



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

O CONCEITO DE MAL EM PAUL RICOEUR

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Celso Paulo Costa

Santa Maria, RS, Brasil

O CONCEITO DE MAL EM PAUL RICOEUR

Por

Celso Paulo Costa

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na linha de pesquisa *Fundamentação do agir humano*. Universidade Federal de Santa Maria-RS, Brasil. Requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto

Santa Maria, RS, Brasil

2008

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

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

“O CONCEITO DE MAL EM PAUL RICOEUR”

Elaborada por:
CELSO PAULO COSTA

Como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Professor Dr. Noeli Dutra Rossato (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Professor Dr. Marcelo Fabri (UFSM)

Professor Dr. Cláudio Boeira Garcia (UNIJUÍ)

Professor Dr. Jair Antônio Krassuski (UFSM)
(Suplente)

Santa Maria, aos 10 dias do mês de março de 2008.

AGRADECIMENTOS

Ao “final” dessa tarefa resta-me a gratidão a uma extensa lista de pensadores e apoiadores que me possibilitaram essa conquista. Entre muitos que desempenharam o papel de Barnabé¹, em vários momentos, estão amigos Fábio, Simone, Xiko, Alécio, Rogério, Tité, Valdemar, etc. Outros ainda me ajudaram desde os inícios dessa dissertação: Cremu, Alceu e Valdinei.

Sou grato a Deus pela vida e tudo mais para que eu pudesse vivê-la bem; aos pais pelo grande esforço em me acolher e pela honrosa educação, aos professores com os quais eu fiz disciplinas, aos colegas de mestrado, a CAPES pelo apoio financeiro e a UFSM. Agradeço de modo muito especial aos meus amados filhos Luis Eduardo e João Vitor, e a amada esposa Daiane por serem minha maior motivação e incentivo; ao meu caro orientador Noeli por acreditar na importância deste trabalho, pela confiança, serenidade e apoio a mim conferidos.

Enfim, a todos os que se escondem atrás deste nome de autor.

¹ De acordo com a Bíblia, Barnabé foi um dos primeiros apóstolos cristãos, e seu nome significa “encorajador”. (N.T.).

O MAL EXISTE?

Certo dia um professor ateu desafiou seus alunos com a seguinte pergunta: “Deus fez tudo o que existe?” Um estudante respondeu corajosamente: “Sim, fez!”- “Deus fez tudo, mesmo?” Insistiu o professor.-“Sim, professor” respondeu o jovem.

O professor replicou: “Se Deus fez todas as coisas, então Deus fez o mal, pois o mal existe. E, considerando-se que nossas ações são um reflexo de nós mesmos, e somos a imagem e semelhança de Deus, então Deus é o mal.”

O estudante calou-se diante de tal afirmativa e o professor ficou feliz por haver provado uma vez mais que a fé era um mito.

Outro estudante levantou sua mão e disse: “Posso lhe fazer uma pergunta, professor?” “Sem dúvida”, respondeu-lhe o professor. O jovem ficou de pé e perguntou: “Professor, o frio existe?” “Mas que pergunta é essa? Claro que existe, você por acaso nunca sentiu frio?” O rapaz respondeu: “Na verdade, professor, o frio não existe. Eu não sou especialista no assunto, mas, segundo as leis da física, o que consideramos frio é, na realidade, ausência de calor. Todo corpo ou objeto pode ser estudado quando tem ou transmite energia, mas é o calor e não o frio que faz com que tal corpo tenha ou transmita energia. O zero absoluto é a ausência total e absoluta de calor, todos os corpos ficam inertes, incapazes de reagir, mas o frio não existe. Criamos esse termo para descrever como nos sentimos quando nos falta o calor.” “E a escuridão, existe?” Continuou o estudante. O professor respondeu: “Mas é claro que sim.” “Novamente o senhor se engana, a escuridão tampouco existe. A escuridão é, na verdade, a ausência da luz.

Podemos estudar a luz, mas a escuridão não. O prisma de Newton decompõe a luz branca nas várias cores de que se compõe, com seus diferentes comprimentos de onda. A escuridão não.

Um simples raio de luz rasga as trevas e ilumina a superfície que a luz toca.

Como se faz para determinar quão escuro está um determinado local do espaço?

Apenas com base na quantidade de luz presente nesse local, não é mesmo?

Escuridão é um termo que o homem criou para descrever o que acontece quando não há luz presente.” Finalmente, o jovem estudante perguntou ao professor: “Diga, professor, o mal existe?” Ele respondeu: “Claro que existe. Como eu disse no início da aula, vemos roubos, crimes e violência diariamente em todas as partes do mundo, essas coisas são o mal.” Então o estudante disse: “O mal não existe, professor, ou, pelo menos, não existe por si só. O mal é simplesmente a ausência do bem.

