da ofensa aos deuses. Ela exprime no âmbito trágico da existência grega o “estupor dos grandes crimes e a *hybris*

que, ainda nesta concepção de mundo, designa a presunção que atira o herói para fora da sua condição e para lá da medida” (RICOEUR, 2017, p. 131). A *amartía* é confusa, pois mescla acaso e culpabilidade, inocência e responsabilidade. Toma-se o exemplo da *amartía* quando resultava da cegueira causada pelos deuses: parece que de “erro fatal” se torna “desculpa irrecusável” invertendo totalmente o sentido. É, novamente, Édipo o caso exemplar: “[...] símbolo do crime monstruoso e da falta desculpável, da vertigem divina e do infortúnio humano”. (RICOEUR, 2017, p. 132). É a fusão trágica da *tychaía* (“sorte”/“acaso”) e da *moira* (“destino”) onde se misturam a intenção do crime somada à influência dos deuses que culminam em um crime brutal que estava traçado no “destino” do penitente. Desse modo, no mundo grego, o que preservará o grau maior de iniquidade do pecado é a noção de *hybris* porque, de todos os conceitos relacionados à falta, ela contém de modo incontornável o princípio individual do delito em uma vontade deliberada: uma vontade inteligente do mal pelo mal.

O terceiro passo da culpabilidade está em analisar a sua instância ético-religiosa, sob o viés do *escrúpulo*. É, pois, o farisaísmo¹¹² o tipo ideal desta modalidade de consciência. Antes, segundo Ricoeur, cumpre dismantelar o sentido pejorativo do farisaísmo que culmina em emparelha-lo à hipocrisia. Os fariseus são parte de uma tradição composta do momento profético, farisaico e rabínico, que travaram uma batalha de quinze séculos contra a classe dominante, durante a submissão do povo hebreu a estados alheios (os domínios persa, selêucida e romano) em que as elites estiveram alinhadas com esses poderes exteriores, sendo os saduceus os representantes da classe patrística no seio da comunidade judaica sob o jugo Romano. A questão central dos fariseus é “como que se poderá verdadeiramente servir Deus neste Mundo?” (RICOEUR, 2017, p. 140), de modo que a Torá, que fora traduzida para o grego por *Nomos* (Lei), não coincide totalmente com o sentido original de Torá que significa *instrução*. A cultura farisaica compreende que a exortação profética falhara ao intento de colocar o povo dentro dos parâmetros da santidade e inicia uma nova era:

Esse tempo já não é o dos inspirados impulsivos que pregam no deserto, mas antes o dos colégios de estudantes e de exegetas da Lei; já não é o do surgimento, mas o da interpretação; nem o da contestação, sendo antes o da reconstrução e da orientação da vida; finalmente, já não é o tempo da exigência ilimitada, é o da prática minuciosa e detalhada, consoante a circunstância e o caso. (RICOEUR, 2017, p. 138).

¹¹² “Os fariseus são o núcleo desse movimento de pensamento que vai de Esdras (ou seja, do retorno do exílio) até à redação do Talmude (isto é, até aos seis primeiros séculos da nossa era). Foram eles que educaram e constituíram o judaísmo, tal como o conhecemos ainda hoje; é a eles que o cristianismo e o islã devem a sua existência (nem que seja porque foi no judaísmo que São Paulo encontrou a expressão mais perfeita daquilo que devia recusar de forma mais veemente)” (RICOEUR, 2017, p. 135).

Isso acaba por alocar o farisaísmo em uma condição de “escravatura moral” ou *heteronomia farisaica*, onde colocar em prática o serviço a Deus consiste em abdicar do livre arbítrio e assumir a observância detalhada dos preceitos da *halachah* e da *haggadah*, esse abdicar, na ótica farisaica é na verdade, a afirmação da suprema vontade. Eles colocam a Letra da lei mosaica à disposição do povo nas ruas e nas praças, e todos os casos que não são baseados na palavra escrita eles recorrem à tradição oral cunhando mesmo a expressão “Torá oral”, de modo que os tribunais judaicos eram baseados em casos exemplares, jurisprudências, distintos dos tribunais gregos baseados em preceitos.

O farisaísmo exemplifica um tipo de culpabilidade, distinto do ético-jurídico dos gregos e de São Paulo, é o que Ricoeur chama de *escrúpulo*. Para a consciência escrupulosa a Lei é doação/revelação cujo paradigma é o contato pessoal de Moisés com Deus. Desse modo, a lei não consistirá em limite ideal, mas sim, *projeto para a vida*, compreende que a perfeição não consiste em nada que o homem não possa fazer. Radicaliza, assim, o papel da transgressão, levando a heteronomia para todos os recantos da existência na consciência escrupulosa, de modo que as coisas pequenas e ordinárias não diferem em importância das grandes.

A heteronomia se torna a vanguarda da noção de culpabilidade, pois leva ao extremo os fatores da imputação pessoal e da polaridade moral entre o justo e o malvado, de forma que o conceito de *zachuth* (mérito) assume uma importância central: o mérito é a interiorização da relação “externa” que é agradar a Deus. O mérito aumenta o valor do homem, e produz a *recompensa*: essa noção precede o farisaísmo, mas ele a eleva até sua última potência. Desse modo a heteronomia não é entendida como uma condição adversa, a lei é um presente de Deus, uma chave do segredo para saber como agradá-lo. A *mitzvah* (obediência) é o valor maior e a sua realização é sinônimo de felicidade de modo que “a recompensa de um *mitzvah* é um *mitzvah* e a recompensa de um pecado é um pecado” (RICOEUR, 2017, p. 147), isso é assim porque pecar (transgredir) é diminuir a própria existência, obedecer é ganhar existência. O Deus do judaísmo, diferente do dos gregos, não é para além do bem e do mal, sua justiça não é para ser contemplada, mas é um princípio prático. “sede santos, porque Eu, o senhor YHWH, vosso Deus, sou santo” (levítico 19, 2). Na leitura farisaica, mesmo a inclinação do homem para o mal é obra de Deus e, portanto, boa: ela é um obstáculo colocado para ser superado e elevar a condição do homem conferindo-lhe mérito. Essa interpretação da inclinação má se distingue da perspectiva Paulina, Luterana e mesmo Agostiniana do mal radical e, por conseguinte da salvação radical, o fariseu conceitua o arrependimento, que no

Antigo Testamento só existe sob a forma da imagem simbólica do retorno. O mais ímpio dos homens, nessa concepção, pode arrepende-se, retomar o caminho santo e salvar-se, o que faz do judaísmo um precedente da interpretação pelagiana de que a salvação está nas mãos do homem, em sua liberdade de escolha.

A consciência escrupulosa, sob a forma do farisaísmo pode ser lida de maneira positiva, benevolente. Mas a tradição cristã fez a fama do farisaísmo ao denunciar o seu caráter desviante, a extrapolação da consciência escrupulosa. O cerne dessa denúncia está em que esse tipo de consciência limita a relação do homem com Deus, ao divinizar o discernimento casuístico, as jurisprudências sem fim¹¹³ dos professores da Lei, elevando-os pretensiosamente ao mesmo patamar que o chamamento profético e à perfeição santa, através dos intermináveis ajustes e adaptações da Torá oral. Essa consciência escrupulosa restringe a relação com Deus aos limites da instrução, sob a forma de uma vontade que comanda e uma vontade que obedece, reduzindo a religião ao seu estatuto prático. Essas características lançam a consciência escrupulosa a dois extremos: por levar às últimas consequências a dualidade do puro e impuro, ritualiza todos os aspectos da vida cotidiana, de modo que ou fanatiza-se, condenando todos fora de seu círculo como impuros, ou isola-se da comunidade dos homens (algo que a consciência escrupulosa, aceita como o fruto amargo de sua obediência, e seu destino). Daí que surge a acusação de hipocrisia: “Atam fardos pesados e insuportáveis e colocam-nos aos ombros dos outros, mas lelés não põem nem um dedo para deslocá-los” (Evangelho Segundo Mateus, 23,4); A esse respeito Ricoeur define o tom de denúncia contra a mentalidade escrupulosa assumida pelo cristianismo:

A autoridade do mestre eclipsa a relação viva com Deus e com os homens. A minúcia da observância dissimula aquilo que está verdadeiramente em causa na vida, “a justiça, a misericórdia e a fidelidade”; a finalidade da regra, a saber, o outro, a sua liberdade e a sua felicidade – é sacrificada face à busca de exatidão na observância; o mérito, pelo qual a consciência adquire valor, acaba por tornar-se uma vantagem, um ter, do qual ela se mune; por fim, o exterior autonomiza-se do interior e o zelo da *práxis* esconde a morte do coração “cheio de ossos de mortos e de toda a espécie de imundície!” Então, a heteronomia consequente e consentida torna-se alienação. (RICOEUR, 2017, p. 155)

O escrúpulo é a vanguarda semântica da experiência da falta, recapitula os sentidos da mancha, do pecado e da culpabilidade no seio da consciência judiciosa, mas é também, por conta disso que essa experiência tende a desabar.

¹¹³ O judaísmo sob essa configuração elenca 613 *mitzvot* (mandamentos), que se dividem entre os *mitzvot assê* (mandamentos positivos – o que fazer) e os *mitzvot lô taassê* (mandamentos negativos – o que não fazer), além de outras jurisprudências que se agregam interminavelmente.

O quarto momento de análise da culpabilidade consiste em operar uma “acusação da acusação” sob o epíteto de a “*maldição da lei*” (Carta aos Gálatas 3,13) que São Paulo realiza contra a consciência escrupulosa do farisaísmo, e que é seguida por Agostinho e Lutero. O problema de base é simples de compreender: a Lei é nula se não for integralmente observada¹¹⁴, a perfeição é infinita, o número de mandamentos é ilimitado. Esse fato faz com que o homem experimente a impotência ao não ser *justificado* pela Lei. O mistério se apresenta da seguinte maneira para Ricoeur:

Como é possível que a lei – que, no entanto, é boa em si e, já agora, reconhecida como sendo boa pelo “homem interior” que, na sua “inteligência” se “compraz nela” – que se destina a dar a vida seja invertida e transformada em “ministério da condenação” e “ministério da morte”? (RICOEUR, 2017, p. 158)

A própria Lei se converte em fonte de pecado, mas de uma maneira muito especial. Nessa nova modalidade de pecado, a falta não está em transgredir a Lei, mas sim em cobiçá-la: glorificar-se por meio dela; ou seja, buscar a salvação por meio da Lei enquanto instrumento prático para o benefício de si e não por amor ou convicção ao sentido da Lei. A Lei por si só não dá a vida, mas apenas o conhecimento do pecado. Essa trapaça contra a Lei através da própria Lei é possível porque para Paulo moralidade e imoralidade estão na mesma categoria existencial a que chama “carne”, o oposto metafísico do “espírito”, da inteligência, da razão e da liberdade, a carne exprime a escravidão e a sujeição aos “elementos sem força nem valor” (RICOEUR, 2017, p. 158). Acreditamos que essa distinção paulina preserva em sua essência os mesmos elementos da parábola da carruagem em Platão: a alma racional tem o juízo claro de que a Lei é boa, e quer ser justificada por ela, mas de outra parte se sabe demasiado fraco para cumpri-la; como bem atesta Paulo “o querer está ao meu alcance, mas realizar o bem, isso não. É que não é o bem que eu quero que faço, mas o mal que eu não quero, isso é que pratico” (Carta aos Romanos 7, 18-19) e “com o entendimento, sirvo à lei de Deus, mas, com a carne, à lei do pecado” (Carta aos Romanos 7, 25). Desse modo a busca pela salvação na observação escrupulosa da vida culmina em “morte”, degeneração do valor da consciência de si. Trata-se de um círculo vicioso: a consciência escrupulosa ao não conseguir cumprir a Lei, busca retratar-se em uma maior observância das prescrições, mas como elas só aumentam em quantidade e qualidade (no culto, no casamento, na política, no comércio, na hospitalidade, etc.) isso tende a aumentar a inculpação do indivíduo, gerando o

¹¹⁴ “Maldito seja todo aquele que não persevera em tudo o que está escrito no Livro da Lei, em ordem a cumpri-lo.” (Carta aos Gálatas 3, 10)

desprezo por si mesmo, esgotamento energético e um sentimento obscuro de autossuficiência na prática e remediação do mal:

Tornamo-nos para nós mesmos um tribunal onde nos julgamos a nós mesmos, isso é, de certeza, uma forma de alienação: no limite a desconfiança, a suspeita e o desprezo por si mesmo e a baixaza substituem a humilde confissão do pecador (RICOEUR, 2017, p.161)

O sentido global da crítica paulina está em que a lei se atomiza indefinidamente e juridifica-se: a metáfora conjugal com Deus se anula, não é mais a relação dialogal da Aliança, o pecado diante de Deus, já não há espaço para o “arrependimento de Deus”. O que está em jogo é a perda do símbolo da *justificação*, que requer o reconhecimento do outro, de uma alteridade. Paulo está contrapondo a justificação mediante a Lei e a justificação mediante a Fé, entre vangloriar-se da obra e crer na graça divina. A moralização do rito e dos processos cultuais esvazia a dimensão Ética da religião, eis a acusação de hipocrisia a que sucumbe a consciência escrupulosa da culpa.

3. OS MITOS DO PRINCÍPIO E DO FIM

Adentramos nesta seção o segundo nível da simbólica do mal circunscrita nos símbolos religiosos da confissão pelo trabalho interpretativo de Ricoeur. Os mitos do mal, que ora correspondem à criação, ora ao fim do mundo, são essenciais enquanto expressão catalisadora do conceito latente do servo-arbítrio, meta e chave da compreensão ricoeuriana do fenômeno do mal na filosofia da vontade. É válido ressaltar que Ricoeur não pretende executar uma teoria geral do mito, mas antes, apanhar um aspecto muito específico de certo conjunto de mitos fundamentais para o arcabouço espiritual do que podemos chamar “mentalidade ocidental”¹¹⁵. Ricoeur explana a definição elementar de mito nessa acepção do termo:

¹¹⁵ Embora já tenhamos problematizado acima a ambiguidade e frouxidão do conceito de “ocidental”, nunca podemos nos esquecer dessa questão, afinal de contas, é de relativo consenso internacional (pelos parâmetros políticos e econômicos) que o Brasil e a América Latina não correspondem ao que se chama hoje de Ocidente. A relação é mesmo ambígua, e há muitas criteriológicas divergentes em disputa. O fato é que para nós brasileiros e hispano-americanos, os valores míticos e simbólicos que perfazem a consciência europeia e do “Oriente próximo”, são eficazes naquilo a que propõe a filosofia de Ricoeur. Se não somos ocidentais no sentido forte da palavra, nossa religião, nossas instituições, nossa política, sistema econômico e, sobretudo nossa filosofia, estão em grande medida imersos no campo de influência dessa cultura, seja pela herança cultural direta do processo de colonização, seja pelo processo de globalização, que embora não seja uma via unilateral tende a ocidentalizar todo o planeta em função das pressões econômicas, midiáticas e militares dos países ricos remanescentes dos últimos impérios coloniais.

Por mito entenda-se aqui a descrição que dele é feita hoje em dia pela história das religiões: não uma falsa explicação através de imagens e fábulas, mas uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens dos dias de hoje e, de maneira geral, a instituir todas as formas de ação e de pensamento através das quais o homem se compreende a si mesmo no seu mundo. (RICOEUR, 2017 p. 21).

Em nossa condição de “modernos”, os mitos assumem um status distinto do que gozavam em outras épocas. Sabemos o mito como mito, não mais como história¹¹⁶ bem como os lugares do mito não fazem mais parte de nossa geografia. Essa condição “desmitizante”, paradoxalmente fornece um ganho sobre a mitologia, fora da dimensão histórica e etiológica o mito pode agora ser explorado no que Ricoeur chama de sua *dimensão mítica*. “Perder o mito como *logos* imediato, é reencontrá-lo como *mythos*. No entanto, o *mythos* só poderá provocar uma nova *peripécia* do *logos* mediante uma passagem pela exegese e pela compreensão filosófica” (RICOEUR, 2017, p. 180). O mito com seu próprio tempo, espaço, acontecimentos e personagens se alinha com o poder de revelação dos símbolos primários. Três funções principais compõe o mito nesta acepção: a) englobar o conjunto da humanidade numa história exemplar, através de um tempo que representa todos os tempos, e na figura do homem arquetípico, representado pelo herói, antepassado, titã, primeiro homem, semideus, etc. “a vivência é posta no caminho das estruturas existenciais: já podemos *dizer* homem, existência, ser humano, uma vez que no mito o homem exemplar é recapitulado, totalizado” (RICOEUR, 2017, p. 181); b) Essa universalidade é tributária do *movimento* que a *narrativa* introduz na experiência humana. Não se trata de uma vivência presente, quando o mito narra o princípio e o fim da culpa, dá uma orientação, põe em marcha, tenciona a existência; de modo que a experiência compreendida por meio do mito é atravessada pela história essencial da perdição e da salvação do homem; e c) O mito tem um alcance ontológico na medida em que visa “a relação – isto é, ao mesmo tempo o salto e a passagem, o corte a sutura – do ser essencial do homem com a sua existência histórica” (RICOEUR, 2017, p. 181). Ou seja, o homem do princípio do mito é *pertencente* (inocente, criatura, destinado à felicidade), e tem sua história narrada até o momento atual, em que é manchado, pecador, culpado, enfim, *alienado*. Essas três funções do mito não podem ser captadas se o interpretarmos de forma alegórica:

Pela sua tripla função de universalidade concreta, de orientação temporal e, enfim, de exploração ontológica, o mito tem uma forma de *revelar* irreduzível a toda a tradução de uma linguagem cifrada para uma linguagem mais clara. Como mostrou

¹¹⁶ Para uma análise mais pormenorizada da relação entre mito e história conferir o artigo “Mito e História” de Paul Ricoeur, na obra intitulada *A hermenêutica bíblica*. (RICOEUR, 2006, p.247-266).

Schelling na sua *Filosofia da mitologia*, o mito é autônomo e imediato: significa o que diz” (RICOEUR, 2017, p. 181).

Essa dimensão mítica deve, no entanto, lutar contra a expressão avançada da função etiológica do mito, a saber, a gnose¹¹⁷. Assim como o mito não pode ser confundido com história também não deve ser confundido com explicação, é nessa identificação do mito com explicação causal e histórica que se funda a crítica dos pré-socráticos sobre o caráter pseudorracional do mito. Para Ricoeur, a acusação pré-socrática, no entanto, atinge mais a gnose do que o mito. A gnose tenta dar valor de razão ao mito¹¹⁸, através da questão sobre o *porquê* da existência do mal; o *porquê* de o homem que na origem é puro e uno com a criação se confessar hoje como roto e culpado. A gnose carece de uma *Episteme*, daí que seu conhecimento é simulacro de conhecimento.

Para além da função etiológica, o mito é indispensável pela sua função simbólica: “é a *narrativa* que vem acrescentar um novo nível de significação ao nível dos símbolos primários” (RICOEUR, 2017 p. 183). O enigma da função simbólica está na passagem dos elementos *pré-narrativos* para esta narrativa:

De acordo com a fenomenologia da religião, o mito-narrativa seria simplesmente o invólucro verbal de uma forma de vida, sentida e vivida antes de ser formulada. Essa forma de vida exprimir-se-ia, em primeiro lugar, num modo de agir global relativamente a todas as coisas. Mais do que na narrativa, seria no rito que esse modo de agir se exprimiria de uma forma mais completa e a própria palavra mítica constituiria apenas o segmento verbal dessa ação total. (RICOEUR, 2017, p. 183).

A ação ritual (imitação gestual) somada à palavra mítica (repetição verbal) apontam para além delas mesmas, para um arquétipo, participando de forma viva em um ato original que seria o modelo do mito e do rito. Essa estrutura mítica consiste em um acordo íntimo entre o homem e a totalidade do ser, em uma plenitude indivisível em que o sobrenatural, o natural e o psicológico não estão separados. O ponto nevrálgico da estrutura mítica, porém, está em que “essa intuição de um englobante cósmico, do qual o homem não estaria separado,

¹¹⁷ A gnose ou gnosticismo (do grego Γνωστικισμός; transl.: (gnostikismós); de Γνωσις (gnosis): 'conhecimento', (gnostikos): aquele que tem o conhecimento) é um conjunto de correntes filosófico-religiosas sincréticas que chegaram a mimetizar-se com o cristianismo nos primeiros séculos de nossa era (sendo ele muitas vezes referenciado como "Alta Teologia"), vindo a ser declarado como um pensamento herético após uma etapa em que conheceu prestígio entre os intelectuais cristãos. Santo Agostinho conduz uma série de embates contra essas correntes e é através deste embate que formula uma visão ética do mal, posteriormente enfraquecida nos embates contra os pelagianos onde formula mais completamente o conceito de pecado original a que iremos nos referir nesta dissertação.

¹¹⁸ Os mitos devem ser trazidos para a filosofia pelo exemplo de Platão: “Platão insere os mitos na sua filosofia, adota-os enquanto mitos, no estado bruto, por assim dizer, sem tentar fazer deles uma explicação. Eles estão lá, no discurso, pleno de enigmas; estão lá enquanto mitos, sem qualquer possibilidade de serem confundidos com o Conhecimento” (RICOEUR, 2017, p. 183).

e essa plenitude indivisa, anterior à cisão do sobrenatural, do natural e do humano, não são *dadas*, mas simplesmente *visadas*” (RICOEUR, 2017, p. 185). Ou seja, se a integridade junto ao cosmos é ritualmente buscada, significa que não é “presente”, realmente “vívida”, mas é uma *intenção* para essa vivência, para essa integração. “O homem primitivo já é o homem da cisão. Daí em diante, o mito será apenas uma restauração ou uma restituição intencional e, nesse sentido, já simbólica” (RICOEUR, 2017, p. 185). É já simbólica porque a vivência atual não corresponde à integridade originária, o homem imita essa integridade pelo mito e pelo rito. Segundo uma perspectiva sobre o mito, na qual este corresponde à proteção contra a *angústia* esse hiato se torna evidente: a fabulação dá resposta a aflição, pois o homem do mito já é infeliz, seu movimento é reconciliatório porque a participação no sagrado é mais significada do que vivida. Ao manifestar o caráter simbólico da relação entre o homem e a totalidade perdida o mito, se verá condenado a divisão em múltiplos ciclos, como nos símbolos primários da falta, em que:

O símbolo simboliza sempre a partir de alguma coisa que desempenha o papel de *analogon*. A multiplicidade dos símbolos é a consequência imediata da sua sujeição relativamente a um grupo de *análoga*, que em conjunto e individualmente são necessariamente limitados em extensão e compreensão (RICOEUR, 2017, p. 186).

Ricoeur menciona que, segundo Lévi-Strauss, o universo começara a significar muito antes de sabermos o que, exatamente, significava. A totalidade do significado só se torna disponível quando é condensada em certos seres e objetos sagrados que se tornarão signos privilegiados dessa significação total: “O aspecto caótico e arbitrário do mundo dos mitos é, deste modo, a exata contrapartida dessa experiência que abastece o homem de “análogos” do significado” (RICOEUR, 2017, p. 186). Os signos narrados em cada mitologia atestam em sua heterogeneidade o significante total através de seus afloramentos contingentes, de modo que as civilizações primitivas possuem praticamente a mesma estrutura mítica, mas mitos bem diferenciados entre si “porque é simbolizado e não vivido, o sagrado cinde-se em múltiplos mitos” (RICOEUR, 2017, p. 187). A narrativa é a forma própria do mito porque a sua mensagem é dramática: a consciência mítica não só não vive a plenitude, como não a designa exceto no início ou no fim de uma *História* fundamental. A plenitude que o mito visa simbolicamente é instaurada, perdida e restaurada perigosamente, dolorosamente (RICOEUR, 2017, p. 187). A significação de totalidade se dá mediante um combate, e é por isso que a discursividade própria da narrativa se faz necessária, pois o símbolo por si só é plástico, figurado, episódico e precisa ser estruturado no *tempo* de um *drama original*. Pelo fato de a

experiência da culpa estar em sua origem ligada à tensão com a totalidade de sentido e significação global do universo, a narrativa mítica cumpre o pré-requisito hermenêutico do excesso de significação necessário para um movimento interpretativo.

Ricoeur elabora uma tipologia dos mitos, uma classificação que, no primeiro momento, pode ser compreendida como “estática”, mas o seu valor está mesmo em seu caráter dinâmico. Percorreremos no desenrolar desta seção uma jornada pelos quatro tipos de mitos e suas interações simbólicas, a saber, os mitos do *drama da criação*, os mitos *trágicos*, o mito *antropológico/escatológico* e os mitos da *alma exilada*.

3.1. Mitologia da criação e o mal de origem

A nossa abordagem aqui recai sobre o drama da criação e a visão “ritual” do mundo, cuja forma exemplar está nos mitos teogônicos sumérios e acadianos, que remontam dois milênios antes do início da era cristã. A essência desse tipo de mito está em narrar a vitória final da *ordem* sobre o *caos*. Evidentemente esta cultura não é a única a elaborar esse tipo de narrativa, e mesmo a cultura grega (repleta de teogonias) e hebraica articularam esse tipo de sentido no interior de sua mitologia, mas com menor expressividade que no caso mesopotâmico, cuja essência do rito e da palavra remete diretamente à luta primordial.

Ricoeur inicia sua análise sobre o poema babilônico da criação *Enuma elish* (cujo nome corresponde às três primeiras palavras do poema traduzidas por “Quando nas alturas...”). Antes de narrar a origem do mundo, o poema narra a gênese divina, o mundo como o conhecemos é o último ato de um drama cujo centro é a geração dos deuses. Porém “que a cosmologia concretize a teogonia – isto é, que o *dizer* do mundo constitua o resultado da *gênese* do divino – eis a intenção que é preciso recuperar e compreender “nas” e “além” das imagens do mito” (RICOEUR, 2017, p. 195). Nos deteremos na questão da origem da ordem nesse tipo mítico, porém, Ricoeur é consciente de que a busca pela origem da ordem é um tema tardio nesse conjunto mitológico, um tema Acádio, sendo que na primeira configuração dessas expressões míticas, de formulação suméria, a ordem é *primordial* e assume a forma de um Cosmo-Estado originário, em que as forças fundamentais do universo ocupam uma hierarquia e compõem uma dinâmica política complexa:

No topo a autoridade, a realeza, o reino (Anu, o Céu); depois a força, o poder ambíguo (Enlil, o senhor da tempestade), que, em alternância devasta e socorre (é ele, como se verá, que vencerá o poder monstruoso de Tiamat no poema acadiano da criação); de seguida, a fertilidade passiva da Terra-Mãe; depois, a criatividade ativa

e engenhosa (Enki, senhor da terra, água inquieta e profunda das nascentes). Esta visão da ordem deve estar presente quando se leem os mitos posteriores em que o deus Marduk será o herói, onde a ordem será um problema, mas o futuro mito teogônico e cosmogônico está contido em germen nos mitos mais antigos (RICOEUR, 2017, p. 194, nota 144).

Entre as divindades secundárias desse sistema mítico sempre houveram disputas entre as forças múltiplas do universo: uniões, lutas, decretos divinos... A hierarquia é dinâmica, e o fato histórico da queda e ascensão das cidades-estados da mesopotâmia está certamente relacionado com as mudanças hierárquicas do panteão mitológico, uma vez que cada cidade prestava culto específico a um deus. Voltando à análise do mito (na sua versão acadiana tardia) se o divino é gerado, o caos é anterior à ordem e o princípio do mal é originário, coextensivo com a geração do divino. “A ordem dá-se no próprio divino, que, por sua vez, resulta da vitória das forças mais recentes sobre as forças mais antigas da divindade” (RICOEUR, 2017, p. 195). Neste conflito entre gerações, Tiamat a mãe originária e seu cônjuge Apsu representam a união das águas doces e salgadas, são os pais primordiais. Os deuses jovens perturbam a paz primitiva do velho casal “causando tumulto nas habitações celestes” (I, 23-24). Apsu desejou então destruir os jovens deuses, mas seu plano secreto para tal fora descoberto, e ele fora assassinado enquanto dormia. Mais tarde, Marduk fora gerado, como o deus mais poderoso e mais sábio. Outra divindade, Kingu, reascendera as brasas da discórdia e estimulara Tiamat a vingar Apsu, eliminando todos aqueles jovens deuses que haviam apoiado o assassinato de seu esposo. Para esta tarefa Tiamat criara um exército de monstros terríveis e colocara Kingu no comando de suas tropas. Desesperados os deuses da geração mais nova elegem no seu conselho maior Marduk como seu rei e protetor, para liderar a luta contra Tiamat: este leva um exército de deuses menores de encontro aos monstros de Tiamat e lá lhe propõe um desafio pessoal¹¹⁹. Utilizando a tempestade como arma, Marduk vence Tiamat e esquarteja o corpo da mãe originária, fazendo de cada parte uma parte do cosmos, desde os “pilares” subterrâneos da terra, as montanhas, o firmamento, as estrelas, etc. Marduk cria o mundo (ordem) a partir do cadáver do dragão que lhe almejava a destruição (caos). O homem, nesse poema, de criação é feito a partir do sangue do deus traidor, Kingu, que fora executado para absolver os demais deuses menores que haviam se alinhado à causa de Tiamat contra o conselho dos deuses da geração mais nova. A função do homem nessa mitologia da criação é olhar pelo culto aos deuses, alimentá-los e agradá-los.

¹¹⁹ Os deuses do conselho dizem: “vai, tira a vida de Tiamat. Que os ventos arrastem o seu sangue até ao fim do mundo” (IV, 31-32) e no poema é escrito: “O Senhor, erguendo então o Ciclone, a sua poderosa arma, montou no carro das tempestades, irresistível, medonho” (49-50).

Trata-se de uma narrativa selvagem e violenta: a origem das coisas está para lá do bem e do mal, e a ordem não tem um fundamento ético. É o caráter subordinado da história da criação relativamente à história e entronização de Marduk. Para Ricoeur, essa história é o verdadeiro centro do poema: o assassinato de Apsu durante o sono, e a respectiva entronização de Marduk na assembleia dos deuses; os deuses são ameaçados pela desordem original da qual procedem, Tiamat, eles precisam ser salvos pelo seu novo Senhor, Marduk. O que há de “civilizado” nesse mito? Apenas que Marduk “ao contrário da informe violência de Tiamat, constitui-se como a origem de um mundo habitável, de um cosmos mensurável pelos astros e pelo calendário, como no Timeu, e, finalmente, o autor e fundador da humanidade” (RICOEUR, 197, nota 145). Há, nesse tipo de mito, um papel importante para a violência na origem do divino, do mundo e do homem. A figura mitológica desse princípio violento é Enlil, deus sumério da tempestade e, paradoxalmente, do auxílio às pessoas, que representa o elemento que é a arma de Marduk. Trata-se do caráter ambíguo da divindade, Enlil propaga tanto pânico quanto confiança, e sua conduta não é ética ou santa (vide a violação de outra deusa, Ninlil). “O gesto criador, que distingue, separa, mede e põe em ordem, não se distingue do gesto criminoso que põe fim à vida dos deuses mais velhos, inseparável de um deicídio inerente ao divino” (RICOEUR, 2017, p. 198) e também “no decurso da luta que opõe Marduk a Tiamat, Marduk aparece como força bruta, tão pouco ética quanto a ira de Tiamat, Marduk representa a identidade da criação e da destruição” (RICOEUR, 2017, p. 200). Esse tipo de mitologia dos Babilônios e dos Sumérios não operam a ideia de deuses *culpados*. No entanto, eles nomearam o mal na medida em que narraram os deuses, as suas artimanhas, as suas tramas, as suas violências... Desse modo, a violência humana imita e se justifica pela violência original:

A criação é uma vitória sobre um Inimigo mais velho que o criador; esse Inimigo imanente ao divino terá a sua figura histórica em todos os seus inimigos que, por sua vez, o rei servidor do deus terá como missão destruir; assim, a Violência inscreve-se na origem das coisas, no princípio que instaura enquanto destrói. (RICOEUR, 2017, p. 200).

Os mitos sumérios e acádios livram o homem da responsabilidade pelo mal e sua respectiva culpa, porém essa situação faz da catástrofe um movimento injustificado, arbitrário. É na *Epopéia de Gilgamesh* que vemos a expressão do dilúvio enquanto castigo que um deus impõe contra a humanidade sem motivos claros, provavelmente o capricho

divino¹²⁰. Enlil, a Tempestade, é autor do dilúvio: em vez de separar as águas no ato criador, reconduz tudo ao caos primitivo. O Noé babilônico é Utnapishtim “dia de vida”¹²¹, e quando resgatado das águas oferece um sacrifício aos deuses: “os deuses sentiram o bom cheiro, e como as moscas, agruparam-se à volta do sacrificador”. (RICOEUR, 2017, p.203); Ishtar, revoltada com o dilúvio, exclui Enlil do banquete. Ela o repreende dizendo que mesmo em termos de punição o dilúvio fora exagerado (mesmo mencionando a culpa dos homens, essa não é a motivação do dilúvio). Enlil, então, se arrepende de sua ira e abençoa Utnapishtim com a vida eterna. O dilúvio não é castigo por um pecado cometido e Utnapishtim não é salvo pela graça. Quando Gilgamesh busca falar com Utnapishtim sua jornada nada tem a ver com algum sentido ético, apenas está buscando a imortalidade, pois o mal é a morte, e o seu horror se abate sobre Gilgamesh com a morte do amigo Enkidu, que lhe causa uma sombria e profunda tristeza. Gilgamesh não pôde alcançar sua demanda, pois o próprio Utnapishtim não sabia como se adquirir a imortalidade que lhe fora dada nos tempos do dilúvio. O herói precisa então regressar a finitude, à cidade de Uruk, ao trabalho e ao cuidado: “Na epopeia de Gilgamesh, o fracasso é um destino sem sentido ético e estranho a toda a ideia de queda; a morte, na qual culmina o fracasso do homem representa a diferença originária entre os homens e os deuses” (RICOEUR, 2017, p. 208). Nos mitos da babilônia, não há espaço para o esquema da queda, porque o que a queda resolveria já é resolvido: o mal é originário e não precisa se explicar porque é implicado no próprio devir dos deuses. A característica do mito da queda estaria em explicar o mal através de uma degradação da ordem distinta da sua instituição e, em termos míticos, “posterior” à criação. São essencialmente distintos dos mitos da violência originária e da teogonia. Isso nos leva a perceber como imagens semelhantes podem pertencer a tipos diferentes de mito: enquanto o dilúvio na tradição judaica encerra uma longa série de narrativas (Abel e Caim, a Torre de Babel, etc.) destinadas a ilustrar a maldade crescente dos homens e seu respectivo castigo, nada de idêntico existe na mesma imagem mítica do dilúvio quando advinda das fontes babilônicas.

Neste tipo de mito não existe distinção entre história da salvação que não perpassa pelo drama violento da criação¹²². Todas as lutas históricas dos homens estarão em um

¹²⁰ Outro poema babilônico que descreve o dilúvio, o *Poema de Atrahasis* é mais claro sobre as causas da desgraça: “O país tornou-se vasto, os homens multiplicaram-se, o país ficou saturado deles, que se multiplicaram como coelhos; Enlil foi perturbado pela sua reunião. Ouviu o ruído que faziam – e disse aos grandes deuses: o ruído que a humanidade faz tornou-se excessivo, o seu tumulto impossibilita o sono” (RICOEUR, 2017, p. 204)

¹²¹ Sua versão sumeriana é Zinsudra “dia prolongado de vida”.

¹²² “No drama de criação, o mal é como o reverso, o outro, do ato de criação; a salvação era neste caso a própria criação, na qualidade de instauração da ordem atual do mundo; era repetida nos combates do rei e em toda a luta em que o olhar da fé podia distinguir sob o rosto do inimigo, o antigo Adversário vencido no começo da gesta dos deuses.” (RICOEUR, 2017, p.244).

vínculo de *repetição* cultural-ritual, de modo que a existência humana desde o culto até a política se determinará por esse modelo, a luta teogônica determina o caráter do *homem* subsumido à sua mitologia. É na figura do Rei enquanto caráter religioso da majestade assírio-babilônica, que media e está na fronteira entre os deuses e os homens que o culto expressa a união do humano e do divino, o político e o cósmico, a história e o culto. O rei representava Tamuz nas festas de ano novo, o deus que morre e renasce, e que por sua vez é representação de Marduk (a ordem). Ricoeur cita o provérbio babilônio: “O Homem é a sombra do deus e a sobra do Homem são os [outros] homens; o Homem é o rei que é como o reflexo do deus”. As festividades de ano novo incluíam no ritual a subida do rei à montanha, seu retorno e o espancamento do rei pelo sacerdote como símbolo da morte, sacrifício e ressurreição do deus na figura do rei, para fins do trabalho religioso de renovação do ciclo agrário. O Rei da babilônia representa os deuses para os homens na terra, e representa os homens para os deuses, de modo que precisa executar a justiça e a legislação. A penitência religiosa do Rei exprime a angústia e a instabilidade da ordem¹²³.

A soberania de uma cidade se alterna do mesmo modo que o poder se alterna entre as divindades, de modo que a violência está inscrita no destino do Homem por excelência, porque o Rei é a majestade divina na Terra, não pessoalmente, mas por desígnio dos deuses, a cidade-estado é uma com o Cosmo-Estado, e os inimigos do Estado serão figura do caos primordial. Enquanto que o monarca babilônico estava mais interessado na manutenção da justiça interna e na gestão dos templos e do sistema agrário, é a civilização assíria que radicaliza o aspecto vindicativo da teologia do poder através de suas campanhas de expansão e militarização na forma de um império: o mito fornece a compreensão de sua existência política. Trata-se de uma teologia da guerra fundada na identificação do Inimigo com as forças que o deus venceu, e que continua a vencer no drama da criação:

Segundo esta teologia, o Inimigo é um Malvado, a guerra é o seu castigo, e há malvados porque existe, em primeiro lugar, o mal, e a seguir a ordem. Em última instância, o mal não é um acidente que perturba uma ordem anterior. Ele pertence constitucionalmente à fundação da ordem (RICOEUR, 2017, p. 215)

O drama de criação da mesopotâmia e sua concepção de mal irá encontrar paralelos de sua forma em partes da mitologia hebraica e grega. No judaísmo a expressão recessiva do drama de criação está na “ideologia do rei” que influenciará o tema messiânico, bem como as

¹²³ Diferente do mito egípcio em que o criador sai calmamente das águas para dar forma ao mundo que vai governar, na mitologia mesopotâmica Marduk só é eleito rei no momento crítico da crise, a ordem e a criação do cosmos é fruto de uma enorme confusão e ansiedade política.

formulações arcaicas do antigo testamento na forma do Deus YHWH que luta contra adversários rebeldes, as forças informes do oceano primordial, e o dragão Raab, formas do caos sob o signo de um adversário primordial. No mito grego, É em Hesíodo que a teogonia assume a forma dramática. Trata-se da violência entre as gerações de Deuses: Urano aprisiona seus filhos na Terra e é morto por Cronos, que por sua vez comete o mesmo mal sobre sua prole e é castigado por Zeus, cuja astúcia e violência são equiparáveis a de Marduk. Apesar desses paralelos tipológicos, a mitologia babilônica é, ainda, mais simbolicamente relevante na expressão do mal de origem cosmogônica.