O mal, como acontece com o frio e o calor, é um termo que o homem criou para descrever essa ausência do bem. Assim sendo, Deus não criou o mal.

Deus criou o amor, a fé, que existem como existe a luz e o calor.

Já o mal é resultado da falta de Deus nos corações. É como o frio que surge quando não há calor, ou a escuridão que acontece quando não há luz.”

Diante da lógica da argumentação do aluno, o professor se calou, pensativo.

O mal não tem vida própria, é apenas a ausência do bem.

Onde o bem se faz presente o mal bate em retirada.

Já o amor é de essência divina, e está presente nos corações de todos os homens, mesmo que em estado latente, esperando a oportunidade de germinar, crescer e florescer.

Autor desconhecido.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria
O CONCEITO DE MAL EM PAUL RICOEUR
AUTOR: Celso Paulo Costa
ORIENTADOR: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto
Data e Local da Defesa: Santa Maria, 10 de março de 2008.

Trata-se de uma abordagem do conceito de mal em Paul Ricoeur. Em um primeiro momento, evidencia-se a hermenêutica do “símbolo que dá que pensar”, ponto em que se refuta toda espécie de conhecimento imediato e defende-se que o pensamento se funda na interpretação dos símbolos. Em um segundo momento, analisa-se os diversos níveis de compreensão por que passou o conceito de mal na tradição, principalmente em oposição à teodicéia e à gnose. Em um terceiro momento, mostra-se a pretensão de fundamentar a compreensão do mal mediante os símbolos, os mitos e narrativas filosóficas, destacando-se as tradições cosmológicas e antropológicas, que embora opostas, se complementam na medida em que a inscrição simbólica do mal de origem aponta o homem como autor, receptor e instituidor do próprio mal. Por fim, sugere-se que as formulações em torno do mal são sempre insatisfatórias e, por isso, é preciso resgatar o fundamento do mal mediante uma ética que reflita a partir do instituído. Tal perspectiva transcende a própria ética na medida em que é preciso considerar que toda consciência desperta envolta numa economia do dom, sobre a qual o ser humano deveria fundamentar seu agir moral.

Palavras-chave: mal; símbolo; ética.

ABSTRACT

Dissertation of Master's degree
Program of Masters degree in Philosophy
Federal university of Santa Maria
THE CONCEPT OF EVIL IN PAUL RICOEUR
AUTHOR: Celso Paulo Costa
ADVISOR: Prof. Dr. Noeli Dutra Rossatto
Dates and Place of the Defense: Santa Maria, March 10, 2008.

It is an approach of the concept of evil in Paul Ricoeur. In a first moment, the hermeneutics of the “symbol is evidenced what gives that to think”, point where all types of immediate knowledge are refuted and he defends that the thought is founded in the interpretation of the symbols. In a second moment, it is analyzed the several understanding levels by where passed the concept of evil in the tradition, mainly in opposition to the teodiceia and the gnosis. In a third moment, the pretension is shown of basing the understanding of the evil by the symbols, the myths and philosophical narratives, giving distinction to the cosmological and anthropological traditions, that although opposed, they are complemented in the measure where the symbolic registration of the origin evil points the man as author, receiver and builder of the own evil. Finally, it is suggested that the formulations around the evil are always unsatisfactory and, for that, it is necessary to rescue the foundation of the evil by an ethics that contemplates coming from the instituted. Such perspective transcends the own ethics in the measure where necessary to consider that every conscience awakes wrapped up in an economy of the talent, on which the human being should base his moral proceeded.

Word-key: evil; symbol; ethics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO I: O SÍMBOLO DÁ QUE PENSAR

1. O homem como ator e palco do mal

1.1. Compreensão de Falibilidade

1.2. Falibilidade na desproporção

1.3. A importância da imaginação

2. Hermenêutica fenomenológica

2.1. O método fenomenológico

2.2. O enxerto hermenêutico na fenomenologia

3. A função da hermenêutica ricoeuriana

3.1. A hermenêutica da linguagem

3.2. A hermenêutica dos símbolos

3.3. A psicanálise freudiana

3.4. Da hermenêutica dos símbolos à filosofia

CAPÍTULO II: INTERPRETAÇÕES EM CONFLITO

1. Símbolos do mal

1.1. Símbolo da mancha

1.2. Símbolo do pecado

1.3. Símbolo da culpabilidade

2. Mitos do mal

2.1. Mito da criação

2.2. Mito trágico

2.3. Mito da queda

2.4. Mito da alma desterrada

3. As narrativas do mal

3.1. A Gnose Maniquêia

3.2. A gnose anti-gnóstica

3.2.1. Agostinho e o pecado original (*peccatum originale*)

4. Leibniz e a Teodicéia

- 4.1. Kant e o mal radical
- 4.2. Entrecruzando Agostinho, Kant e Ricoeur

CAPÍTULO III: O MAL ENQUANTO CONSTRUCTO CULTURAL

1. Pecado, sofrimento e morte

- 1.1. Falibilidade falaciosa
- 1.2. O servo-arbítrio

2. A moralidade do mal

- 2.1. A moral prejudicial
- 2.2. Natureza do mal
- 2.3. A inteligibilidade do mal

3. Mal cometido e mal sofrido

- 3.1. Mal voluntário e involuntário
- 3.2. Qualificação cultural

4. Pensamento, sentimento e ação

- 4.1. O mal como escândalo
- 4.2. Crer em Deus, apesar do mal

CAPÍTULO IV: DA HERMENÊUTICA À ÉTICA

1. A hermenêutica como ponto de partida

- 1.1. Hermenêutica das narrativas éticas
- 1.2. Valor

2. Arqueologia e teleologia do sujeito

- 2.1. Teleologia e deontologia
 - 2.1.1. A necessidade teleológica da deontologia
 - 2.1.2. O primado do teleológico sobre o deontológico
 - 2.1.3. A complementaridade entre deontologia e teleologia

3. Da ética à supra-ética

- 3.1. A economia do dom
- 3.2. A dialética amor-justiça

CONCLUSÃO

BIBLIOGRAFIAS

INTRODUÇÃO

Paul Ricoeur (1913-2005) dedicou a vida discutindo problemas filosóficos, teológicos, sociológicos, psicológicos, científicos, etc. Sua obra é de tal grandeza e profundidade que é difícil dizer quais problemas por ele não foram tratados. Engolfado nos livros, conheceu literatos, historiadores e, sobretudo filósofos. Pode arriscar-se a dizer que Ricoeur conheceu a todos, tanto antigos quanto atuais, haja visto a facilidade com que dialoga com eles em suas obras, parecendo captar o essencial de cada mensagem ou caso e analisar as diferenças de cada argumento e divergências, num esforço de fazer a mediação dialética entre os diferentes pontos opostos. Em vista disso dirá Alain Thomasset (1995, p. 35) que as obras de Ricoeur devem ser lidas “como ‘diálogos’ com pensadores que ele cruza sobre seus caminhos”².

A propósito disso, o objetivo desta dissertação será o de refletir especificamente sobre o *conceito de Mal em Paul Ricoeur*, justificando que tal discussão se faz relevante dada a sua atualidade e presença dinâmica na história³. O mal é uma realidade que não pára de se refazer e reapresentar, cada vez mais e de modos inimaginavelmente diversos, renovados, criativos, confrontando, por sua vez, cada ação da pessoa consciente e exigindo uma tomada de posição.

Assim sendo, para considerar com maior profundidade e clareza o que entende Ricoeur por mal, tenhamos em conta sua vida e obra, onde se destacam aspectos que influenciaram sobremaneira esse trabalho. Digamos, primeiramente, que o contexto de sua vida muito lhe impulsionou a pensar o problema do mal, já que sofreu na própria pele seus efeitos desde criança, quando ficou órfão de família. Aos seis meses perdeu o pai na guerra e logo depois, aos dois anos, perdeu também a mãe; ainda na juventude morreu sua irmã com apenas 23 anos; no auge de seus estudos morrem a tia e avós que lhe haviam cuidado e não bastasse, em 1939 foi convocado para a segunda guerra sendo logo preso e libertado só no final dela. Quando então parecia que a paz se havia instaurado seu filho se suicida e Ricoeur nem se quer pode participar de seu enterro, pois estava ministrando curso fora de sua cidade e a burocracia instaurada pela cortina-de-ferro não lhe permitiu viajar.

² Veremos que, em vista dessa compreensão, vamos nos deparar com a ampla versatilidade filosófica ricoeuriana tributária de diversas fontes. Diante dessa diversidade de autores que o pensador chamará para conversa, levantar-se-á a questão da possibilidade de um pensamento próprio de Ricoeur. Parece evidente que não haverá dúvidas se o autor tem um pensamento próprio ou não, porque mais que chamar outros para dialogar, empenha-se em corrigir-lhes os excessos, e é nesse sentido que se manifesta sua originalidade filosófica que parece pertencer a pouquíssimos.

³ Tendo tratado o mal como sinônimo de violência (Cf. RICOEUR, 1998, p. 48), Ricoeur diz que infelizmente nos deparamos numa situação tal que temos que assumir que a violência se tornou o motor da história visto que é ela que dá ocasião à ascensão da história, de Estados Novos, de civilizações dominadoras, de classes dirigentes. Assim, a história humana parece “identificar-se à história do poder violento” (RICOEUR, 1982, p. 245).