3.2. Mitologia trágica e a redenção catártica

O cerne do mito trágico está na figura do deus malvado e na forma mais exemplar de sua expressão: a tragédia grega. Em verdade, a tragédia grega mais do que uma forma de expressão do tipo de mito em questão é incontornável para se alcançar a “essência do trágico” pois “[...] aquilo que nos permite compreender qualquer outra tragédia como análoga à tragédia grega é a compreensão da essência no seu fenômeno grego”. (RICOEUR, 2017, p. 229). O sentido teológico da tragédia está no tema do homem “cegado” e conduzido à própria perdição pelos deuses. Esse sentido é apreendido pelo espetáculo da tragédia, nunca pela especulação teorizante. “Essa teologia da cegueira é porventura inconfessável, inaceitável para o *pensamento*. A expressão plástica e dramática do trágico não seria, neste caso, o revestimento secundário, muito menos o disfarce acidental de uma concessão do homem, que poderia ter sido dito de outra forma numa linguagem mais clara”. (RICOEUR, 2017, p. 230). A essência do trágico deve ser mostrada *mediante* um herói trágico, uma ação trágica e um desenlace trágico.

O tema da possessão divina como causa responsável da falta cometida pelo homem é um tema de muitas culturas, não só da grega. O que é perturbador no pensamento trágico é que, diferente do drama de criação em que o deus é ora bom e ora malvado, em função da luta contra as forças originárias do caos, o deus grego não é “polarizado”, esse poder de abençoar e desviar o homem, na tragédia, torna indistinto no mesmo símbolo o divino e o diabólico. Essa indistinção é perturbadora ao pensamento, e é por meio das obras dramáticas que se a concebe em forma de reflexão indireta. Homero não é a principal fonte da expressão trágica, pois sua narrativa está afastada do esquema da culpa, mas na *Iliada* podemos encontrar esse “[...] tema da cegueira que leva à insensatez, do rapto do ato humano pelo deus. Este obscurecimento,

este extravio, este rapto, não é uma punição por qualquer falta; ele é antes a própria falta, a origem da falta”. (RICOEUR, 2017, p. 232). A própria culpa é assumida num complexo de desgraça, vinculada ao destino mortal dos homens, pelos quais os deuses nada podem fazer.

As Moiras designam o aspecto mais impessoal deste poder de predestinação da “parte” do destino que pertence ao homem, e que esse não poderá escapar independentemente da escolha, Ricoeur fala da “não-escolha da escolha [...]”. (RICOEUR, 2017, p.233). O poder da Moira no anonimato do destino aparece subitamente, de modo irracional e incontornável na vida emocional e volitiva do homem. Essa falta da cegueira divina está associada a Zeus, deus maior do panteão olímpico a quem Homero descreve na *Ilíada*: “É o deus que tudo leva a seu termo. E a Obnubilação é a filha mais velha de Zeus, que a todos obnubila, mortífera!”. (RICOEUR, 2017, p. 234). A malvadez divina, portanto, possui sua expressão impessoal na Moira; e pessoal na figura de Zeus. O conceito que exprime a hostilidade personalista dos deuses é o de *phóbos*, a “inveja” dos deuses que não suportam outra grandeza que não a sua própria. A modéstia que apregoa o sábio grego possui justamente a medida da inveja dos deuses: o homem que se destacar em qualquer meio a ponto de chamar a atenção da inveja divina estará adentrando no campo da *hybris*, a medida do que é *hybris*, ao final das contas, é a inveja que o ato humano pode despertar nos deuses. É importante notar, porém, que a *hybris* por si só, não é trágica: como em Sólon, no pensamento moralista, a *hybris* é denunciada para ser evitada, e por ser evitável, não é trágica. Aquilo que é próprio da tragédia, é a luta vã da liberdade predestinada ao seu “quinhão” do destino. Como bem capta a dramaturgia de Ésquilo, e que Ricoeur sintetiza:

O trágico propriamente dito não surge senão quando o tema da predestinação ao mal – para chamá-lo pelo seu nome – encontra o tema da grandeza *heroica*; é preciso que o destino experimente primeiro a resistência da liberdade, se confronte, de certa maneira, com a dureza do herói, e, finalmente, o arrase, para que nasça a emoção trágica por excelência. (RICOEUR, 2017, p. 236).

Ésquilo narra em sua obra *Persas* a experiência do trágico que vivenciou a participar da Batalha de Salamina, onde, para além de qualquer patriotismo, vê em Xerxes não só o malvado justamente castigado, mas o homem exemplar esmagado pelos deuses, a compaixão trágica que tematiza o mistério da iniquidade: “Ó divindade funesta, com que violência calcaste a pés toda a raça dos Persas” e “Na origem de toda a nossa desgraça, senhora, está um gênio vingador ou um deus mau, surgido não se sabe donde” (RICOEUR, 2017, p. 236). Xerxes não é apenas o acusado, mas a vítima, de modo que a tragédia não cumpre a função de denúncia e retificação ética, o herói é removido da esfera da condenação moral e é oferecido

ao sentimento de piedade dos espectadores do espetáculo. O mal que cometera Xerxes não fora o jugo de nações sob a égide do Império Aquemênida, mas construir uma ponte sobre o Helesponto, desafiando o estabelecimento geográfico dos deuses, que destina povos e lugares; ele ultrapassara os desígnios de um mortal, provocou a inveja e a ira divina.

O divino se descobre trágico na teogonia, de modo semelhante ao tipo do mito do drama de criação, em que os deuses são paridos da luta e votados à dor (a exemplo da titanomaquia), manifestam-se pela ira e pelo sofrimento. O sofrimento em cadeia das gerações dos deuses é representado pelas Erínias, entidades vingadoras que caem tanto sobre os deuses como sobre os homens, são expressão de uma maldade fundamental na natureza das coisas. “A Erínia é culpabilizante, se o posso afirmar, porque ela é a culpabilidade do ser”. (RICOEUR, 2017, p. 238). A culpabilidade do ser assume sua maior expressividade na forma plástica de Zeus em *Prometeu acorrentado*, também de Ésquilo. Se por um lado temos a “culpabilidade do ser” no polo do deus malvado, há o outro lado da tragédia que é a “desmedida” do herói. O drama do trágico está na existência de uma liberdade heroica que atrasa a fatalidade do destino. Sem esse movimento de luta contra o que está determinado, sem esse espectro de contingência, sem essa vã esperança de modificar o desfecho da narrativa, não há tragédia, pois, “o destino seria comparável à descarga de um relâmpago, de acordo com a imagem de Sólon”. (RICOEUR, 2017, p. 239). Essa esperança fadada ao fracasso confere a tragédia sua crueldade própria¹²⁴. Mesmo em Édipo, que se trata de uma narrativa de retrospectão, a tensão é jogada para o futuro, Édipo está prestes a se reconhecer como culpado dos crimes hediondos que cometera sem saber, e “tudo o que fora verdadeiro em si torna-se verdadeiro em Édipo, na dor da identificação.” (RICOEUR, 2017, p. 239).

Prometeu possui dois aspectos: primeiro o de herói filantropo e doador, patrono da raça humana que por amor dá-lhe o que lhe confere sua humanidade: o fogo do lar, do culto, da arte e da técnica, o fogo que afasta o homem da repetição da vida animal. Seu amor é trágico porque é dele que procede a sua infelicidade e de seus amados; este é polo passivo do herói trágico que sofre. O segundo aspecto é o do herói que insurge contra a ira divina. Mas acorrentado sobre a rocha, impotente, como é possível essa rebelião? “Ele tem a força da palavra, e a dureza de um querer que não consente”. (RICOEUR, 2017, p. 242). É a liberdade em seu mais baixo grau, é uma liberdade de *desafio* e não de *participação*: “O sofrimento, ou

¹²⁴ “A emoção trágica do terror reflete este jogo cruel do deus malvado e do herói na alma do espectador; o espectador repete afetivamente o paradoxo do ‘trágico’: tudo é passado, ele conhece a história, ela concretiza-se, teve lugar; e, contudo, ele espera que através do fortuito, que através da incerteza do futuro, a certeza do passado absoluto sobrevenha como um acontecimento novo: neste momento, o herói está destruído.” (RICOEUR, 2017, p. 239).

melhor, o sofrer como ato, manifesta-se como essa ação liminar que se constitui previamente em face do destino. É como resposta, réplica, desafio que o sofrimento começa por ser trágico e nunca apenas lírico.” (RICOEUR, 2017, p. 239).

A prisão de Prometeu se funde com a prisão de Zeus, pois na medida em que o segundo inflige o suplício ao primeiro, que, por sua vez, o ameaça com um segredo: Prometeu sabe de qual relação nascerá o filho que matará Zeus, e o deus teme como seus antepassados temeram esse trágico fim. Esta relação complexa atesta a cumplicidade da cólera de Deus e da cólera do Homem (ainda que Prometeu seja um titã). O problema que a tragédia traz à consciência religiosa ao estabelecer a figura do inocente-culpado é de que isso a destrói: uma teologia trágica é inadmissível para Platão e também para a religiosidade cristã, na qual o Deus coincide com o Bem; Platão condena Ésquilo por dizer que “[...] Deus faz surgir uma falta no homem, quando quer arruinar por completo uma casa”. (REPÚBLICA 379c-380).

Mas apesar de tudo, Ricoeur ainda descreve a única possibilidade da libertação no mito trágico, a catarse do espetáculo. Mas ela tem seus limites:

Julgo que, na pureza do seu “tipo”, visão trágica exclui qualquer outra libertação além da “simpatia”, da “piedade” trágica, isto é, de uma emoção incapacitante de participação nas desgraças do herói; uma maneira de chorar com ele e de purificar os próprios pranto por meio da beleza do canto. (RICOEUR, 2017, p. 245)

A religião grega, não oferece um verdadeiro fim ao trágico. Os dois cultos de Apolo e de Dionísio mitigam a dor da consciência trágica, o primeiro, como grande intermediador entre os deuses e os homens, não perdoa os pecados cometidos sob o jugo da cegueira divina, apenas lava as impurezas, “porquanto a visão trágica do mundo exclui o perdão dos pecados.” (RICOEUR, 2017, p. 247). Dionísio soluciona a ansiedade através do êxtase ritual, aliviando o peso da responsabilidade ao transformar o condenado em “outro”, mas também não passa desse alívio pela fuga, onde jamais se alcança a absolvição. O espetáculo é a chave da tragédia, como dissemos no princípio. Ésquilo e mesmo Sófocles eventualmente dissiparam o final trágico em suas narrativas, mas então, precisamente já não se trata de salvação “no trágico”, mas da própria dissolução do trágico. Quando Édipo é levado para longe do olhar julgador da cidade para morrer em paz, ou, quando depois de trinta mil anos Zeus “esquece” de sua cólera contra Prometeu, são provas de que a mitigação do mal trágico está no máximo em uma suspensão, uma aquiescência, mais do que em uma cura. O olhar misericordioso que não acusa, não condena, mas que mostra piedade, “é a transposição

estética do temor e da piedade em virtude do mito trágico tornado poesia, e graças a um êxtase produzido pelo espetáculo.” (RICOEUR, 2017, p. 249).

3.3. Mitologia antropológica e o sentido escatológico

O tipo de mito em questão é o mito antropológico, o mito do “homem primordial”, mais especificamente o mito adâmico. Ainda que outros tipos de mitos também remetam a um homem primordial, seja o Rei, seja o titã, só Adão (que significa “homem”) é um mito antropogônico do mal por excelência, ou seja, aloca a origem do mal a partir de um ato fundado no homem, na humanidade do humano. Na mitologia trágica o mal do homem é resultado de um drama anterior, pois reside no fato do homem existir, a existência é amaldiçoada pela fatalidade de seu destino. Certamente o mito adâmico é remanescente de algum mito arcaico, sobre um casal primordial que é expulso de um belo jardim pela quebra de um tabu; porém, a significação do mito adâmico é mais recente, e ultrapassa o sentido simplório do mero desrespeito ao interdito. Adão e a queda foram narrativas marginais na cultura hebraica; está ao lado dos outros grandes crimes da humanidade que culminaram no dilúvio, mas não é especial por ser o primeiro. O responsável pela ascensão em importância do mito adâmico é São Paulo, que retoma a figura adâmica em uma leitura tipológica da história da salvação, contrasta desse modo às imagens do “velho homem” (Adão) face ao “novo homem” (Cristo).

Adão é um antepassado cuja condição é, no mais, semelhante a nossa. As formulações de uma super-humanidade de Adão são, para Ricoeur, posteriores e não representam o sentido próprio da forma original do mito. É dessa super-humanidade adâmica que advém o termo “queda”, incorporado ao discurso, pois só é decaído aquilo que um dia fora elevado. Porém, o termo mais apropriado é “desvio”. Trata-se da noção de defecção da criatura: “[...] a capacidade da criatura humana para desfazer, e para se desfazer, a partir do seu ser feito e perfeito.” (RICOEUR, 2017, p. 252). Este poder de defecção do mito está articulado em uma estrutura narrativa: descreve um acontecimento a partir do qual se distingue um antes e um depois, em que a inocência anterior precede a culpabilidade que advém. Sobre este conceito de culpabilidade advindo da queda, importa notar que:

[...] não há identificação entre falibilidade e pecabilidade; a falibilidade, de acordo com o sentido que lhe atribuímos no Livro I (*L'homme faillible*), designa a estrutura humana capaz do desvio para o mal; a pecabilidade descreve a condição de uma

humanidade já inclinada para o mal; é por isso que falamos aqui de pecabilidade no sentido de um *habitus* [hábito] da espécie [...]. (RICOEUR, 2017, p. 253).

A narrativa adâmica também faz interagir outras personagens com seu protagonista. Há o adversário do homem primordial, sob a figura da serpente, que, no decorrer da história da interpretação do mito, se tornará o diabo, o satã. Há também Eva, contraponto do adversário, traiçoeiramente enganada pela serpente. Todos os personagens, no entanto, devem ser compreendidos em relação ao protagonista Adão. O mito adâmico, enquanto mito provoca a especulação sobre este poder de defecção da liberdade através da interação do pré-filosófico com o filosófico. O seu poder heurístico e exploratório deve ser buscado na interação com outros símbolos já vislumbrados; há como que camadas de sentido sobrepostas: símbolos primários; sentido etiológico e; por fim, a mediação das interpretações especulativas correspondentes ao que podemos chamar de um terceiro grau do simbolismo.

O mito adâmico representa para a religiosidade judaica, e por transferência cristã, um traço negativo de uma inovação face ao conjunto das religiões do período antigo: “[...] dar consistência a uma origem radical do mal distinta da origem mais originária do caráter ontologicamente bom das coisas”. (RICOEUR, 2017, p. 252). Nessa nova acepção, a divindade não está mais envolvida em intrigas, crimes, adultérios; nem mais se aceitam semideuses de aparência grotesca ou animal, gigantes e heróis. Trata-se de uma purificação dos traços trágicos e dramáticos: o advento do Deus santo não é mais fruto da luta, mas da palavra. Obviamente nesse monoteísmo ocorrem casos de ciúme divino, mas este não é em função da empreitada dos heróis. Os traços recessivos da tragédia e do caos primordial não correspondem mais ao cerne, o *quid* da religião. A consciência religiosa do judeu migra para a figura do Deus sumamente bom e onipotente (o que acarreta inúmeros paradoxos). Esse novo esquema do Deus bom e da criação perfeita é que justifica a figura de Adão, pois ele servirá de elemento explicativo para a existência do mal apesar de Deus. Um dos paradoxos mais evidentes consiste no problema da criação perfeita: se fosse perfeita Adão não teria feito o mal, pois teria de ser criatura boa. Sem querer adentrar o campo da controvérsia teológica (pois esse não é o nosso interesse em nenhum momento), devemos dissolver esse paradoxo pela compreensão simbólica de que a criação do mal por Adão é uma “segunda criação”, pois a “primeira criação”, o mundo e o jardim do Éden, são perfeitas e boas. Assim, o ato mal cometido pelo homem no seio de uma criação boa atesta a inocência do Deus santo.

Ricoeur apreende esse acontecimento sob duas óticas: a do *instante* e a do *lapso*. Do ponto de vista do instante da queda, simbolicamente, somos em Adão “[...] um e todos; a figura mítica do primeiro homem concentra na origem da história a unidade múltipla do

homem.”. (RICOEUR, 2017, p. 263). E este homem resume-se em um gesto: comer o fruto proibido. A partir desse momento acaba a inocência, um modo de ser, e inicia outro, o ser maldito. O redator Javista da bíblia faz do homem pré-queda um homem-criança, inocente em todos os sentidos, de modo que essa pureza originária é desconhecida por nós. Tudo o que compõe o humano tal como o conhecemos, parece ser fruto da maldição:

Logo, a queda consiste numa censura ao longo de tudo o que é humano no homem: tudo – sexualidade e morte, trabalho e civilização, cultura e ética – revela de uma natureza originária perdida, contudo sempre subjacente, e, simultaneamente, de um mal que, apesar de radical, não deixa de ser contingente. (RICOEUR, 2017, p. 269).

A citação acima é importante porque ela traz dois momentos caros à leitura da queda como “instante”. Primeiro, o caráter ético do delito adâmico: - o fruto é “[...] o que é interdito, não é isto ou aquilo, mas uma qualidade de autonomia que tornaria o homem o criador da distinção entre o bem e o mal”. (RICOEUR, 2017, p. 269). Além de ético, o delito também possui caráter pessoal, pois que o fruto em si, representa a interdição em geral, e a desobediência do interdito é a ruptura da confiança de Deus. O outro momento importante está na noção de *contingência* da queda, e, por conseguinte do mal radical:

[...] quando narra a queda como um acontecimento, surgido não se sabe de onde, ele fornece à antropologia um conceito-chave: a contingência desse mal radical, ao qual o penitente se sente constantemente tentado a chamar a sua natureza má; por isso mesmo o mito denuncia o caráter puramente “histórico” desse mal radical; ele impede-o de se apresentar como mal originário: por mais antigo que o pecado seja relativamente aos pecados, a inocência é “mais antiga” do que ele; essa “anterioridade” da inocência relativamente ao pecado mais “velho” é como a cifra temporal da profundidade antropológica. Através do mito, a antropologia é convidada, em primeiro lugar, a reunir todos os pecados do mundo numa espécie de unidade trans-histórica, simbolizada pelo primeiro homem e, em seguida, a marcar este mal radical com o selo da contingência. (RICOEUR, 2017, p. 270)

Sob a perspectiva do instante falamos em termos de ato e de má escolha. Da perspectiva do lapso temporal, o acontecimento da queda é desdobrado para além de um instante repentino e o dispersa em um drama envolvendo múltiplos personagens e episódios explorando a motivação do ato e a tentação que leva a má escolha. O mal tenta o homem por uma espécie de vertigem que causa fascínio. A tentação que culmina na queda articula dois personagens: a serpente, símbolo de transição e a mulher, símbolo da vida. A serpente ressignifica toda a relação do casal primordial com Deus, ela implanta a dúvida no que estava estabelecido: “É verdade ter-vos Deus proibido de comer de todas as árvores do jardim?”. (Gênesis, 3,1). A serpente torna o interdito pela primeira vez possibilidade da queda, pois esta

questão não era questão para Adão e Eva; ela instaura a vertigem alienando o mandamento que era tão próprio, tão natural, tornando-o estranho, negativo, hostil e problemático. Esse questionar do interdito faz vislumbrar para além do interdito, para suas possibilidades e faz irromper o desejo. A serpente assegura “[...] no dia em que dele comerdes [o fruto], vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.” (Gênesis 3,5). O desejo de ser Deus é característico do homem, Ricoeur chama esse traço de “má infinitude”, um desejo que aliena o homem sempre na busca pelo outro, por mais; é mesmo o espírito que anima as civilizações: o desejo por conhecer, querer, fazer, do prazer, do ser e do poder. É em relação a esse desejo infinito que a finitude é insuportável, pois diante da possibilidade de ser Deus o homem se vê simplesmente criatura limitada. (RICOEUR, 2017, p. 273).