Numa resposta religiosa, percebemos que Ricoeur nasceu e foi educado numa comunidade protestante calvinista tradicional (e se sabe que o calvinismo enfatizava que todo tipo de desgraça é paga dos pecados próprios ou de antepassados), carregada por uma atmosfera que pode ser compreendida por aquilo que ele caracteriza conceitualmente por falta, mancha, pecado, culpa ou experiência do mal - temáticas essas que vão ser ressuscitadas com as duas grandes guerras⁴.

Uma terceira resposta (existencial) referente ao fato de Ricoeur ter se dedicado na tentativa de resolução da problemática do mal, é a de que ele, como filósofo hermeneuta, busca o sentido da vida do homem, e o mal, como fazendo parte da vida, é um problema a ser colocado e superado para que se efetive esse sentido.

Vejamos, no entanto, que para além da experiência pessoal e religiosa, para estudar a questão do mal em Ricoeur torna-se necessário uma excursão histórica a respeito das várias concepções que vão implicar nesse conceito. Assim procedendo, no que diz respeito a coleta e estruturação dos dados que compõem essa dissertação, apontaremos, no primeiro capítulo, para uma retomada e fundamentação da compreensão do conceito de mal a partir da análise simbólica que compreende a sua noção mais primitiva e elementar. O símbolo será para Ricoeur a perspectiva fundante de toda e qualquer compreensão. Em vista disso, a hermenêutica⁵ dos símbolos quer ser mais que um resgate das inscrições originárias do mal. Quer ser também um questionamento do por que podemos e continuamos a fazer o mal ainda hoje. O que vem a ser o pecado ou o mal? Como ele se concretiza? Como enfrentá-lo em suas múltiplas dimensões? Essas questões vão acentuar que o renascimento ou retomada dos símbolos e mitos constituem um referencial importante para repensar a constituição do que hoje entendemos por mal⁶. Dado isso, o presente estudo quer discernir a compreensão

⁴ Contudo, se afastando dessa argumentação radical, Ricoeur se aproxima mais da compreensão luterana e de sua justificação pela fé sem preço a pagar pela culpa. Partilha ainda da teologia paulina e de Karl Barth que defendem a graça como regeneração e saída da culpa. Assim, numa vida e num tempo marcados pela teologia do pecado, que leva inexoravelmente a uma condenação de si, a um horror de existir, Ricoeur busca uma saída fundada na confiança no homem.

⁵ “O termo “hermenêutica” provêm do grego *hemeneuein*, que significa declarar, anunciar, interpretar [...] não é improvável que a palavra derive de Hermes, o mensageiro dos deuses” (HELENO, 2001, 44-45), o que daria ao termo uma dimensão sagrada visto a sua própria raiz exegética que tinha em vista a compreensão da palavra divina. Na modernidade, esse método - arte ou disciplina da interpretação e compreensão dos textos e teorias que se redigiram e que fizeram a história -, buscou (apesar da distância histórica destes textos) procurar o horizonte de sentido ao qual pertencem ou mostrar o sentido possível que os textos podem tomar atualmente.

⁶ Todos nós queremos ter uma compreensão atualizada do mal. Entretanto, como em qualquer ciência, também na filosofia é importante resgatar o passado. Só assim, evitaremos simplificações e modismos, e poderemos construir uma filosofia que responda às interpretações de hoje, sem perder suas raízes. Foi com esta preocupação que iniciamos nossa busca desde as análises mais primitivas em consonância com as questões levantadas pelo mal atual. Assim, nosso objetivo é fazer uma trajetória do mal e ver como suas manifestações, desde as mais primitivas ajudam a iluminar o presente. O desafio consiste, portanto, em responder, com as novas categorias, às antigas e novas manifestações que vão emergindo do confronto com o chamado mundo moderno.

transmitida pela obra ricoeuriana, tendo em vista a investigação do conceito de mal mediante “o símbolo que dá que pensar” (*le symbole donne à penser*) (RICOEUR, 1988, p. 283).

Um segundo capítulo apontará para os diversos níveis de compreensões porque passou o conceito de mal na tradição. Esse ponto revelará um amplo conflito de interpretações entre as compreensões simbólicas, mitológicas e especulativas. Primeiramente, constataremos, pois, que as narrativas gnósticas manifestam uma explicação na qual a origem do mal era vista como uma entidade cosmológica ou física. O mal era uma espécie de criação manifesta originariamente ao lado do bem, assim que a infecção do homem acontecia pelo contágio com uma substância má. Não haveria, portanto, responsabilidade em relação ao mal, pois ele não era um feito, senão algo que já existia de antemão.

Para se contrapor a essa interpretação, Ricoeur resgata a posição agostiniana que defende que a origem do mal está centrada na vontade humana. É, portanto, antropológica e não cosmológica, ou seja, Deus só criara coisas boas, mas entre elas criara a liberdade e a dera ao homem, por meio da qual ele poderia escolher entre fazer o bem ou o mal. Assim, o mal é de inteira responsabilidade humana. No entanto, o filósofo francês evidenciará que Agostinho (354-430), ao tentar desautorizar a gnose maniqueísta, formula uma anti-gnose que se aproxima de uma gnose na medida em que cria o conceito de pecado original, que tem por fim estabelecer um marco a partir do qual o mal passara a existir em um homem o qual transmitira, por geração, o mal a todos seus descendentes.

Segundo Ricoeur, outra interpretação que tenta formalizar a problemática da natureza-vontade do mal, é a de Kant (1724-1804). Para o filósofo alemão, quanto à origem, o mal é insondável. De outra forma, introduz na discussão o conceito de mal radical, o qual se pauta na escolha de uma máxima boa ou má, a partir da qual dependem todas as outras máximas. O problema em Kant, segundo Ricoeur, está em que ele explica a liberdade pelo mal e o mal pela liberdade.

Ver-se-á que ler a realidade do mal a partir dos grandes conflitos de interpretações não é tarefa fácil, pois é preciso conjugar afirmações opostas, contraditórias e dissonantes, e mostrar o ponto em que se pode efetivar, para além da discordância, um profundo laço que mostre uma complementaridade. Assim, em um penúltimo capítulo, percebendo os conflitos interpretativos existentes, mostrar-se-á que Ricoeur pretende fundamentar o entendimento mediante outro viés: vai ressaltar que o resgate do conceito de mal deve vir fundamentado em fontes originárias, a partir das quais podemos encontrar a origem existencial do mal, e quem

poderia tê-lo feito. Em vista disso, defende que a inscrição da ação má e do autor dessa ação está contida nos símbolos e nos mitos. Deste modo, estabelece que é a partir dos símbolos que encontramos o homem no seu “desejo de ser e esforço para existir”, conforme a frase lapidar de Spinoza tomada por Jean Nabert, e que exerce influência decisiva na compreensão humana feita pelo autor (Cf. RICOEUR, 1995, p. 23). É assim, portanto, que se estabelece que o mal é uma construção cultural e que as tradições cosmológicas e antropológicas, embora sejam de certo modo opostas, se encontram e se complementam na medida em que a inscrição simbólica aponta o homem como autor e receptor do mal. Faz, mas também, o encontra aí, sem poder saber o mais profundo de sua existência, pois embora encontre a inscrição, sabe que esta já é um passo posterior. É a marca de algo que já aconteceu e que não é possível saber onde nem quando. Ricoeur estabelece, a partir disso, que, para todo ser que desperta para a tomada de consciência, o mal é um já aí, instituído, inscrito, narrado.

Visto isso, as diferentes abordagens feita pelos mais diversos autores, sempre de modo insatisfatório, revelam que apesar do avanço compreensivo, é preciso no final das contas, levantar a bandeira da ação diante da impossibilidade de uma compreensão fechada, acabada: “diante da aporia do mal”. Assim, Ricoeur se põe na busca de caminhos que possam amenizar, diminuir e, se possível, dirimir essa realidade que nos assola de modo inesperado e pessoal. O mal está aí para todos; está por vir de modo que não podemos saber como, quando, nem com que grandeza. Por isso, intenta-se, num último capítulo, mostrar que Ricoeur não se detém apenas em um novo ponto de partida de onde o mal deve ser abordado, senão que o avalia no intuito de abrir possibilidades de enfrentá-lo diferentemente. Deste modo, no plano de uma filosofia prática, far-se-á uma abordagem daquilo que Ricoeur chama de “minha pequena ética” (*mon petit éthique*). Este estudo quer assinalar que o principal vetor, em função do qual se estrutura o pensamento de Paul Ricoeur, é justamente o objetivo de oferecer uma perspectiva ética frente ao mal.

Em vista desses objetivos, procurar-se-á seguir, neste trabalho, uma ordem de exposição e análise em consonância com a metodologia utilizada por Ricoeur, partindo do pressuposto de que cada uma das suas obras coloca problemas diferentes, geralmente muito concretos que, por sua vez, originam novos problemas aos quais tenta dar resposta, por vias diversas, nas obras seguintes. Acentuo, no entanto, que a análise da compreensão do mal estará centrada no texto “O mal: um desafio à filosofia e a teologia” (*Le mal: Un défi pour la philosophie et la théologie*). A meu juízo, este texto é que melhor sistematiza e sintetiza a posição do mal em Ricoeur, esclarecendo, a partir do próprio título, que a questão do mal é um desafio. O mal é um desafio porque é um escândalo e é sempre injustificável, resistindo,

por essa razão, à pacificação conceitual, mas, ao mesmo tempo, fazendo dessa resistência um estímulo para que se possa pensar mais profundamente o sentido dessa realidade e o sentido da ação humana que pode fazer algo perante o mal.