Eva, no mito adâmico, representa “[...] o ponto de inflexão e de fraqueza diante do sedutor: é através da mulher que a serpente tenta o homem”. (RICOEUR, 2017, p. 273). Esse símbolo da mulher como elo fraco da liberdade faz transbordar o ressentimento masculino das sociedades patriarcais, das quais as semíticas são exemplares. O ressentimento depreciativo está em todas as esferas da cultura, e a ascensão dos cultos patriarcais sobre os matriarcados primitivos fazem reverberar na religião, os traços trágicos e dramáticos dessa transição histórica. Eva, porém, não é a mulher enquanto sexo secundário, “[...] toda mulher e todo o homem são Adão; todo homem e toda a mulher são Eva; toda mulher peca ‘em’ Adão, todo o homem é seduzido ‘em’ Eva”. (RICOEUR, 2017, p. 274).

Voltando à personagem da serpente, ela é sem sombra de dúvidas fundamental: “É este limite introduzido na desmitização dos demônios pelo pensamento judaico que levanta problemas. Por que não foi reduzida a Adão a origem do mal? Por que a conservação e, simultaneamente, a introdução de uma figura exterior?”. (RICOEUR, 2017, p.2 75). Essa figura exterior é a serpente, resíduo arcaico da fera ctônica que sobrevive no seio da religião “saneada” dos judeus. Mas porque sobrevive? Ricoeur elenca três interpretações plausíveis e complementares. A primeira situa a serpente como representante de uma parte de nós mesmos que não reconhecemos; a cobiça enquanto sedução de si por si mesmo, que faz da tentação uma investida de uma “quase exterioridade” vagando na fronteira entre uma atividade que seduz e uma passividade que consente, mas não se reconhece. A serpente também pode ser nesse sentido, entendida como projeção psicológica do desejo.

A segunda interpretação, ainda que em uma zona crepuscular entre interior e exterior, está mais inclinada a situar o mal “do lado de fora”, pois o funda numa exterioridade de intermediação; trata-se daquilo que Ricoeur chama de o mal *já aí* no mundo para o homem:

“[...] se Adão não é o primeiro homem, no sentido ingenuamente temporal da palavra, mas o homem exemplar, ele pode representar a experiência do “começo” da humanidade em cada indivíduo e, em simultâneo, a experiência da “sucessão” dos homens; o mal faz parte da ligação inter-humana, como a linguagem, como o utensílio, como a instituição; é transmitido; é tradição e não apenas acontecimento; há assim, uma anterioridade do mal em relação a ele mesmo, como se o mal fosse aquilo que se precede sempre a si mesmo, aquilo que cada um encontra e continua começando-o, mas começando-o por sua vez; razão pela qual a serpente está já presente no jardim do Éden; é o outro lado daquilo que começa.”.(RICOEUR, 2017, p. 277).

Essa interpretação traz o aspecto do mal da cultura, o mal das instituições que herdamos e incorporamos na medida em que nos constituem de modo quase essencial. Da linguagem que fixa a xenofobia e o sexismo na consciência do falante, da licenciosidade corruptora e corrompida das relações interpessoais, políticas, econômicas e sexuais. Cada um começa o mal no mundo na medida em que *recomeça*, na medida em que o endossa e o corrobora através da aceitação do instituído. Nessa acepção, o “sistema” é a serpente, o “sistema” do qual viemos e ao qual damos continuidade, é o pecado coletivo, portanto inominável: é o mal de todos nós, de cada um de nós, e por isso, paradoxalmente de “nenhum de nós”.

A terceira interpretação do símbolo da serpente lança o mal para uma exterioridade ainda mais radical, uma estrutura cósmica, se trata do aspecto medonho e cruel inerente à natureza e à história que frustra a pretensão transcendente do humano à ética e à felicidade, pois é indiferente a estas pretensões “demasiado humanas”. A serpente é a fera ctônica, a face do mal que não pôde ser retomada na liberdade responsável do homem, porque indomável¹²⁵; possivelmente, foi esse aspecto que a tragédia grega tentou igualmente purificar através do canto e da invocação coral. Em resumo, as três interpretações estão em que:

A serpente simboliza alguma coisa do homem e alguma coisa do mundo, uma dimensão do microcosmo e uma dimensão do macrocosmo, o caos *em mim*, *entre nós* e no *exterior*. Mas é sempre o caos para mim, existente humano destinado à bondade e à felicidade. (RICOEUR, 2017, p. 277, grifos do autor).

A serpente, na religião judaica, é um símbolo que constrange seu monoteísmo, porque faz uma concessão a certo tipo de dualismo. Ainda que ascensão da figura de Satã não erija algo como um segundo Deus, essa imagem funcionou como válvula de escape da pressão da origem do mal recaída sobre o humano. O homem é, então, malvado em segundo nível, não porque é essencialmente mau, mas porque é seduzido, pecar é nesse sentido, ceder. É porque

o fator de tentação depende do consentimento do homem para se efetivar que o mito Adâmico permanece antropológico apesar da presença da serpente.

O mito adâmico é, em princípio, um mito de uma *arché*, porém Ricoeur explora outro sentido importante desse símbolo: a evolução de suas interpretações que o conduziram de uma imagem do princípio para uma imagem do final, uma *escatologia*. Ricoeur toma a definição de escatologia de Jean Héring cuja definição é:

O conjunto dos pensamentos que expressem as esperanças religiosas em relação à chegada de um mundo considerado como ideal, sendo este mundo habitualmente apresentado como devendo ser precedido de um ‘Juízo’ (que implica a destruição do mundo atual ou das forças que o dominam. (HÉRING, 1937, p. 51, *apud* RICOEUR, 2017, p. 282).

O fruto dessa interpretação se dá por meio da já mencionada tipologia executada por São Paulo. O alicerce teológico dessa formulação provém do profetismo messiânico judeu que anuncia a vinda do *Ebed* YHWH, o servo de Deus¹²⁶, que irá cumprir os papéis de juiz, advogado de defesa e de vítima em uma espécie de tribunal dos tempos onde será julgado o mal praticado pelos homens bem como da figura celeste do Filho do Homem que vem para instaurar um novo reino (Cf. Daniel 7, 13ss). A tipologia paulina irá, então, articular a figura do primeiro homem (o velho Homem) que introduzira o mal no mundo, com a figura do novo homem (o Filho do Homem) que irá remover o pecado do mundo. Importa notar que enquanto Adão projeta uma situação em direção ao futuro (a maldição que daquele momento em diante acompanhará a existência) o messias opera um movimento retroativo sobre o mal cometido, absolvendo a humanidade de seu passado. “O que está aqui em causa é, portanto, um problema de adequação de um símbolo ao outro símbolo; é a coerência do ‘tipo’ cujo símbolo retrospectivo último é o símbolo adâmico.” (RICOEUR, 2017, p. 279). O messias incorpora o tema da *hésèd*, a *justificação*. Enquanto o contexto cultural-ritual do mito realiza uma reintegração do homem atual com uma idade de ouro perdida nos primórdios da história, a escatologia projeta-se para um reino vindouro, é uma expectativa relativa a uma perfeição

¹²⁵ “Ésquilo reconheceu-a no vulcão Etna, no Tifão de mil cabeças, nesse horror que se cola aos deuses e aos homens, alimentando o trágico essencial da condição humana. Prometeu e Édipo, por um lado, Jó, por outro, reconheceram as dimensões cósmicas do besta-caos.” (RICOEUR, 2017, p. 277).

¹²⁶ Cf. Isaías 9, 1 5-6; Jeremias 23, 1-8; Ezequiel 34, 23ss. Ricoeur explica que a projeção escatológica no judaísmo evolui de uma esperança de salvação na história para uma salvação na transcendência “no final do tempo”. O motivo dessa evolução é que desde a promessa de prosperidade de Deus para Abraão, e por muitas outras figuras bíblicas, o Estado Hebreu experimentou a ascensão, o apogeu, e a queda; essa queda, o fracasso histórico, é que terminou por alocar a salvação em um momento fora da história, ou no fim da história, no fim dos tempos. Cf. RICOEUR 2017, p.282.

nunca antes vista¹²⁷. O servo de YHWH que será responsável por essa nova era é incógnito no judaísmo, não se sabe “[...] se se trata de um povo tomado em bloco, de um ‘fenômeno residual’, ou de um indivíduo excepcional.”. (RICOEUR, 2017, p. 285). Esse servo, como se falou acima, é vítima e também advogado de defesa, pois ele justifica seus agressores, essa característica o distingue do esquema purificador do bode expiatório:

[...] o perdão não aparece aqui como uma alteração totalmente interior, de caráter psicológico e moral, mas como uma relação interpessoal com essa personalidade (individual e coletiva) imolada; essa relação interpessoal repousa na reciprocidade de um dom (‘no lugar de...’, ‘pelos nossos pecados’) e de uma aceitação (‘mas nós o tínhamos como vítima do castigo, ferido por Deus e humilhado.’) (Isaías 53,4); esta aliança supõe que o sofrimento substituto já não é a simples transferência da mancha sobre o seu objeto passivo, como no caso do ‘bode expiatório’, nem mesmo o destino inelutável de um profeta incompreendido e rejeitado, mas o ‘dom’ voluntário de um sofrimento assumido por si mesmo e oferecido aos outros [...]”. (RICOEUR, 2017, p. 286).

Jesus de Nazaré é a figura histórica que catalisara os atributos do servo de YHWH; também referia a si mesmo na terceira pessoa como o “Filho do Homem” (Evangelho segundo São Marcos 13, 26-27). Não se atendo ao querigma cristão, mas a fenomenologia do símbolo, “podemos facilmente nos dar conta do enriquecimento que estas imagens fundamentais receberam do uso que Jesus lhes deu nos Evangelhos sinópticos e do fato de convergirem na sua própria pessoa.”. (RICOEUR, 2017, p. 288). São Paulo elabora pelo simbolismo das imagens transfiguradas de Adão e Jesus o cerne da experiência religiosa do perdão, e confere um sentido totalizante para a história narrada da Bíblia. A história da queda e do pecado, nessa interpretação é a mesma história da justificação e do perdão:

Por intermédio de uma ação miraculosa de Deus, o que é queda devém crescimento e progresso; a maldição do paraíso perdido torna-se provação e remédio; logo, é o “quão mais” e o “para” de São Paulo que conferem a sua verdade a esta visão da história segundo a qual o acesso do homem à sua humanidade, a passagem da sua infância à sua maturidade, no plano do indivíduo como no plano da espécie, passam pela tomada de consciência das suas limitações, dos seus conflitos e dos seus sofrimentos. A salvação desenvolve uma história; em termos simbólicos: o segundo Adão é *maior do que* o primeiro Adão; o primeiro Adão existe *tendo em vista* o segundo Adão. Devemos ir até aí para entender que a Bíblia nunca fala do pecado senão na perspectiva da salvação que nos livra desse mesmo pecado. Esta “pedagogia” do gênero humano faz abundar o pessimismo da queda para que superabunde o otimismo da salvação. (RICOEUR, 2017, p. 293).

¹²⁷ “O sentido não é mítico (no sentido da repetição de um Acontecimento primordial) e antropológico, mas escatológico: um salvador que instaura um mundo novo. O interesse vira-se para o futuro, para a segunda criação”. (RICOEUR, 2017, p.287s).

Trata-se da irrupção do novo reino no antigo, tomando o princípio do símbolo antropológico e transferindo-o para uma escatologia. A manifestação do componente coletivo da figura do Filho do Homem simboliza “[...] a identidade de um homem com os homens tomados como um todo; daí em diante, a substituição do servo sofredor repousa, por sua vez, na identidade profunda entre o Homem e os homens.” (RICOEUR, 2017, p. 289); é a simetria entre a figura adâmica do mito de origem com a série das figuras escatológicas, pois ambos são *anthropos*, símbolos universalizantes da humanidade. Enquanto Adão inicia a maldição coletiva pela quebra do interdito, o segundo Adão salva a humanidade também coletivamente, remetendo para além da questão individualista e subjetiva do perdão. Além da figura do Homem Primordial, a escatologia também metamorfoseia a serpente: se no acontecimento da queda no início dos tempos ela é o adversário que tenta o Homem, no julgamento cósmico do fim dos tempos ela é o adversário que acusa a humanidade. Porquanto o primeiro Adão caíra em tentação danando a humanidade, o segundo Adão intervém na defesa desta¹²⁸.

3.4. Mitologia do exílio: salvação através do conhecimento

Por mitologia do exílio entende-se, na leitura ricoeuriana, o movimento de racionalização do *dualismo antropológico*. Nesta concepção mítica, o homem é cindido em “alma” e “corpo” e “[...] é a partir deste mito que homem se compreende a si mesmo como sendo o *mesmo* que a sua ‘alma’ mas *outro* em relação ao seu ‘corpo’”. (RICOEUR, 2017, p. 299, grifos do autor). Para Ricoeur há uma dificuldade especial sobre como saber onde e quando o mito atingira a sua forma final, embora o seu exemplo mais perfeito seja aquilo que a tradição chama de *orfismo* arcaico. Sua redação tal como nos chega hoje é fruto de um trabalho relativamente tardio situado na escola neoplatônica, principalmente sob a pena de Damáscio (458-538) e Proclo (412-485). A cisão dualista desse tipo de mito é única, pois nos três tipos analisados anteriormente não há nada igual, seja no drama de criação, na tragédia ou no mito antropológico o homem é sempre uma realidade indivisa¹²⁹. O mito cristalizado pelos neoplatônicos é narrado por Ricoeur:

¹²⁸ “Mas ele foi trespassado por causa das nossas transgressões, esmagado em virtude das nossas iniquidades’ (Isaías, 53, 5) ‘Mas YHAWH quis feri-lo, submetê-lo à enfermidade. Mas, se ele oferece a sua vida como sacrifício pelo pecado, certamente verá uma descendência, prolongará os seus dias, e por meio dele o desígnio de Deus há de triunfar. Após o trabalho fatigante da sua alma ele verá a luz e se fartará. Pelo seu conhecimento, o justo, meu Servo, justificará a muitos e levará sobre si as suas transgressões.’. (Segundo Isaías 53, 10-11).

¹²⁹ O delírio extático da tragédia que parece lançar a alma para longe é na verdade um êxtase no próprio espetáculo e na meditação acerca da finitude e da infelicidade. As formulações ulteriores do cristianismo preservam traços essenciais do mito órfico através da influência neoplatônica, porém, cabe a exegese mitológica

Dionísio, quando criança, foi assassinado pelos Titãs ardilosos e cruéis, que cozeram e devoraram os membros do deus; para castigá-los, Zeus fulminou-os, e das suas cinzas fez a raça atual dos homens; é *por essa razão* que, hoje, os homens participam da maldosa natureza titânica e, ao mesmo tempo, da natureza divina de Dionísio, que os Titãs assimilaram durante o seu horrível festim. Trata-se de [...] verdadeiro mito do pecado original; a mistura que constitui a atual condição dos homens provém de um crime anterior, pré-humano, sobre-humano; o mal é desta forma, herdado; ele remete para um acontecimento que inaugura a confusão entre as duas naturezas, até então separadas; esse acontecimento é um assassinato que significa, simultaneamente, a morte do deus e a participação no divino. (RICOEUR, 2017, p. 302).

Esse mito é, através de Platão, uma origem não filosófica da filosofia. Platão rompe com as teogonias homérica e hesiódica, com o mito trágico, mas pressupõe de maneira elementar o que chama de *palaiós logos*, um “discurso antigo” que corresponderia a este mito¹³⁰ de Dionísio Zagreu. O herói homérico não possui “corpo”, mas apenas membros: “o corpo não se torna uma entidade simples senão diante da ‘alma’ e através da grelha mítica que lhe confere um destino diferente do da ‘alma’.”. (RICOEUR, 2017, p. 303).

No orfismo antigo o corpo assume um caráter degradante diante da alma. É provavelmente o orfismo que fixa na língua grega os vestígios dessa acepção por meio da similitude associativa das palavras *soma* que significa “corpo” e a palavra *sema* que significa “túmulo” ou “signo”. Primeiramente o corpo é para a alma *prisão*, lugar onde ela expia um mal. Diferente de um dualismo em que a alma está no corpo como um piloto em um navio, o caráter penal desta condição remete a alienação; “[...] a prisão é para o prisioneiro lugar desconhecido, estranho, hostil: ela representa, no mais íntimo do detido, a transcendência inimiga do juiz e da sua sentença.”. (RICOEUR, 2017, p. 304). Em segundo lugar, além de ser consequência de um mal o corpo é um novo mal, porque é lugar de tentação e contágio. Esse aspecto da corporeidade toma sua inteligibilidade do esquema da *reiteração*: o ciclo de reencarnações que reconfigura o sentido da vida¹³¹...

[...] quando ela cessa de ser única, e da morte, quando cessa de ser o limite dessa única vida; vida e morte, em alternância, como dois estados: a vida vem da morte, a

colocar os tipos do mito da queda e da alma exilada em seus respectivos lugares e demarcar as diferenças essenciais dos símbolos em questão.

¹³⁰ Ricoeur levanta a suspeita se o mito órfico narrado acima seja a forma original do mito ou uma versão já demasiadamente “trabalhada” do mesmo: “Sim, é um belo mito. Infelizmente, não temos nenhuma maneira de provar que ele já pertencia, nessa forma acabada, ao ‘discurso antigo’ do orfismo; temos até razões para suspeitar que é uma invenção neoplatônica, promovida para o prazer e felicidade da exegese filosofante dos mitos.”. (RICOEUR, 2017, p. 302).

¹³² Cf. Platão em *Fédon* (70c e ss).

morte vem da vida, como a vigília e o sono; um pode ser o sonho do outro; logo, a punição é não só encarnação, mas reencarnação; a existência aparece assim, sob o signo da repetição, como uma sempiterna recidiva. (RICOEUR, 2017, p. 304).