CAPÍTULO I

O SÍMBOLO DÁ QUE PENSAR

O símbolo dá que pensar; esta sentença que me encanta diz duas coisas: o símbolo dá; eu não ponho o sentido, é ele que dá o sentido, mas aquilo que ele dá, é “que pensar”, de que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, portanto, ao mesmo tempo, que tudo está já dito em enigma e, contudo, que é sempre preciso tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar. É esta articulação do pensamento dado a ele próprio no reino dos símbolos e do pensamento ponente e pensante, que eu queria surpreender e compreender (RICOEUR, 1988, p. 283).

Embora tenha-se a tentação de começar a análise do mal pelas formas mais elaboradas e racionalizadas de sua confissão, ou mesmo pelas suas manifestações atuais, confiando que estas nos ofereçam maior afinidade com a linguagem filosófica, em função de seu caráter explicativo, estas, segundo Ricoeur, resultam inacessíveis e enganosas e por isso a filosofia deve seguir “o caminho contrário e buscar o acesso a esta problemática através das expressões mais elementares e menos elaboradas, através dos primeiros balbucios dessa ‘confissão’” (RICOEUR, 1982, p. 168).

Sendo assim, pretender-se-á, num primeiro momento, demonstrar o papel do símbolo na filosofia ricoeuriana, orientado pela máxima: “O símbolo dá que pensar” (*le symbole donne à penser*). Em vista disso, veremos que Paul Ricoeur percorrerá um longo trajeto, a começar pela fenomenologia que compreende o símbolo a partir do próprio símbolo. Segue-se da proclamação ricoeuriana frente a insuficiência do elemento fenomenológico para compreensão simbólica, e do enxerto hermenêutico⁷ na fenomenologia, o que visará interpretar cada texto ou símbolo particular em consonância com outras posições expressivas.

Ver-se-á, finalmente que esse enxerto terá em vista gerar o pensamento a partir do símbolo, o que para Ricoeur constitui a etapa propriamente filosófica, pensada “a partir dos símbolos, segundo os símbolos”, que “constituem o fundo relevante da fala que habita entre os homens” (RICOEUR, 1988, p. 294). Enfim, ao nutrir a filosofia, o símbolo constitui no eixo sobre o qual gira a possibilidade do resgate da origem e fim do mal ligado ao homem.

⁷ No mundo vegetal, o enxerto é um ramo sobre um tronco. O enxertado recebe a vida do tronco. Esse exemplo elucida bem a relação entre fenomenologia e hermenêutica. Ricoeur usa a expressão “enxerto”, para dizer que o problema já estava exposto no limite da interpretação (exegese), que diz respeito à compreensão textual, dado que toda leitura de um texto retoma símbolos em vista do que ele foi escrito dentro de uma determinada comunidade ou tradição. Deste modo, o enxerto tardio a que Ricoeur se refere, possui a intenção de conciliar hermenêutica e a fenomenologia, mediante os vários “conflitos de interpretações”, no intento de ver o que estas dizem para a atualidade.

1. O homem como ator e palco do mal

Ainda que se devam admitir numerosos condicionamentos oriundos de fatores internos e externos, o mal, no seu sentido próprio e verdadeiro, é sempre um ato de escolha da pessoa, porque é um ato livre de um homem individualmente considerado, e não propriamente de um grupo ou de uma comunidade.

Ao penetrar o mal através da compreensão da realidade humana, está-se elegendo um ponto de perspectiva, porque, ainda que o mal procedesse de outros mananciais que não o ser humano, somente teríamos acesso a esses mananciais através da relação destes com o homem. Assim, “em qualquer hipótese, a humanidade do homem é o espaço em que se manifesta o mal” (RICOEUR, 1982, p. 18).

Considerando isso, Ricoeur decide abordar o mal a partir do homem e sua liberdade, já que lhe parece que tanto a possibilidade de resgate, quanto o sentido só se dará desde essa perspectiva, do contrário, a quem interessaria compreendê-lo? Quem mais reclama a sua afecção? Quem confessa ou se responsabiliza por ele, senão o próprio ser ao qual ele afeta?

Vejamos, então, que a eleição do homem como ator e palco donde deve proceder a abordagem do mal, não é uma eleição arbitrária, senão que é próprio da natureza do problema, porque é constatável que o espaço de manifestação do mal só aparece ao reconhecê-lo, e só se reconhece ao aceitá-lo deliberadamente.

Com efeito, a decisão de compreender o mal através do homem e sua liberdade é em si mesmo um movimento livre de um ser que toma o mal sobre si. Do mesmo modo essa decisão representa uma declaração de uma liberdade que reconhece sua responsabilidade, que confessa considerar o mal como mal cometido, e que confessa que estava em suas mãos a possibilidade de não fazê-lo. Essa confissão é que vincula o mal ao homem, não só como lugar de manifestação (palco), senão como seu próprio autor.

Vê-se, então, que embora a liberdade não seja a fonte originária do mal, senão só sua autora, essa confissão situa o problema do mal no âmbito da liberdade, pois, mesmo que o homem fosse só responsável pelo mal por puro abandono ou fatalidade, a confissão de sua responsabilidade o levará à condição de manancial primordial donde deve proceder a compreensão (Cf. RICOEUR, 1982, p. 18).

Constatado, portanto, que só as pessoas concretas são capazes de fazer o mal, é de assinalar, igualmente, que estamos imersos numa situação que é uma instituição, uma estrutura onde cada situação de mal já se encontra ligada a pessoas malfeitoras. As estruturas ou instituições nesse sentido, dizem respeito a criações humanas que têm seu modo próprio de qualificar cada ação, pensamento e/ou sentimento. Enfim, serão esses dados que impulsionarão o resgate da compreensão do mal.

1.1. Compreensão de falibilidade

Tendo abordado o homem como centro da possibilidade de resgate e sentido do mal, na primeira parte de “Finitude e culpabilidade: o homem falível” (*Finitude et culpabilité: L’homme faillible*), Ricoeur se ocupa em desenvolver o conceito de “falibilidade” (*fallibilité*) ressaltando que a “idéia de que o homem é constitucionalmente frágil, de que pode cair”, é um elemento “totalmente acessível à reflexão pura e assinala uma característica do ser humano” (RICOEUR, 1982, p. 25) exposto a uma infinidade de falhas, diante das quais não é de se estranhar que deslize.

Ricoeur entende primeiramente que, diferentemente de Leibniz, que defendia que o mal moral procede da limitação humana (falibilidade), que por sua vez é metafísica (Cf. RICOEUR, 1982, p. 149), há uma profunda distinção entre falibilidade e falta. Afirma que a primeira é de cunho natural, biológico, ao passo que a segunda, é moral ou cultural. Uma é constitutiva da natureza humana, a outra é uma ação qualificada pela sociedade como boa ou má.

Assim, apostando na insuficiência da compreensão de mal moral que toma a limitação como fundamento, Ricoeur defenderá que o homem é de constituição frágil e que poderá vir a faltar. No entanto, não é qualquer limitação que possibilita a queda, senão que é precisamente uma limitação específica “que consiste, dentro da realidade humana, em não coincidir consigo mesmo” (RICOEUR, 1982, p. 149). Ricoeur quer defender que a labilidade é apenas a condição, “a possibilidade do mal moral” (RICOEUR, 1982, p. 149), inscrita na constituição do homem; por outro lado, entre falibilidade e falta há um hiato, um salto que precisa ser compreendido.

A limitação, falibilidade ou labilidade somente possibilita o mal, é a ocasião, o ponto de menor resistência por onde o mal pode penetrar no homem. Porém, como expressa o

filósofo francês, “desde a simples possibilidade do mal à realidade do mal, há um abismo, que só pode ser compreendido como um salto” (RICOEUR, 1982, p. 157): um salto da falibilidade à falta.

Considerando isso, o autor acrescenta:

[...] nossa reflexão antropológica se encontra antes desse salto; a ética, ao contrário, chega demasiado tarde. Para surpreender o momento mesmo do salto, é preciso empreender uma nova rota, aplicar uma reflexão de novo estilo, concentrando-nos na *confissão* com que a consciência reconhece o salto e nos *símbolos* do mal mediante os quais se expressa essa confissão (RICOEUR, 1982, p. 158-159), (destaque do autor).

Destarte, o resgate da passagem da falibilidade à falta ou da possibilidade do mal ao mal efetivo, só será possível mediante o símbolo que, segundo Ricoeur, “*dá que pensar*”. O símbolo é, por sua vez, o ato de confissão e “essa confissão é *palavra*, uma palavra que o homem pronuncia sobre si mesmo” (RICOEUR, 1982, p. 167), reconhecendo sua culpa. Deste modo, a eleição da fenomenologia da labilidade, associada a uma hermenêutica da simbólica do mal, expressará precisamente o hiato que separa e agrega, no homem a falibilidade e a culpa: a possibilidade de cair e a queda efetiva.

Conclui-se, pois, com o autor, que nesse primeiro momento, a labilidade não é mais que a possibilidade do mal: designa esse campo e essa estrutura da realidade humana que, devido a sua menor resistência, oferece um ponto vulnerável ao mal (Cf. RICOEUR, 1982, p. 159). Dizer que o homem é limitado, portanto,

[...] equivale a dizer que a limitação própria de um ser que não coincide consigo mesmo é a debilidade originária de onde emana o mal. E, sem dúvida, o mal não *procede* dessa debilidade senão porque ele ‘se põe’. Este paradoxo constitui o centro da simbólica do mal (RICOEUR, 1982, p. 162), (destaque do autor).