Ao terceiro aspecto da concepção órfica do corpo cabe uma incoerência relativa ao segundo, trata-se da punição infernal. Vida e morte se alternam consecutivamente, então qual é o tempo do inferno? Fato é que o tema homérico da punição dos “grandes culpados” fazia parte da mensagem religiosa dos órficos. Embora nada vincule diretamente os temas da expiação na encarnação da alma e o inferno, sua unidade profunda vem da noção de vida *como* inferno. “Nascer é elevar-se da morte à vida e morrer é descer da vida à morte; neste sentido, o ‘corpo’ pode ser um espaço de expiação para essa outra vida, à qual nós chamamos morte, e o Hades o lugar da expiação para o mal cometido nesta vida, que para o profano é a única vida”. (RICOEUR, 2017, p. 305). Essa circularidade condensada no orfismo retoma o tema indo-europeu das migrações e o caráter dos mitos agrários nos quais o renascimento primaveril é expressão das forças vitais que se recuperam no reino da morte, e se engrandecem por meio dele. Vida e morte se sobrepõem e se ocultam mutuamente, “[...] a alma é a testemunha do outro lado, dissimulado na vigília desta vida e revelado pelo sonho, o êxtase, o amor e a morte”. (RICOEUR, 2017, p. 306). O corpo enquanto função-penal retoma dos mitos gregos o caráter de trabalho infrutífero, inútil e sempiterno do rochedo de Sísifo e do poço sem fundo das Danaides; estes são no orfismo, símbolos do *desejo*. A punição do desejo é o próprio desejo, “[...] a pena de reiteração que pune no outro mundo a vida desregrada deste mundo é a cifra desse mesmo desregramento mundano.” (RICOEUR, 2017, p. 306). De modo que a expiação pelo corpo é o contrário de uma purificação, a punição que lança a alma à condição encarnada a expõe cada vez mais à tentação e à corrupção. É a própria representação do desespero: o corpo como símbolo da infelicidade de existir, pois o [re] nascimento é para a punição.

Por outro lado, a alma recebe uma interpretação “puritana”, não sendo deste mundo, vinda do outro lado, é divina, e estando “aqui”, oculta no corpo é alma *exilada*. O êxtase místico é a fuga da alma para fora do corpo, diferente de outras culturas religiosas, essa “elevação” não é uma possessão de um deus ou entidade, mas a visita da alma ao “outro lado”. Esse aspecto da divindade do humano é comum em concepções religiosas xamânicas, porém, é pelo orfismo que esta concepção se introduz na cultura europeia ocidental. Saber-se divino é a sabedoria órfica; os deuses e os homens não são mais separados pela imortalidade. Para Ricoeur, é certo que a compreensão do Si tenha precedido Platão na forma do mito e legado a toda a filosofia a noção de existência *idêntica, igual a si mesma*; isso se daria porque

no mito do exílio assume-se que *uma* alma na vastidão do tempo e das formas que reencarna seja ainda, *ela mesma*.

Os mitos do exílio na tradição órfica são na verdade muitos, uma vez que não experimentaram uma homogeneização aos moldes de uma religião institucional. Ricoeur faz um levantamento bibliográfico e discute as hipóteses da transformação dos tabus primitivos no logos mítico e na prática ritual do orfismo, perpassando por uma série de formulações cosmogônicas, teogônicas e antropogônicas, como o exemplo da narrativa que citamos acima¹³². No momento, nos importa descrever pela palavra de Ricoeur a concepção de salvação a que esses mitos formulam no seio da tradição órfica. Trata-se da salvação mediante o conhecimento, como dissemos, da sabedoria órfica de “saber-se divino”. Purificar, nesta acepção do termo é colocar em marcha um movimento de tomada de consciência de que o indivíduo é distinto da alternância entre vida e morte, é um processo de despertar da inércia viciosa do círculo penitencial da corporeidade. Este é o cerne da filosofia platônica em que a “ciência” “[...] enraíza-se neste conhecimento do corpo como desejo e de si mesmo como *pensamento* face ao desejo”. (RICOEUR, 2017, p. 320, grifo nosso). Não fora, portanto, o próprio movimento órfico que operara a transição explícita do mito para a filosofia, senão seus sequazes platônicos e pitagóricos. O orfismo lega a certos meios filosóficos a concepção de que esse saber se experimenta para além de um *logos*, em um *bios*, uma forma de vida. Essa vida orientada pela sabedoria órfica é voltada para o futuro, conquanto o mito é voltado para o passado enquanto reminiscência de um mal humano mais antigo do que o homem. Há uma mescla entre os antigos rituais de purificação e a nova purificação mediante a “verdade”. Em Platão pode-se encontrar ponderações¹³³ sobre os *teletai*, ritos iniciáticos e sua relação com a filosofia, uma vez que esta é o conhecimento mediante o qual a alma purifica-se:

É provável, pois, que os fundadores dos nossos ritos místéricos não fossem homens medíocres, antes pelo contrário, desde há muito nos sugerissem a verdade, ao asseverar que todo aquele que chega ao Hades sem ter sido iniciado há de jazer na lama, enquanto aquele que vai purificado e iniciado habitará, ao lá chegar, na companhia dos deuses. É que, como dizem os entendidos nos Mistérios, “*muitos são os portadores de Tirso*¹³⁴, *mas poucos os Bacantes*”: ora estes últimos, quer-me parecer que são outros senão os que se consagraram, no verdadeiro sentido da palavra, à filosofia. (*Fédon*, 69c-d, *apud* RICOEUR, 2017, p. 322, grifos do autor).

¹³² Cf. a seção “O mito final” do cap. IV de *A Simbólica do Mal*, 2017, pp.310-320.

¹³³ Ricoeur elenca momentos em que Platão é severo para com os “profetas mendicantes” como no Livro II da *República* (364b-365a); bem como momentos em que é simpático aos sacerdotes dos mistérios, como no trecho abaixo, no *Ménon* e nas *Leis* (782c).

¹³⁴ Um tirso (em grego: *thyrsos*) era um bastão envolvido em hera e ramos de videira e encimado por uma pinha. Era usado por Dionísio e peças ménades (ou bacantes), suas seguidoras. A hera e a videira eram de resto as plantas emblemáticas deste deus. O tirso teria um carácter fálico, sendo a pinha um símbolo para o sémen.

Porém fora a literatura pitagórica que marcou de forma decisiva e explícita a passagem da purificação como rito à purificação como “filosofia” (RICOEUR, 2017, p. 323). As práticas ascéticas complementam-se com os exercícios espirituais da contemplação, em um movimento de “diminuição” do corpo (desejo) e “aumento” da alma, por meio das faculdades intelectuais. Os pitagóricos prolongam o orfismo na direção do platonismo, onde seguem o “rastros do divino” ou o “rastros do bem”, como diz Platão, é o esquema de libertação pela filosofia, cuja própria origem etimológica da palavra remete a isso: o *philosophos* evoca a *philia*, amizade ou amor que faz contraponto à *éris*, discórdia que lança o homem contra o divino e sua própria origem. Sobre essa interação entre amizade e discórdia na dinâmica própria ao mito do exílio Ricoeur afirma valendo-se das palavras de Empédocles (495-430 a.C.): “as almas dos mortais são deuses de longa vida que ‘falharam, ao mancharem as mãos com um assassinio’ e que ‘seguiram os passos da Discórdia quando quebraram o seu juramento’. Amizade e Discórdia emergem do mito e elevam-se ao nível dos princípios: ‘o Bem e o Mal’[...]”. (RICOEUR, 2017, p. 324). É por meio do esquema do conhecimento como salvação que o orfismo abre as portas para o caminho para um terceiro nível simbólico: o dos mitos transformados em explicação especulativa, origem das perspectivas gnósticas que marcaram os primeiros séculos do cristianismo.

4. O CICLO DOS MITOS

Nesta seção, abordaremos aquilo que Ricoeur chama de transição da “estática” para a “dinâmica” dos mitos. Esse movimento se dá em torno do mito adâmico, que Ricoeur considera preeminente em relação aos demais. Os pensamentos teológico e filosófico, agora, se distinguem apenas no modo de dar razão a este mito. A apropriação ricoeuriana da preeminência do mito adâmico está em diálogo com o princípio hermenêutico do pertencimento: “[...] ninguém interroga a partir de nenhures. É preciso estar situado para ouvir e compreender.”. (RICOEUR, 2017, p. 324). A preeminência de um mito, no entanto, não implica na abolição dos demais, eles são ressuscitados no interior do mito privilegiado:

A apropriação do mito adâmico acarreta a apropriação em cadeia dos outros mitos que falam a partir do lugar de onde o mito dominante se dirige a nós. Não que estes outros mitos sejam “verdadeiros”, no mesmo sentido que o mito adâmico: vimos que o mito adâmico se opõe a todos os outros a diversos títulos, como cada um deles se opõem um ao outro; mas o mito adâmico, pela sua complexidade e as suas tensões internas reafirma *em graus variáveis* o essencial dos outros mitos. [...] Esta

perspectivação de todos os mitos relativamente a um mito dominante provoca uma circularidade entre os mitos e permite substituir uma estática por uma dinâmica dos mitos; ao invés do olhar imutável lançado sobre mitos de direito igual, essa dinâmica torna manifesta a luta dos mitos entre eles; essa apropriação da luta dos mitos é ela própria, uma luta pela apropriação. (RICOEUR, 2017, p. 328).

Se nos valermos de uma imagem de círculos concêntricos para demonstrar a disposição dos mitos entre si observada a partir do mito adâmico, o mito trágico é o que está mais próximo do mito dominante, seguido pelo mito do caos de criação e mais a margem está o mito do exílio. Iremos percorrer esse caminho na direção do centro à periferia colocando em interação o mito adâmico com os demais.

4.1. A reafirmação do trágico e apropriação do mito do caos

O mito adâmico é claramente anti-trágico, pois diferentemente do extravio fatal do homem e da culpa indivisível do herói e do deus, ele é um movimento para a salvação e o perdão; porém preserva e reafirma alguns traços da tragédia no que concerne ao homem e mesmo à divindade. A tragédia erradicada pelo logos filosófico e pelo querigma judaico-cristão persiste e sobrevive apesar das investidas contra ela. São dois aspectos do trágico a permanecer no seio de uma visão ética do mundo: o caráter exclusivo da liberdade e o justo sofredor.

A respeito da liberdade, Ricoeur evoca o conceito de *Angústia* kierkegaardiano no qual para além do mal herdado, confessa-se o já aí no exato momento em que sou eu que o recoloco. “Este lado não posto de um mal que é posto é o ‘radical’ do mal radical; mas só conheço esse lado implicado no outro.”. (RICOEUR, 2017, p. 330). Por meio de uma teologia que Ricoeur chama *inconfessável*, tornar-se-ia apreensível através do símbolo e do mito o aspecto do *inelutável* que não se opõe à liberdade, mas é implicado por ela. O mito trágico é o depositário exemplar daquilo que aprendo na maturidade, na autonomia e no compromisso social da liberdade: trata-se novamente¹³⁵ da tensão entre finitude e infinitude. Segundo Kierkegaard, é inevitável que se perda a riqueza para se obter a unidade e vice-versa:

O *Conceito de Angústia* evoca a dupla perda do homem no infinito sem finitude, ou no finito sem infinitude, na realidade sem possibilidade, ou na imaginação sem a eficácia do trabalho, do casamento, da profissão, da política. [...] A este sinal maior do caráter de destino da liberdade, podemos juntar muitos outros: quem pode realizar-se sem excluir, não só possibilidades, mas realidades e existências, em

¹³⁵ Cf. seção 2.2. do capítulo 1 o tema da exigência infinita da felicidade que lança o homem para a condição potencial da falibilidade.

consequência, sem destruir? Quem pode combinar a intensidade da amizade ou do amor e a amplitude da solidariedade universal? É um aspecto trágico da existência o fato de a história da consciência de si não poder começar pela simpatia estoica, mas ter de iniciar-se pela luta do senhor e do escravo, e, uma vez alcançando o consentimento de si e do universal, ter de mergulhar novamente na divisão de si mesmo. (RICOEUR, 2017, p. 331).

Trata-se de aspectos do destino implicados na liberdade e não contrários a ela; são sentidos necessariamente como falta - não mais no sentido ético do termo, enquanto transgressão de lei, mas no sentido existencial, pois na medida em que o destino pertence ao caráter inelutável da liberdade, como a parte não escolhida de todas as nossas escolhas, ele será faltoso: “tornar-se si-mesmo é falhar na concretização da totalidade, que permanece, contudo o objetivo, o sonho, o horizonte indicado pela Ideia de felicidade”. (RICOEUR, 2017, p. 331). Nem o platonismo nem o cristianismo conseguem suplantar essa característica da liberdade que, não podendo ser *pensada* deve ser mostrada na figura do herói trágico. É um dos sentidos da serpente do mito adâmico esse “não posto do posto” pelo homem na origem do mal.

O outro sentido do trágico “inconfessável” está na figura do justo sofredor, cuja representação exemplar é Jó. Enquanto o trágico da liberdade se dá no campo da antropologia, o incompreensível do mal sofrido se dá no campo da teologia trágica. Esse tema desafia e caduca o sentido ético da Aliança entre Israel e YHWH, pois se Deus é compreendido como ético, como pode o sofrimento do justo?

Esta “eticização” do homem e de Deus tende para uma visão moral do mundo, segundo a qual a História é um tribunal, os prazeres e as dores uma retribuição, e onde Deus, por sua vez, se torna um juiz. Da mesma forma, a totalidade da experiência humana assume um caráter penal. Ora, esta visão moral do mundo foi desfeita pelo próprio pensamento judaico quando meditou sobre o sofrimento do inocente. O livro de Jó é o inquietante texto que resgata esta ruptura da visão moral do mundo: a figura de Jó testemunha a irredutibilidade do mal escandaloso ao mal de falta, pelo menos à escala da experiência humana; a teoria da retribuição, a primeira e ingênua manifestação da visão moral do mundo, não dá razão de toda a infelicidade do mundo; assim, podemos perguntar se o tema hebraico e, de modo mais lato, próximo-oriental do “justo sofredor”, não reconduz da *acusação* profética à *piedade trágica*. (RICOEUR, 2017, p. 332, grifos do autor).

Quando a lógica da retribuição se esvanece, todo e qualquer projeto torna-se, face ao absurdo igual e insensato. Essa noção é exemplificada pelo poema babilônico do *Diálogo do mestre e do seu servo*: “[...] comer e beber? Sim-não. Falar, calar-se? Indiferente. Amar uma mulher? É a desgraça de um homem. Auxiliar o seu país? As ruínas e os crânios do passado ensinam que os benfeitores e os malfeitores se confundem”. (RICOEUR, 2017, p. 334, nota 328). A sabedoria babilônica se volta para a renúncia do saber, é o aquiescer diante da

divindade inescrutável que leva o crente ao ceticismo, ao hedonismo modesto e a expectativa do milagre. Jó, por sua vez, tenta valer-se do esquema de retribuição na tentativa de advogar a si mesmo diante de Deus, ele clama por uma oportunidade de poder argumentar com a divindade¹³⁶, por fim, retoma a aquiescência da incompreensão, não podendo fazer mais do que imaginar que Deus possui suas próprias razões e que essas não estão disponíveis ao simples mortal; na verdade, especula se não é a própria pretensão de saber a razão divina que causa a ira do Criador¹³⁷. O olhar de Deus na religião judaica é a medida absoluta do pecado, de modo que o homem está perante Deus como um agressor e inimigo, e, simultaneamente, diante da vigilância e compaixão de um Senhor. Ricoeur levanta a possibilidade do “Não deixeis cair em tentação” ser uma forma de “Não venhas ao meu encontro com a aparência do Deus trágico”. (RICOEUR, 2017, p. 344). Isso colocaria a teologia da tentação muito próxima da teologia trágica da cegueira, frustrando toda e qualquer tentativa de teodiceia seja ela filosófica ou teológica:

[...] porque não há justificação racional da existência de Deus; toda a explicação de estilo estoico ou leibniziano se quebra, tal como a ingênua argumentação dos amigos de Jó, perante o fato do sofrimento dos inocentes. Permanece a opacidade do mal e a opacidade do mundo no qual semelhante coisa é possível; desde o instante em que o não-sentido parece abater-se intencionalmente sobre o homem, o esquema da cólera de Deus surge e a consciência trágica é restaurada. Apenas uma consciência que aceitasse integralmente o sofrimento poderia começar igualmente a absorver a cólera de Deus no Amor de Deus; mas ainda nesse caso, o sofrimento dos outros, das crianças, dos mais pequenos, renovaria, na sua perspectiva, o mistério da iniquidade; só a *tímida* esperança poderia antecipar em silêncio o fim desse fantasma do “deus malvado”. (RICOEUR, 2017, p. 345, grifos do autor).

Junto ao sentido trágico no seio do monoteísmo ético ocorre também a apropriação do mito do caos no interior desse mundo moral. Da mesma forma que pela “inconfessabilidade” os mitos trágicos e as teogonias do caos foram ultrapassadas pelo monoteísmo ético, quando sua lógica do Deus inocente e do homem culpado se vê colapsada pela persistência do caráter trágico da existência, esse mesmo monoteísmo ético parece em vias de extinção. O sentido que anima os já ultrapassados mitos babilônicos e gregos anima também uma série de onto-teologias tardias, tais como a mística alemã do século XIV e o próprio idealismo alemão, essas formulações alocam a raiz do trágico na própria dor do ser, sob a forma da negatividade em um movimento dialético:

¹³⁶ Cf. Jó 13, 2-3. 15 e Jó 23, 3-5.

¹³⁷ “Sei que podes tudo e que nada te é impossível. Quem é que obscurece assim o desígnio divino, com palavras sem sentido? De fato, eu falei de coisas que não entendia, de maravilhas que superavam o meu saber. Eu dizia: ‘Escuta-me, deixa-me falar! Vou interrogar-te e Tu me responderás’. Os meus ouvidos tinham ouvido falar de ti,

[...] o trágico é *invencível*, pelo menos a um certo nível da nossa experiência do mal cometido e do mal sofrido; por outro lado, a teologia trágica é *inconfessável*, *impensável*; o trágico é invencível ao nível do homem e impensável ao nível de Deus. A teogonia erudita é, então o único meio de tornar a tragédia ao mesmo tempo invencível e inteligível; ela consiste, em último caso, em colocar o trágico na origem das coisas e em fazê-lo coincidir com uma lógica do ser, por meio da negatividade. (RICOEUR, 2017, p. 346).

Ricoeur é, nesse ponto, aporético: não pretende responder a questão sobre se esse sentido é verdadeiro em nenhum momento da sua filosofia da vontade, compreendendo que tal resposta ultrapassa as possibilidades de uma antropologia filosófica. “Tudo o que a reflexão sobre os símbolos e mitos do mal nos permite compreender, é que a posição do mal pelo homem revela um inverso do mal, um momento não posto, misturado com a posição do mal pelo homem [...]”. (RICOEUR, 2017, p. 346). Esse não posto remeterá ao outro que não o homem, representado pela serpente; tal momento está na fronteira de uma antropologia do mal. Uma antropologia nesse sentido não pode afirmar ou negar uma cosmogênese absoluta a qual o mal pertenceria originariamente sob a forma do caos. A única via de dissolução que Ricoeur menciona é em termos de uma “cristologia” em que a própria vida de Deus em uma dialética das “pessoas” divinas é colocada na condição de sofrimento, para ele o rebaixamento e a aniquilação da vida divina realizam e suprimem o trágico.

4.2. A interação dos mitos adâmico e órfico

Nietzsche chamara o cristianismo de um platonismo para o povo, a mais considerável invenção de além-mundos da história¹³⁸. Ricoeur explica que isso se dá justamente pela contaminação do neoplatonismo sobre o cristianismo. É preciso compreender a distinção e as afinidades subterrâneas desse mito para que se chegue até a culminância da confusão e então “[...] teremos distendido até ao limite a nossa tentativa de compreensão de todos os mitos, incluindo os mais contrários, à luz do mito dominante.”. (RICOEUR, 2017, p. 349).

A principal afinidade entre os dois mitos está no caráter de sedução que na queda é o mal já aí encontrado por Eva na serpente e que os órficos fazem coincidir com a corporeidade enquanto raiz de todo involuntário. Iremos encontrar, no nível dos símbolos primários da

mas agora veem-te os meus próprios olhos. Por isso, retrato-me e faço penitência, cobrindo-me de pó e de cinza.”. (Jó 42, 2-6).

¹³⁸ Cf. o prólogo de *Para Além do Bem e do Mal*, 2005.

tradição hebraica, representações que facilmente podem conduzir a aspectos característicos da mitologia órfica. Os símbolos do *desterro* tais como o cativo no Egito e na Babilônia, a errância de Caim, a dispersão dos construtores da Torre de Babel e a destruição diluviana remetem todos à expulsão de Adão e Eva do Éden. Esse *desterro* enquanto maldição é na figura bíblica do cativo correspondido pela odisseia da alma exilada no corpo para os órficos. Ambos os mitos estão articulando em suas narrativas o símbolo primordial da mancha, que a própria religião judaica faz remeter à corporeidade quando o profeta fala em “coração de pedra” ou à lubricidade do adúltero que se compara ao cio dos animais; reavivando dessa maneira o símbolo da mancha no interior do símbolo posterior do pecado; porém, é preciso lembrar que nessa acepção o corpo é mais simbólico do que literal. Uma segunda fonte de afinidades e mesmo confusão está na linguagem paulina do corpo que é particularmente próxima da linguagem helênica e gnóstica. Por exemplo, quando fala do pecado que o habita e da “outra lei nos meus membros a lutar contra a lei da minha razão e a reter-me prisioneiro na lei do pecado que está nos meus membros”. (Carta aos Romanos 7, 23). Apesar da impressionante similaridade do discurso são outras as origens da linguagem paulina:

O conceito paulino de ‘carne’, e até o do ‘corpo’, indica não uma realidade substancial, mas uma categoria existencial, que não só cobre todo o campo das paixões, mas engloba a vontade moralizante de se glorificar na lei: é o eu alienado no seu conjunto, por oposição aos ‘desejos do Espírito’, que constitui o homem interior; a cisão entre mim e mim mesmo, e a projeção para o exterior deste eu alienado de si mesmo, é a chave do conceito paulino de carne. (RICOEUR, 2017, p. 351).

Ainda que o conceito paulino de corpo esteja radicado na simbologia hebraica, ele será uma importante via de aproximação para os posteriores contatos do cristianismo com o neoplatonismo, gerando a confusão. Quando Paulo opõe os pares de imagens terrestre/celestial, psíquico/espiritual, corruptível/incorruptível, mortal/imortal, no esquema do primeiro Adão face ao segundo Adão, trata-se de imagens simbólicas da luta interior; pois mesmo nessa dicotomia, o conjunto dos atributos do primeiro Adão não são maus em essência pois a própria “terrosidade” de Adão é fruto da criação boa; a queda ocorre em um regime de pura contingência. Outro fator que afasta São Paulo do orfismo e da gnose é o caráter corpóreo do Cristo: ele é divino, mas é também carne e sangue como todos nós. Paulo também cria na redenção do corpo do pecador.

Com o passar do tempo a experiência cristã fundiu-se com a espiritualidade neoplatônica, herdeira do orfismo grego. Dessa fusão resulta que o cristianismo tenderá para a

identificação do corpo com o mal. O mito adâmico será impregnado com os valores do orfismo, se tornando “[...] cada vez menos o símbolo da humanidade do homem; a sua inocência se transformará em inocência fantástica, acompanhada de ciência, beatitude e imortalidade, seja por natureza ou por um dom acrescentado [...]”. (RICOEUR, 2017, p. 353). Ou seja, as interpretações sobre-humanas de Adão são frutos da influência órfica sobre o cristianismo; é precisamente nesse momento que o mito do “desvio” se torna mito da “queda”: que da alma que habita o alto (superior) no corpo que está embaixo (inferior), em conformidade com o vocabulário órfico. Dessa maneira “[...] a queda de Adão já não se distinguirá de modo algum da queda das almas no *Fedro* de Platão [...]”. (RICOEUR, 2017, p. 353). Na medida em que vai se tornando cada vez mais dualista, o cristianismo incorpora “[...] o velho receio da mancha e o antigo medo do corpo e da sexualidade [que] são retomados pela nova sabedoria”. (RICOEUR, 2017, p. 353). O clímax da virulência dualista que o cristianismo desenvolve está na glorificação da morte pelo martírio:

[...] assumido com alegria, desejado por vezes, leva-nos a considerar a morte como o começo da verdadeira Vida, a vida em Cristo; por contraste, a passagem por este “vale de lágrimas” parece não ser mais do que um tempo de provações, e mesmo uma figura do mal; o desejo mais puro reside em fugir para o outro lado [...]. (RICOEUR, 2017, p. 353).

Esse movimento de interiorização do símbolo do corpo-prisão corresponde à interiorização do símbolo bíblico da queda; enquanto São Paulo parte da imagem da queda para a imagem da carne, Platão percorre um caminho análogo, porém inverso: parte do corpo mau e chega à alma injusta. Tal similitude acaba por tornar ainda mais próximos os esquemas mitológicos do exílio e da queda. Da mesma forma que o texto paulino “evolui” da imagem profética mais primitiva em direção a um conceito, devemos fazer uma leitura da transposição que o platonismo faz das concepções arcaicas do orfismo para símbolos mais sofisticados e menos literais. O corpo enquanto coisa má que contamina a alma, dentro do esquema platônico, será, portanto, simbólico, porque representa a injustiça da alma no processo de expiação “terapêutica”:

Antes, pois, que o corpo seja a “causa” da injustiça, os seus próprios males são o símbolo dessa mesma injustiça; foi essa metáfora médica da doença e da cura, diretamente aplicada aos males e ao cuidado da alma, que tornou possível, em sentido inverso, a transposição filosófica do mito órfico do corpo-prisão e a sua transmutação em cifra da alma injusta. (RICOEUR, 2017, p. 355).

Na medida em que o orfismo é incorporado à filosofia, o sentido literal do símbolo do corpo perde seu espaço para uma significação cada vez mais abstrata. Quando o conceito de alma se torna mais intelectual pela via da filosofia, uma transformação também se opera no conceito de corpo. É preciso compreender a premissa platônica da Ideia, que em seu mais alto grau de abstração corresponde à segurança do Bem e da Verdade. O polo oposto ao da Ideia é o das impressões sensíveis, fundadas na mobilidade das sensações e na volatilidade das línguas¹³⁹ humanas, incapazes de ater-se ao que é real e imutável. Em vistas disso, na dinâmica dos graus de saber, o corpo é prisão somente por conta de uma ação, de uma atitude positiva da alma que se deixa cair na vertigem das impressões: “[...] se dá ainda conta do absurdo de tal prisão: é que ela não tem outra razão de ser senão o desejo do próprio prisioneiro, que é assim levado a colaborar, da maneira mais segura, no seu próprio encarceramento”. (*Fédon*, 82e). A alma é um tipo de “ente” semelhante à Ideia, e o corpo nessa relação é menos uma coisa do que uma *direção da existência*, uma contra similitude: “a alma faz uso do corpo para se lançar em qualquer indagação [...], eis que este a arrasta para as realidades em contínuo devir; e quanto a ela, por aí erra, mergulhando como ébria na perturbação e na vertigem, pois tal é a natureza das coisas a que se apegam”. (*Fédon*, 79c). A alma vaga entre os dois mundos: tende à imutabilidade pela geometria e a dialética e se torna precível através da vertigem ativa-passiva do desejo corporal:

É, portanto, a “injustiça”, e não o “corpo” como tal, que faz do desejo a doença da alma. Acabamos assim de fazer o trajeto inverso daquele que, em primeiro lugar, nos conduziu da ideia socrática da alma injusta até à ideia, recuperada dos mitos de mancha, de um malefício do corpo. A vertigem que, numa primeira aproximação filosófica ainda próxima do discurso do mito, parecia ascender do corpo para alma, é, na realidade, um mal de injustiça, um mal de discurso falso, que paralisa a alma e a abandona aos encantamentos do seu sofrimento; assim, o corpo já não é a origem do mal, mas tão-só o “lugar” do seu cativo, enquanto o desejo é a “tentação”, e a injustiça a *origem* deste mal pelo qual a alma se torna semelhante ao seu corpo. É a injustiça que instaura a vertigem que baralha a comunidade originária da alma e do verdadeiro e gera a similitude falaciosa da alma com o seu corpo. (RICOEUR, 2017, p. 359).

Há uma relação entre justiça e linguagem no platonismo, uma vez que este visa a uma fundação da linguagem na realidade do sentido e depois em uma dialética do sentido. Por isso a injustiça corresponde a um mal de “discurso falso”, de “paixões do discurso”. Falsidade e

¹³⁹ “Ao refletir sobre a perversão da linguagem, o *Crátilo* evoca a figura – ainda mítica – de um legislador ébrio na origem das significações aberrantes; se existe uma linguagem do devir, se o mobilismo – ele próprio perversão da filosofia – encontra palavras para se exprimir e, finalmente, para se gerar a si mesmo enquanto se diz, é devido ao fato dos autores dessa ilusão ‘caírem eles próprios numa espécie de turbilhão no qual se disputam e se confundem, e para o qual nos arrastaram com eles’ (439c)”. (RICOEUR, 2017, p. 358).

desejo são representações do frenesim de imoderação que só ocorre ao desejo mediante a ‘falsidade’: “O *tirano* é a prova viva desta loucura que se apodera do desejo; de fato o tirano é para a filosofia uma grandeza mais do que política, sendo propriamente metafísica, na medida em que constitui o símbolo do homem que tem o poder de satisfazer todos os seus desejos [...]”. (RICOEUR, 2017, p. 358). O tirano ratifica a noção de que o corpo se perverte no desejo em função da alma injusta que o habita, de modo que o desejo é uma criação da injustiça. É nesse sentido que Sócrates fala da ética e da política como “medicina” da alma, pois a tirania é o oposto da política¹⁴⁰.

O esquema da queda platônica também deve passar pelo mesmo processo de transição que o corpo-prisão, que vai de uma literalidade próxima ao mito em direção à uma simbólica contida nesse mito. A alma é composta e incarnada antes da queda¹⁴¹, mesmo os deuses são corpóreos, “um ser vivo imortal, dotado de alma e de corpo, unidos os dois por natureza e para sempre.” (*Fedro*, 246d). Desse modo:

Tivemos a ocasião de iniciar esta exegese na nossa fenomenologia da falibilidade e de notar que o mito é um mito de “composição” antes de ser um mito de “queda”; ao mesmo tempo, o mal não está exatamente *fora*, num corpo estranho e sedutor, mas *dentro*, numa discordância de si a si, cuja interpretação filosófica decisiva é de ordem ética. (RICOEUR, 2017, p. 359).

A alma está em movimento, deseja ascender: a discordância entre o racional e o afetivo está antes na própria alma do que em uma disputa entre alma e corpo. A fragilidade da alma está na função intermediária do *timós*, de modo que a afetividade não é um princípio do mal e sim um princípio de falibilidade e de tentação. “É por isso que a ‘queda’ do *Fedro* não é a queda no afetivo ou no corpo, mas queda no ‘terreno’. O ‘terreno’ é a direção inversa do ‘celeste’, isto é, da verdade inteligível para a qual tende o Eros”. (RICOEUR, 2017, p. 360). Esta direção rumo ao “terreno” é o contrário do Eros filosófico na simbólica platônica. Esta imagética platônica reproduz o problema do abismo entre o potencial e o real, da falibilidade à falta, sob as imagens da “composição” e da “queda”. O platonismo e a teologia paulina se aproximam nessa identificação do “terreno” como lugar de injustiça, o mundo sensível é uma prisão assim como o corpo enquanto império das paixões simboliza miticamente a injustiça.

¹⁴⁰ Cf. *Protágoras*, 311b-213a; 365c-357a.

¹⁴¹ “[...] isto é tão verdade que a prova de imortalidade no *Fedro* repousa sobre a hipótese de uma alma que se move a si mesma ao mover um corpo que está sob o seu controle.”. (RICOEUR, 2017, p. 359). Cf *Fedro* (245c-246a).

5. HERMENÊUTICA DO PECADO ORIGINAL

Reservamos o espaço desta seção para expor o trabalho hermenêutico que Ricoeur executa em *O Conflito das Interpretações*. É interessante notar que em *A Simbólica do Mal* Ricoeur desenvolvera dois níveis simbólicos: as figuras primárias da mancha, do pecado e da culpabilidade e certo conjunto de mitos referentes à confissão do mal cometido e sofrido. Porém há um terceiro nível que o próprio Ricoeur não incluíra no texto de 1960, mas que fizera aparecer em 1969; trata-se das especulações racionalizadoras do dogma da Igreja e da Gnose Maniqueísta que figuram como um tipo específico de símbolo, um terceiro nível cuja característica está em cristalizar o sentido simbólico sob a forma de mitologia dogmática. O conceito de pecado original está neste nível terciário dos símbolos, uma vez que se trata de uma leitura pretensamente conceitual do mito adâmico, enquanto uma elaboração sofisticada de doutores e escolas em disputa. Este conceito na forma como o conhecemos é de autoria de Santo Agostinho e surge em função de duas razões principais: primeiro por uma motivação externa, na disputa apologética das eras iniciais do cristianismo que coloca Agostinho contra as concepções maniqueístas e pelagianas do pecado e do mal. Em segundo lugar, o conceito que elaborara em um esforço anti-gnóstico acaba por forçar o próprio Agostinho a uma embaraçosa similitude com as ideias que combatia, de modo que o conceito precisou ajustar-se as demandas de sua própria razoabilidade. O conceito de pecado original em sua forma dogmática não é bíblico, é antes uma explicação racional do conteúdo da profissão e da predicação ordinária da Igreja.

Para Ricoeur, o pecado original é inconsistente enquanto conceito e a sua inconsistência está no falso saber que apregoa articulando uma categoria jurídica de *dívida* com uma categoria biológica de *herança*. As profissões de fé da Igreja da Reforma da faculdade de La Rochelle dizem: “Cremos que toda a descendência de Adão é infectada por esse contágio, que é o pecado original e um vício hereditário e não apenas uma imitação [...]” (art.9) e “Cremos também que esse vício é verdadeiramente pecado, que ele basta para condenar todo o gênero humano, até as criancinhas no ventre da sua mãe [...]” (art.11). (*apud* RICOEUR, 1978, p. 227). Porém, é do fracasso do conceito como conceito que se alcança o seu sentido simbólico e eclesial. Esse sentido deve ser buscado mediante um “desmonte do conceito” de modo a encontrar as suas intenções e motivações profundas.

O primeiro passo está em compreender o adversário gnóstico de Agostinho, o maniqueísmo¹⁴². Esta corrente de pensamento do oriente médio é herdeira das categorias órficas de origem helênica. Sua principal questão é responder “de onde vem o mal?”, nas palavras de Clemente de Alexandria: “Quem éramos? O que nos tornamos? Onde estávamos antes? De que mundo fomos lançados? Para que fim nos dirigimos? Do que fomos libertados? O que é o nascimento? O que é o renascimento?”. (*Excertos de Teódoto, apud RICOEUR, 1978, p. 228*). As concepções do mal para o maniqueísmo são as mesmas do orfismo arcaico, ou seja, identificam-no com uma realidade física que investe o homem de fora sob a forma do corpo e do mundo em que a alma caiu dentro; é o mal cosmológico e ontológico como lugar de perdição (e também de salvação) em que o mal é ser-no-mundo antes de mal-fazer. O saber gnóstico diferente da filosofia platônica adere equivocadamente à letra da imagem, tomando os símbolos e as parábolas como realidades literais. Nesta acepção o pecado é destino interiorizado e a salvação não está vinculada à responsabilidade ou personalidade do homem, mas se dá de forma mágica.

Os Padres da Igreja grega e latina responderam à gnose “desubstancializando” o mal, dessa maneira, para os doutores, o mal não é nada que exista, *não tem ser*, não tem natureza, porque ele pertence ao homem e é obra da liberdade, e tudo o que é fruto do livre arbítrio não provém de Deus, mas do homem, não é mais “criação” no sentido dominante do termo. Os Padres modificam a questão gnóstica “de onde vem o mal?” para “de onde advém que façamos o mal?”; passando assim do sentido cosmológico para o sentido ético. Estavam comprometidos com a expressão simbólica do mito adâmico em que “[...] o homem é, senão a origem absoluta, pelo menos o ponto de emergência do mal no mundo.” (RICOEUR, 1978, p. 231). Agostinho faz coro a essa resposta e defende contra os maniqueus o mal radicado na vontade má e não em uma natureza má: “Se há penitência, é que há culpabilidade, se há culpabilidade, é que há vontade; se há vontade no pecado não é uma natureza que nos coage”. (*Contra Felicem, §8, apud RICOEUR, 1978, p. 231*). Eis que surge um impasse: a gnose afirma que o mal é ser, os Padres afirmam que o ser é a criação, e sendo a criação obra de Deus, o mal não pode ser; por outro lado, o mal também não pode se identificar com o nada, pois desse modo não existiria. Para explicar o estatuto ontológico da vontade Agostinho se apoiará no recurso neoplatônico dos *graus de ser* para elaborar o conceito de *defectus*.

¹⁴² O Maniqueísmo é um dualismo religioso sincretista que se originou na Pérsia e foi amplamente difundido no Império Romano (séculos III d.C. e IV d.C.), cuja doutrina consistia basicamente em afirmar a existência de um conflito cósmico entre o reino da luz (o Bem) e o das sombras (o Mal), em localizar a matéria e a carne no reino das sombras, e em afirmar que ao homem se impunha o dever de ajudar à vitória do Bem por meio de práticas ascéticas, por exemplo, evitando a procriação e os alimentos de origem animal.

Mediante a imagem de círculos concêntricos Deus está no centro representando o “máximo de ser”, em direção à periferia haveria cada vez “menos ser”; em uma imagem vertical Deus e o ser estão no topo e para baixo estão graus menores de ser até alcançar o nada. Nesse esquema o mal não é substância, mas *direção existencial* da vontade do homem para o nada; ir à margem ou para baixo é a *avercio a Deo*, ir rumo ao centro e ao topo é a *convertio a Deo*.

O que chama a atenção nesta história do conceito, é a mudança de direção e o desfecho em relação ao seu princípio. O pecado original é *naturale peccatum* e *peccatum per generationem*, quer dizer que “[...] não se trata com isso de pecados que cometemos, do pecado atual, mas do estado de pecado no qual ocorre existir por nascimento.” (RICOEUR, 1978, p. 233). Ora, se buscarmos reconstituir a filiação de sentido nas camadas sedimentadas do conceito, se encontrará um esquema interpretativo de herança irreconciliável com a filosofia da vontade defendida contra os maniqueus. Essa interpretação se volta contra a ideia de começo individual do mal, entende-o como continuação e repetição, tal como no judaísmo tardio que São Paulo introduzira no repositório cristão:

[...] para São Paulo, o pecado não é inventado pelo primeiro homem; é antes uma grandeza mítica que ultrapassa a própria figura de Adão. Ele passa, sem dúvida, pelo primeiro homem: *per unum*, por um só homem. Mas este *unus* é menos um primeiro agente, um primeiro autor que um primeiro veículo; é o pecado como grandeza supra individual que reúne os homens, do primeiro até nós, que “constitui” cada pecador, que “abunda” e que “reina”. (RICOEUR, 1978, p. 234).

Essa postura jurídico-hereditária do pecado original resulta em uma querela contra a postura do monge Pelágio da Bretanha (350-423). Pelágio estaria alinhado ao que hoje chamaríamos de voluntarismo coerente, ele diz em seu *Comentário de Treze Epístolas a São Paulo*: “Cada um peca por si, e Deus, que é justo e nada pode querer de absurdo, não poderia punir um homem pelo pecado de um outro que lhe é radicalmente estranho.” (*apud* RICOEUR, 1978, p. 234). No texto bíblico, em que se lê que pecamos “em Adão”, Pelágio interpreta que o pecador está *imitando* o feito de Adão. A culpabilidade herdada do conceito de pecado original é para Pelágio uma recaída de Santo Agostinho no maniqueísmo. Pelo princípio da coerência a postura pelagiana é claramente mais defensável do que o mal de herança agostiniano.

A resposta agostiniana é, no entanto, de que o voluntarismo contingente não dá conta do aspecto tenebroso do mal que engloba a totalidade dos homens:

Agostinho é levado, pela própria experiência viva da conversão, pela experiência viva da resistência do desejo e do hábito à boa vontade, a recusar com todas as

forças a ideia pelagiana de uma liberdade sem natureza adquirida, sem hábito, sem história e sem bagagens. (RICOEUR, 1978, p. 235).

Trata-se da vontade que escapa a si mesma e obedece uma lei outra que ela mesma. A justificação da culpa herdada, no entanto, remete à outra linha argumentativa, baseado na Carta aos Romanos 9,10-29, na qual aparece o tema da eleição divina sob a forma “amei Jacó e odiei Esaú”, também presente na história de Caim e Abel e de Jó, Agostinho evoca o esquema do tipo e anti-tipo para demonstrar que a eleição e a reprovação de Deus sobre os homens estariam fundadas em uma condição de dívida: Ele se compadece de quem quer e endurece a quem quer; a eleição divina é um mistério, porém a reprovação por princípio é *justificada*. No *Tratado a Simplício* (I, 2, 16) Agostinho diz:

Todos os homens formam como que uma massa de pecado tendo uma dívida de expiação para com a divina soberania da justiça. Deus pode cobrar essa dívida ou perdoá-la, sem cometer injustiça. É ato de orgulho dos devedores decidir a quem cumpre perdoar a dívida. (*apud* RICOEUR, 1978, p. 236).

A verdade é que Santo Agostinho tende a desviar-se da grandeza mítica do pecado professada por São Paulo e se ater nos conceitos paulinos de imputabilidade individual e articulá-los com um biologismo da transmissão hereditária culminando em um conceito de pecado original que é um paralelo mais que equivalente com a postura da gnose maniqueia. Essa inculpação em massa da humanidade seria algo como a “desculpação” de Deus. Sendo que a coerência pelagiana nos mostra o pecado sempre iniciado na ação voluntária, Agostinho aloca a vontade humana implicada na má vontade de Adão, antes mesmo que se ponha em prática qualquer ação, essa *vontade de natureza* é que permite o conceito de pecado original levar a culpabilidade até as crianças no ventre da mãe. Essa vontade de natureza define-se por uma infecção transmitida pelo ato geracional, associado à consciência arcaica que relaciona a impureza e a sexualidade. Tal vontade é para Agostinho, *efetiva como um ato*, e, portanto *punível como um crime*. Por possuir uma estrutura racional epistemologicamente equivalente a da gnose, essa manobra conceitual em prol da justificação da reprovação divina chega ao mesmo resultado gnóstico de uma mitologia dogmática. O fato é que Pelágio não está equivocado em suas acusações contra Agostinho.

Mas é, através e apesar dessa lógica terrível, que o “pseudo-conceito” de pecado original transmite algo de essencial enquanto símbolo racional. Do ponto de vista eclesial não se trata de conceito, mas símbolo para a razão do que declaramos de mais profundo e mais

essencial na confissão dos pecados. O pecado original possui uma riqueza analógica que opera através do *excesso de significação*:

Cumpra conseqüentemente retroceder: em lugar de embrenhar-se na especulação, voltar à enorme carga de sentido contida em símbolos pré-rationais como os que contém a Bíblia, antes de toda elaboração de uma língua abstrata: errância, revolta, alvo não atingido, caminho curvo e tortuoso e sobretudo cativo, tornando-se assim o cativo do Egito, depois o de Babilônia, o segredo da condição humana sob o reino do mal. (RICOEUR, 1978, p. 237).

Esses símbolos são traços mais descritivos do que explicativos, características obscuras e obsedantes da experiência humana do mal que não podem entrar no conceito puramente negativo de *falta*. São três traços notáveis da confissão dos pecados que escapam ao voluntarismo: realismo do pecado, dimensão comunitária e impotência fundamental. O *realismo do pecado* refere-se ao fato de que a consciência do pecado não é a sua medida, é o tema simbólico da Aliança, que coloca o sujeito diante de um Outro (Deus, a grande Alteridade): sem a denúncia do profeta, a consciência, por estar implicada na *situação* cairá em má fé. Tal realismo é contido no símbolo da errância, que representa um modo de ser mais radical que todo ato singular; é “realista” porque se refere à exterioridade da Lei estabelecida pela alteridade divina, não é o caso de um fundamento em uma subjetividade apenas, mas em uma relação onde a condição do crime é a existência da Lei. A *dimensão comunitária* está calcada na tradição profética onde a condição pecadora não é redutível a uma noção de culpabilidade individual, tal como no espírito jurídico greco-romano a desenvolveu para dar sustentação à administração da penalidade nos tribunais do Estado. Nesse caso, o sujeito do pecado é a comunidade como um único corpo, não se remetendo ao indivíduo *a* ou *b*, mas ao pecado de Tiro, Edom, Galaad e Judá. A comunidade dos homens, representa a unidade metafísica do gênero humano trans-biológica e trans-histórica que não é passível de ser analisada em declividades múltiplas das vontades humanas singulares¹⁴³. E, por fim, a *impotência fundamental* remete não apenas a um estado, mas uma condição de miséria à qual somos atados e cativos pelo mal. É o tema paulino do corpo, e do mal que habita os membros: “O essencial do mito estava resumido no próprio nome do artífice histórico do mal: Adão, isto é, o terroso, o homem tirado do barro e destinado ao pó.” (RICOEUR, 1978, p. 231).

¹⁴³ Talvez um exemplo passível de transposição à nossa realidade contemporânea seja a questão sobre quem é, afinal, o responsável por catástrofes como o aquecimento global? As crises econômicas? A polarização política? Trata-se de acontecimentos provocados pelas vontades singulares em um movimento generalizado onde a inculpação coletiva torna praticamente impossível elencar responsáveis e submetê-los a qualquer sistema jurídico para fins de punição individual.

5.1. O Pecado original e a liberdade serva.

Assim como a serpente está para Adão em meio à Criação, o mal está para a vontade em meio ao mundo. É como se dentro das próprias ações voluntárias, habitasse o involuntário. A teologia de Martinho Lutero em *Da Vontade Cativa* (quando responde ao livre-arbítrio de Erasmo de Roterdã), e Spinoza com sua noção determinista na *Ética*, disseram, em suas conceptualizações, algo que já estava dito no simbolismo do pecado original. Ricoeur não quer se atentar no aspecto de teodiceia do pecado original, e sim, nas instruções que essa interpretação do mito oferece.

A simbólica do mal será então percorrida por dois tipos de pensamento: um reflexivo e outro especulativo. O pensamento reflexivo é “desmitologizante”, ou seja, destrói o mito como etiologia do mal e o interpreta como pura alegoria, sobretudo do servo-arbítrio. A Reflexão sobre a simbólica do mal sustenta ao fim e ao cabo a visão ética do mal, que Ricoeur define como “[...] uma interpretação segundo a qual o mal é retomado na liberdade tão completamente quanto possível, uma interpretação para a qual o mal é uma invenção da liberdade.” (RICOEUR, 1978, p. 253). O movimento especulativo do pensamento serve para trazer aquilo que escapa a visão ética do mal: o seu aspecto trágico.

A liberdade como poder-fazer e poder-ser, é a liberdade que o mal pressupõe, é a liberdade capaz da subversão, da errância, nesse sentido, o mal se explicaria pela liberdade e a liberdade pela capacidade de se fazer o mal: Eis uma visão moral do mundo. Como mencionado acima, o mal oriundo da liberdade é sem substância, como um “nada”, ou uma direção existencial do Ser rumo ao nada. Aristóteles na *Ética a Nicômaco* estreia a filosofia do voluntário e do involuntário, descrevendo noções de “preferência”, “escolha deliberada” e “desejo racional”, mas é Santo Agostinho que herdando o aparato platônico e plotiniano, radicaliza a questão da liberdade. O ponto é que faltam a Santo Agostinho elementos filosóficos para opor natureza e vontade. Ricoeur diz que “[...] seria preciso uma filosofia do agir e uma filosofia da contingência, onde estaria dito que o mal surge como um acontecimento, como um salto qualitativo”. (RICOEUR, 1978, p. 254). É trazendo, então, Kant para o debate com Agostinho que Ricoeur encontra uma forma de completar de maneira coerente essa visão ética do mundo.

No Ensaio sobre o Mal Radical Kant traz aquilo que falta ao “primeiro” Agostinho sob o quadro conceitual da vontade, do livre-arbítrio e da máxima da vontade. Ricoeur diz que é preciso manter a ligação desse quadro conceitual à *Crítica da Razão Prática*, para se compreender os ganhos do formalismo em moral e da noção de mal radical nesse debate. Para

Kant, a raiz do mal está na máxima má tomada pelo livre-arbítrio para conduzi-lo, e não em alguma natureza no sentido constitutivo do termo. Desta forma, o mal não é mais visto pelo prisma da “sensibilidade”, mas sim como subversão de uma relação: “O mal do mal é a justificação fraudulenta da máxima pela conformidade aparente com a lei, é o simulacro da moralidade”. (RICOEUR, 1978, p. 256). Assim, o mal é impostura, má fé, e está em conformidade com o esquema bíblico do afastamento do ser, e da formulação neoplatônica de Santo Agostinho. Importa notar que *não se trata de uma patente infração da lei moral, mas um capcioso arranjo da razão para burlar esta*. Vemos em algumas interpretações da Bíblia a interpretação de que a serpente é uma figuração para o desejo humano, em conformidade com alguma teodiceia, ela não seria mais do que uma alegoria para tal desejo de subversão que assedia a lei divina com uma ingênua racionalização. Está dado o passo reflexivo.

Adentrando o campo especulativo, o que importa é alcançar o trágico que falta a essa visão puramente ética do mal. Na perspectiva ética, Adão é o arquétipo do “mal atual”, do mal cometido no instante e essa interpretação do mito se afasta dos mitos cosmológicos e trágicos, de um mal assediador. Mas para Ricoeur, o trágico não é simplesmente escorraçado do mito adâmico, apesar desta interpretação, ele permanece ainda que subordinado. O trágico está precisamente em que ao faltarmos individualmente no tempo e no espaço, em verdade, não é aí a origem do mal; é como se fossemos mais um ponto de entrada, um veículo, e não iniciamos o mal, mas o encontramos e o continuamos, o mal é já aí, sentido do mito adâmico.

A tarefa está em esclarecer como se dá a conciliação entre a “herança” maldita de Adão e o afastamento individual de cada pecador. Ricoeur salienta que nesta etapa o pensamento pelos símbolos corre outro risco tão grande quanto à queda na mera alegoria, e tal risco é o de tomar os símbolos ao pé da letra, fixar-se no nível da imagem e tornar a simbologia num mito dogmático como fizera a Gnose. Na simbólica do mal, este erro seria precisamente tomar o aspecto de anterioridade do mal como se se tratasse de uma natureza no sentido forte da palavra, como coisa no mundo. Portanto, se falarmos em natureza do mal será à maneira de Kant:

Quando, pois, dizemos “o homem é bom por natureza” ou “o homem é mau por natureza”, tal significa tanto como: “contém um primeiro fundamento (para nós impenetrável) da adoção de máximas boas ou da aceitação de máximas más (contrárias a lei); e [contém-no] de modo universal enquanto homem, portanto, de forma que possa essa mesma adoção expressa simultaneamente o caráter de sua espécie. (KANT, 2008, p. 25)

Quando Santo Agostinho passa para a sua segunda fase, abandonando o voluntarismo e formulando a sua leitura do pecado original é que ele introduz essa noção de natureza sutil do mal e da liberdade. Com Kant acontecerá do mesmo modo, uma vez que ultrapassará a identificação da máxima má e dirá do fundamento de todas as máximas más.

Antes mencionamos rapidamente a oposição natureza versus vontade (liberdade) de Agostinho. O que chamamos de natureza sutil, Ricoeur chama de “quase natureza” do mal. Essa oposição e conciliação entre natureza e liberdade é o sentido doado pela dinâmica entre o ético e trágico na simbólica, é um sentido metafísico. Kant, a guisa de sua dedução transcendental capaz de identificar as condições da objetividade, nos ensina que o fundamento subjetivo do homem para a sua liberdade, seja ele bom ou mau, é inteligível, mas inescrutável em sua origem, já que ele próprio é fruto da liberdade e, portanto, está fora das relações causais do mundo objetivo, não podendo ser, sob forma alguma, conhecido através da experiência. Podemos identificar natureza com “algo inato”, mas em conformidade com o estatuto de “quase natureza” do mal, o sentido de inato é aqui de ordem semelhante ao das categorias transcendentais:

Diz-se inato simplesmente no sentido de que é posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência (na mais tenra juventude retrocedendo até ao nascimento) e, por isso, é representado como presente no homem à uma com o nascimento; não que o nascimento seja precisamente a causa dele. (KANT, 2008, p. 25)

Mais uma vez Kant surge como filósofo da autolimitação sóbria, essa fronteira de “não-saber” deve ser respeitada para não se cair nas armadilhas da pretensão ao conhecimento da Gnose e dos voos alçados pelo pensamento especulativo. Ricoeur articula estas arguições kantianas para restaurar o trágico no seio do ético:

O inescrutável, segundo nós, consiste precisamente em que o mal que sempre começa pela liberdade já esteja sempre aí para a liberdade, que ele seja ato e habitus, surgimento e antecedência. Tal é a razão por que Kant faz expressamente desse enigma do mal para a filosofia a transposição da figura mítica da serpente. A serpente, acho, representa o “sempre já aí” do mal, desse mal que, no entanto, é começo, ato, determinação da liberdade por si mesma. (RICOEUR, 1978, p. 259.)

Ricoeur ainda levantará muitas questões sobre a relação entre ético e trágico na “quase-natureza” do mal e sobretudo se há, afinal, um sentido para o mal no mundo. A pergunta pelo sentido do mal advém justamente da persistência do trágico: talvez o trágico persista porque algum aspecto irreduzível do ético encontre na forma do trágico um local de expressão privilegiado. Ricoeur não admite uma antropologia trágica porque não admite uma

teologia trágica. Isso quer dizer que não é o caso de se deixar lado a lado a necessidade da falibilidade e a contingência (como raiz insondável) do mal. É novamente nos símbolos que se buscará os subsídios para encontrar o lugar do mal no mundo.

Ora, a simbólica do mal nos surpreende se analisarmos as cadeias míticas em sua totalidade, pois os símbolos da origem do mal são, ao mesmo tempo, símbolos de superação do mal, que operam o que Ricoeur chama de uma “inteligência da esperança”. Trata-se da “soteriologia” de cada sistema mítico: na mitologia babilônica a vitória de Marduk é a vitória da ordem sobre o caos, o mal originário; na tragédia grega há a redenção pela catarse e a desobrigação à tomada de uma posição moral inevitavelmente errada; na Gnose, está dito que o conhecimento reconduzirá a alma para longe deste reino de trevas; e, por fim, na tradição bíblica há o esquema de tipos e antítipos proféticos, onde Adão o iniciador do mal é uma figura que anuncia o Messias redentor. Por esse viés, é como se o mal cumprisse uma função em uma totalidade, como se fosse uma necessidade para uma salvação. Mas não veremos aí mais que uma recaída na teodiceia. Seja no profetismo bíblico, na superação das negatividades no caminho do espírito absoluto hegeliano ou no otimismo metafísico leibniziano, não se tratam de vitórias concretas do bem contra o mal em consumação, são vitórias sobre o fantasma estético do mal em uma totalidade cósmica. As meditações de Ricoeur sobre a necessidade do mal são, segundo nossa perspectiva, aporéticas.

CONCLUSÃO

Chegamos, pois, através de um longo percurso, ao final desta dissertação com caráter expositivo da simbólica do mal na hermenêutica fenomenológica de Paul Ricoeur. Vimos, na filosofia da vontade de Ricoeur, o ponto de partida, da relação entre os polos opostos da liberdade humana. Na busca por uma “saída” do difícil problema do livre arbítrio e da imposição causal do mundo físico, a escolha pela linguagem que remete à um domínio voluntário e outro involuntário parece alcançar uma mediação adequada ao problema: a liberdade existe, é real e nos constitui essencialmente; porém, não é absoluta, é diante de uma situação, e sujeita à contingência. Por outro lado, também vislumbramos na existência da liberdade o seu potencial mais obscuro, o caráter falível, sob a forma de uma “deficiência ontológica” que faz com que o homem não corresponda às suas próprias aspirações. Aturdido pela mediação imperfeita das categorias do conhecer, de ser-com e de sentir, o homem visto desde essa antropologia filosófica é percebido na potência do que há de pior em si, mas esse mal potência não é mal em ato. Ricoeur não cria ser possível a apreensão desse *momento* de transição da potência para o ato mal, o que culminou na sua busca pelo mal acontecido nos relatos dos símbolos religiosos; do mal que oprime a liberdade que pressupõe. A verdade é que Ricoeur, ao optar pela análise dos símbolos e dos mitos como fonte de material para a reflexão, escolhera um caminho no mínimo heterodoxo, para não dizermos ousado, uma vez que nunca é imediatamente claro ao labor filosófico como este pode instruir-se em fontes pré-filosóficas e mítico-religiosas. Na exposição sistemática de sua metodologia, percebemos que une de maneira engenhosa pressupostos hermenêuticos e fenomenológicos, entre outros¹⁴⁴, na tentativa de fazer sobressair a racionalidade do símbolo e do mito para a consciência filosófica. A “reforma” da fenomenologia pela hermenêutica e a fundamentação fenomenológica da hermenêutica é certamente uma das principais contribuições de Ricoeur, e suas possibilidades de exploração são, talvez, inesgotáveis enquanto trabalho de interpretação da cultura. Deixamos claro que Ricoeur é um filósofo do diálogo e das conciliações improváveis: faz, através do trabalho hermenêutico, uma jogada elegante ao articular os sentidos de tradições de pensamento aparentemente distantes como a fenomenologia das religiões e a psicanálise freudiana, entre outras. Desse modo, sua hermenêutica fenomenológica abriga sob si tudo aquilo que é passível de revelar e dizer a respeito do

¹⁴⁴ Mobiliza um arsenal de recursos disponíveis na análise da linguagem, teoria do texto, exegese bíblica, dialética, semântica, antropologia filosófica, crítica transcendental, etc.

homem, sem preconceitos; tornando sua teoria frutífera a uma infinidade de objetivos, práticos, teóricos e também, e não menos importante, espirituais.

É, pois, no tocante à espiritualidade que surgem algumas das fragilidades de sua empresa¹⁴⁵. O primeiro e mais sobressalente dos riscos que a obra ricoeuriana do período que abrange o trabalho sobre o símbolo é a contaminação religiosa sobre o trabalho filosófico. É de fato um trabalho difícil de ser concretizado, uma vez que se pretende justamente beber da confissão religiosa para se realizar filosofia. Ricoeur levanta inúmeras advertências, descrevendo a especificidade de seu raciocínio ao colocar em relação esses dois campos de fronteiras tão delicadas. O trabalho de “simpatia”, de projetar-se na diferença, é uma das medidas que torna compreensível o tipo de manobra em questão. O fato é que temos de levar em consideração o pressuposto hermenêutico do pertencimento, que só não é levado à bancarrota do dogmatismo pelo princípio do distanciamento. Ora, o princípio do distanciamento oferece duas vantagens: primeiramente evita a queda no dogmatismo; por outro lado, ao ser um distanciamento à partir de uma posição denuncia a pretensão capciosa de neutralidade. É, pois, a busca dessa neutralidade que torna o contágio dos domínios pré-filosóficos um problema ao conhecimento e à filosofia; porque ela é mal compreendida: a neutralidade é um horizonte, um princípio de profilaxia contra a força sorrateira e tenebrosa da ideologia. A maturidade hermenêutica em relação às ciências da natureza e algumas correntes filosóficas está em reconhecer o aspecto inalcançável dessa neutralidade, e através disso saber tornar a consciência crítica mais e melhor informada sobre suas próprias pressuposições¹⁴⁶. Com isso em mente, temos consciência de que a fé tem uma importância capital para Ricoeur. Ele nunca negara isso. Porém recusara o título de “filósofo cristão” e em resposta dizia que era, na verdade, um “cristão filósofo”¹⁴⁷, visando a preservar a possibilidade de independência de sua filosofia em relação à sua fé. Mas será que esta simples inversão dos termos tem a eficácia de delimitar e separar os dois campos? A dúvida permanece... Por um lado sua instrução hermenêutica sobre o pertencimento nos parece completamente de acordo com a condição de *estar em situação* no momento de seu filosofar. Porém, por outro lado, o reconhecimento da pertença parece que não anula o caráter suspeito

¹⁴⁵ Todo o problema da interação entre filosofia e religião, (para não falarmos de uma vida espiritualmente ligada ao sagrado independente da formação institucional), é um problema do símbolo. É uma das promessas do símbolo enquanto recurso da linguagem na era da crítica: poder realizar esse trabalho de conhecimento do que é essencial ao homem e ao mundo a que pertence; tornar possível uma vez mais a contemplação daquilo que podemos chamar de sagrado, entendido como o sentido maior que nos transcende e interpela.

¹⁴⁶ “Uma filosofia que parte da plenitude da linguagem é uma filosofia com pressupostos. A sua honestidade consiste em explicitar os seus pressupostos, em enunciá-los como crença, em elaborar a crença como aposta e em tentar recuperar a sua aposta como compreensão.” (RICOEUR, 2017, p.374)

¹⁴⁷ Cf. RICOEUR, 1996, pp. 137-161.

que o discurso contrai ao assumir certos compromissos que resultam em *premissas fundamentais*. Ricoeur afirma e reafirma, por exemplo, que a teologia trágica é inconfessável, impensável, etc. O que ele quer dizer com isto? Nossa hipótese está em que o próprio autor, neste caso, transfere suas angústias e receios profundos ao texto sem declarar abertamente suas próprias motivações recônditas. A essa acusação, no entanto, há duas vias de mitigação: a primeira é que Ricoeur acaba por corroborar indiretamente seu estado de perplexidade e angústia ao alcançar e exprimir um estado de *aporia* no próprio texto; A segunda, é que, se formos fiéis ao preceito de independência entre autor e obra de Ricoeur, deveríamos desconsiderar essas “expedições” aos confins da alma do autor, e tirar do texto outros sentidos possíveis, apesar das características do espírito que o produzira. Ricoeur é sensato, e reconhece o delírio da razão representado pelas teodiceias, mas é ao mesmo tempo comprometido demais com a sua fé para ultrapassar o caráter de denúncia e chegar a uma alternativa mais propositiva. Quando elege a preeminência do mito adâmico, dá suas razões, e as aceitamos, porque de fato o mito adâmico parece estar na ocasião específica dos tipos míticos elencados, em uma condição de representar o mito do mal por excelência: até certo ponto, é caótico, trágico e antropológico a um só tempo. Mas quando defende como possível alternativa para a erradicação do sentido trágico uma cristologia, em que Deus desce ao nível dos homens para sofrer em carne como eles, não nos parece sensato e sequer racional: que Deus sofra junto com os homens parece a nós uma confirmação ainda mais terrível do trágico, que já consta nos mitos teogônicos gregos, a saber, de que a condição da tragédia é tão profundamente radical à existência deste mundo que sequer os deuses escapam deste mal. É a própria exegese do mito realizada por Ricoeur que nos leva a pensar este tipo de sentido. Um olhar mais benevolente, porém, deve reconhecer a possibilidade factível de que as categorias da esperança que Ricoeur mobiliza sejam mais originárias do que qualquer formulação religiosa, talvez seja uma expectativa que componha a temporalidade originária do homem, a fé num amanhã melhor, pode ser mesmo uma estrutura da consciência existencialmente projetada.

Outro ponto de fragilidade na proposta de Ricoeur é a sensação de incompletude causada pela sua promessa relativa à transposição do campo simbólico para o regime filosófico¹⁴⁸. Isso é, em nossa avaliação, um problema. Se retomarmos o esboço das regras de transposição que anuncia no prólogo de *A Simbólica do Mal* (e que exploramos no segundo capítulo, seção 3.1.3 por outra fonte), o longo percurso de análise fenomenológica e exegética

¹⁴⁸ Cf. GRONDIN, 2015: pp.57s, que apresenta *exatamente* a mesma impressão a qual nos referimos aqui.

dos símbolos e mitos não parece fornecer em nenhum momento da obra algo como o “fechamento” filosófico pretendido por tais regras, fora a hermenêutica do pecado original que surge no *Conflito das Interpretações*, que se aproxima mais deste objetivo, nove anos mais tarde. O comparatismo e a descrição dos sentidos e intencionalidades por de trás dos símbolos do mal aparecem com um potencial filosófico continuamente, mas o trabalho filosófico propriamente dito parece não passar da potência ao ato de modo pleno. O próprio Ricoeur reconhece essa dificuldade na conclusão da *Simbólica do Mal*, ao falar da diferença substancial entre uma reflexão pura da falibilidade e a linguagem essencialmente simbólica da confissão:

Será possível, após esta ruptura, regressar à reflexão pura, enriquecê-la com todas as aquisições do conhecimento simbólico do mal? [...] É uma questão difícil, na medida em que se trata de avançar entre dois perigos: por um lado, é impossível *justapor* simplesmente a reflexão e a confissão; já não é, de fato, possível interromper o discurso filosófico, à maneira de Platão, através de narrativas fantásticas e dizer: aqui termina o discurso, ali começa o mito; Lachelier tem razão: a filosofia deve compreender tudo, mesmo a religião; a filosofia com efeito, não pode parar a meio do caminho; no começo, ela fez o juramento da coerência; deve manter até o fim a sua promessa. Mas também já não é possível obter uma transcrição filosófica direta do simbolismo religioso do mal, sob pena de regressar a uma interpretação de caráter alegórico dos símbolos e dos mitos; dissemo-lo bastantes vezes: o símbolo não esconde nenhum ensinamento oculto que bastaria desmascarar e que tornaria as imagens inúteis. Entre estes dois espaços vamos explorar uma terceira via: a via de uma interpretação criadora de sentido, fiel ao impulso, à *doação* de sentido do símbolo e, simultaneamente, fiel ao juramento de compreensão do filósofo. É esta via, que requer paciência e riogr da nossa parte, que é indicada pelo aforismo proposto no início desta conclusão: “O símbolo dá que pensar”. (RICOEUR, 2017, pp.365s).

Ricoeur traça uma rota de fuga para fora do círculo exegético dos mitos e das comparações sem fim na fenomenologia regional dos símbolos. Fala sobre uma *aposta*, onde “Eu aposto que compreenderei melhor o homem e a ligação entre o ser do homem e o ser de todos os entes se seguir a *indicação* do pensamento simbólico.” (RICOEUR, 2017, p.372). Essa aposta exige a verificação, em um próximo momento, se a exegese simbólica de fato traz elementos substanciais à reflexão articulada pelo discurso coerente:

Com efeito, o símbolo, empregue como detector e decifrador da realidade humana, terá sido verificado pela sua capacidade de suscitar, de esclarecer, de ordenar essa região da experiência humana, essa região da confissão, que é por vezes demasiado facilmente reduzida ao erro, ao hábito, à emoção, à passividade, em suma, a uma ou outra das dimensões da finitude que não têm necessidade dos símbolos do mal para serem abertas e descobertas. (RICOEUR, 2017, p.373).

Ainda que Ricoeur fale da necessidade de se elaborar conceitos existenciais a partir dos símbolos, capazes de fazer compreender a estrutura da existência do homem no âmbito do ser, tais propostas não ultrapassam o nível de sugestão, de encaminhamento. Pode ser que este aspecto de inconclusividade se deva ao abandono da já mencionada parte final de sua *filosofia da vontade*, em que pelo menos mais dois livros estavam previstos, um deles inclusive seria a terceira parte de *Finitude et Culpabilité*... Mas ainda que funcione como explicação plausível, isso não passa de especulação de nossa parte. Não queremos dizer com isso que a análise dos símbolos careça de importância, muito pelo contrário. Acreditamos que a formulação ulterior da “verdade literária” que Ricoeur irá proclamar em sua abordagem ao tema da narrativa pode por si só ressuscitar e revitalizar o poder de orientação existencial privilegiado dos símbolos e mitos, sem o risco de hipostasiar a simbólica.

Mas para além dessas críticas cremos também no valor da hermenêutica ricoeuriana tomada em geral. Sua compreensão humilde da capacidade de acesso do homem à “natureza última” das coisas, sob a forma de uma “ontologia quebrada” é um dos grandes valores para todo o labor filosófico marcado pelo horizonte da finitude. Esse princípio da ontologia quebrada, em que cada domínio do discurso (mesmo os contraditórios entre si) tem um papel de relevância único ao captar a essência de desvelamento do ser “que se diz várias maneiras” como dizia Aristóteles. Lembramo-nos da parábola hindu dos monges cegos como uma bela representação da proposta ricoeuriana: cada um dos monges tateava uma parte de um elefante e dizia sem pestanejar do que se tratava; um dizia ao tocar a tromba “é uma serpente!”; outro ao tocar a cauda declarava “é uma corda atada à uma rocha!”; um terceiro ao tocar a orelha dizia “é um animal com asas!” e assim por diante... Evocamos esta parábola para ilustrar a pretensão totalitária das interpretações, que reduzidas a um domínio em função da inescapável finitude humana acabam por apontar para sentidos distintos de uma mesma “realidade” de onde jorra o *excesso de significação*, fonte de todo conhecimento e de toda possibilidade de sentido. A hermenêutica ricoeuriana pode ser tomada como panaceia ao mal da unilateralidade; não que seja capaz de por si só revolucionar o pensamento moderno¹⁴⁹, mas oferece subsídios para enfrentar a necessidade de mediação no conflito das interpretações rivais. O dilatamento do escopo da hermenêutica para outros campos do saber como as fenomenologias regionais é um exemplo da busca pelo sentido de ser naquilo que chama de *via longa*.

¹⁴⁹ Ricoeur fala em uma “segunda revolução copernicana” da modernidade onde o *Cogito* deve compreender-se em meio ao ser, e não mais o postulando. Cremos que essa pretensão “revolucionária” é um pouco exagerada, se no entanto denegrir ou desmerecer a importância desta proposta.

A simbólica do mal é, com toda certeza, uma aplicação do princípio mediador da hermenêutica filosófica como método, uma vez que arbitra entre as pretensões totalizantes dos mitos do mal enquanto representações simbólicas que estão para uma situação. Porém, esta mediação não pode e nem pretende alcançar algo como a totalidade, o esgotamento das possibilidades de sentido das expressões míticas e simbólicas a que se propõe analisar. Esse caráter fragmentário é em função de que Ricoeur nega o espírito totalizante das filosofias sistemáticas. Essa situação, podemos concluir, é a percepção que já está em germen na sua fenomenologia do voluntário e do involuntário, e que precisa da confissão do símbolo para se deixar ver em ato: o mal cometido é uma dimensão de um projetar passível de falha, de uma subversão de princípios ou uma má compreensão, o mal sofrido, por sua vez, reside no aspecto trágico da existência experimentada, apesar de não podermos nos calar e adotar uma postura passiva diante das mazelas do mundo está inevitavelmente associado a um consentir da liberdade que se descobre, apesar de tudo, serva.

REFERÊNCIAS

1. Obras de Ricoeur

- _____ **A hermenêutica bíblica.** Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- _____ **A Metáfora Viva.** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____ **A Simbólica do Mal.** Tradução de Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2017.
- _____ **Da metafísica à moral.** Tradução de Sílvia Menezes e António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- _____ **Escritos e Conferências 2: hermenêutica.** Tradução de Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- _____ **Escritos e Conferências 3: antropologia filosófica.** Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- _____ **Fenomenología y hermenêutica.** In Horizontes del relato – Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur. Al cuidado de Gabriel Aranzueque. Madrid: Cuaderno Gris, 1997.
- _____ **Finitude et Culpabilité I: L’Homme Faillible.** Paris: Éditions Montaigne, 1968.
- _____ **Finitude et Culpabilité II: La Symbolique du Mal.** Paris: Éditions Montaigne, 1976.
- _____ **Freedom and Nature: The voluntary and the involuntary.** Evanston: Northwestern University Press, 1966.
- _____ **Hermenêutica e Ideologias.** Tradução de Hilton Japiassú. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- _____ **Karl Jaspers et la philosophie de l’existence** (com Mikel Dufrenne). Paris: Seuil, 1947.
- _____ **Lectures 2, La contrée des philosophes.** Paris: Seuil, 1992.
- _____ **Leituras 3, Nas fronteiras da filosofia.** Tradução de Nicolas Nyimi Campanairo. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____ **O Conflito das Interpretações.** Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

_____ **O mal: um desafio à filosofia e à teologia.** Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988.

_____ **O si-mesmo como um outro.** Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

_____ **Parole et Symbole.** In Revue des sciences religieuses, n°1-2, 142-161, (II.A.316) Paris: Aubier Montaigne, 1975.

_____ **Philosophie de la volonté I. Le le volontaire et l'involontaire.** Paris: Aubier Montaigne, 1967.

_____ **Sobre a Tradução.** Tradução de Patrícia Lavelle. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

_____ **Teoria da Interpretação: O Discurso e o excesso de Significação.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013.

2. Obras de Comentadores

ALAMARIC, Jean-Luc. **Símbolo, metáfora e narrativa: o estatuto do ficcional em Ricoeur.** Tradução de Vinicius Sanfelice e Noeli Dutra Rossatto. In Pensar Ricoeur: vida e narração. Organização de Cláudio Reichert do Nascimento e Roberto Wu. Porto Alegre: Clarinete, 2016.

AZEVEDO E CASTRO, Maria Gabriela . **Imaginação em Paul Ricoeur.** Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur: um filósofo em seu século.** Tradução de Eduardo Lessa Peixoto de Azevedo. Rio de Janeiro : FGV Editora, 2017. Versão digital e-book.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. **Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur.** São Paulo: Loyola, 1995.

GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur.** Tradução de Sybil Safdie Douek. São Paulo: Loyola, 2015.

HELENO, José Manuel M. **Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur.** Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

MEIRELES, Cristina Amaro Viana. **Paul Ricoeur e a consciência de si: uma análise à luz de algumas ressonâncias do pensamento de Jean Nabert**. Tese (Doutorado em Filosofia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas –IFCH da Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP. Campinas, 2016.

PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2009.

PEÑA, Jorge V. **La libertad como consentimiento**. In Realidad Humana e Ideal de Humanidad: perspectivas antropológico-éticas. Editado por Luis Mariano de la Maza y Andrés Covarrubias. Santiago (Chile): Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013.

PORTOCARRERO, María Luisa. **Merleau-Ponty e Paul Ricoeur: aspetos de uma concordância discordante sobre a fenomenologia da linguagem**. In A Filosofia Transcendental e a sua crítica, coordenação de Diogo Ferrer e Luciano Utteich. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

SALLINAS, Hector. **El lenguaje como mediación en Paul Ricoeur**. In Fenomenología por decir. Paul Ricoeur: testimonio, reconocimiento. Coordenação de Patricio Mena Malet, crítica, prólogo de Domenico Jervolino, Colección El Entrevero. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006.

SCHIMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Tradução autorizada a partir da Acumen Publishing Ltd. Edition. Petrópolis: Vozes, 2012.

3. Obras complementares

AGOSTINHO. **Confissões**. Traduções publicadas sob a licença de Livraria Apostolado da Imprensa, Porto. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENS, Eduardo. **La Biblia sin mitos. Uma introdución crítica**. Lima: Ediciones Paulinas, 2006.

ARISTÓTELES. **Organon- Categorias, Perérmeneias**. Vol. 1. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. 8ª impressão. São Paulo: Editora Paulus, 2012.

DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FRANKL, Viktor E. **Em Busca de Sentido: Um Psicólogo no Campo de Concentração**. Tradução de Carlos C. Aveline. São Paulo: E.C.E, 1984.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou verdade e beleza**. In *Kriterion* vol.46 no.112. Belo Horizonte: 2005.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo-Finitude-Solidão**. 2ª ed. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

HUSSERL, Edmund. **La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental**. Tradução de Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

KAHNEMAN, Daniel. **Rápido e devagar: duas formas de pensar**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **A Religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Mourão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

_____. **Crítica da Razão Pura**. 5ª ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de termos literários: "alegoria"**. São Paulo: Cultrix, 1974.

NAGEL, Thomas. **Visão a Partir de Lugar Nenhum**. Tradução de Silvana Vieira, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NIETZSCHE, Friederich. **Para além do Bem e do Mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

O'CONNELL, Mark. **O grande livro dos signos e símbolos**. Vol. I. São Paulo: Escala, 2010.
PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1989.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2011.

PERDIGÃO, Antónia Cristina. **A filosofia existencial de Karl Jaspers**. In *Análise Psicológica*, vol. 19, nº4, ISPA: 2001.

PLATÃO. **República**. 9ªed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

SARTRE, Jean Paul. **L'Existencialisme est un Humanisme**. Paris: Les Editions Nagel, 1970.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.. São Paulo: Loyola, 1995.

SOCOLOWSKI, Robert. **Introdução à Fenomenologia**. 2ª ed. Tradução de Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2010.

WEBER, Max. **Ciência e Política - Duas Vocações**. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2004.

ZILLES, Urbano. **Gabriel Marcel e o existencialismo**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.