Vejamos na seqüência, alguns resultados apresentados pelo autor a partir de uma fenomenologia da labilidade.

1.2. Falibilidade na desproporção

Foi possível detectar ao menos três distinções do que entende Ricoeur por falibilidade. Primeiro que o conceito de falibilidade revela a natureza limitada do homem e sua fraqueza constitucional. Segundo, o conceito de falibilidade significa a possibilidade do mal, que pode ser interpretada como “espaço de aparição”, como “origem” e como “capacidade” para o mal. E, por último, a falibilidade ou finitude humana não é o mal metafísico nem o mal moral.

A elaboração desse conceito deu a Ricoeur ocasião a uma investigação muito mais ampla das estruturas da realidade humana. Com a compreensão da falibilidade, a atestação ricoeuriana é de que o mal antropológico pode ser entendido a partir da compreensão de desproporção, de polaridade do finito e infinito, e de intermediação ou mediação que a condição humana exerce sobre esses dois pólos. Diz ele: “É precisamente nessa estrutura de mediação entre o pólo de finitude e o pólo de infinitude do homem que fomos buscar a debilidade específica humana e sua falibilidade essencial” (RICOEUR, 1982, p. 16).

Ao buscar a falibilidade na desproporção nosso filósofo se pergunta onde buscar a compreensão da própria desproporção. Para isso, remonta a Descartes onde encontra a distinção do homem como aquele que está numa posição em que comporta entendimento finito e vontade infinita: o ser diante do nada e o nada diante do ser. Referente a isso, Ricoeur se pronuncia dizendo que não estamos em condições de abordar essa característica de homem exposta por Descartes, dado que não temos como provar se de fato nos encontramos nessa mediania entre o Ser e o Nada, dos quais pouco ou nada sabemos. Além disso, essa abordagem antropológica tornar-se-ia desalentadora na medida em que o homem estaria visto como alguém cercado por impossibilidades, posto entre outras coordenadas ou realidades mais ou menos complexas, inteligentes e independentes dele mesmo. Dado isso, Ricoeur aponta para um homem “[...] intermediário em si mesmo, entre seu eu e seu eu [...] Sua característica intermediária consiste precisamente em seu ato de existir e por identidade o ato de realizar mediações entre todas as modalidades e todos os níveis de realidade dentro e fora de si” (RICOEUR, 1982, p. 27). Essa não-coincidência ou desproporção do homem consigo mesmo marca sua falibilidade, visto que “não devo estranhar que o mal tenha entrado no mundo com o homem, já que o homem é o único ser que apresenta essa constituição ontológica instável consistente, em ser maior, e menor que seu próprio eu” (RICOEUR, 1982, p. 24-25).

Finalmente, a hipótese de trabalho, respeitante ao paradoxo finito-infinito, implica em falar da finitude do homem tanto quanto de sua infinitude. É essencial reconhecer plenamente esta polaridade para elaborar os conceitos de intermediário, de desproporção e de falibilidade, cujo encadeamento tem-se apontado desde este último até o primeiro. Para isso, tomar-se-á como ponto de partida o homem integral, “sua visão global de sua não-coincidência consigo mesmo, de sua desproporção, da mediação que realiza pelo fato de existir” (RICOEUR, 1982, p. 28).

Para Ricoeur, a noção de desproporção é que “converte a limitação humana em sinônima de ‘falibilidade’” (RICOEUR, 1982, p. 150). Porém, adverte que não é a noção de

desproporção entre o eu e o outro, como o defenderam Descartes e Pascal, mas a desproporção de si consigo mesmo; uma desproporção que se manifesta entre meu desejo infinito e as possibilidades finitas.

Assim, pois, a filosofia terá que esclarecer uma nebulosa de sentido prévio que se encontra nos registros pré-filosóficos. Faz isso para dizer que a filosofia não inicia nada, senão que se deixa levar pela não-filosofia para viver da substância do que o homem há compreendido previamente sem tê-lo analisado reflexivamente. Porém, se a filosofia não inicia nada que diz respeito às fontes, tem seu mérito respeitante ao método que possibilita a elucidação das próprias fontes.

Deste modo, ver-se-á que Ricoeur inicia a recuperação do homem falível a partir da elucidação do que compreende ser a “*patética da miséria*” que, através da hermenêutica, manifesta como o homem se pré-compreendeu a si mesmo no seu aspecto de miserável. Essa patética da miséria foi levantada primeiramente por Platão com o Mito da caverna e a noção de alma encarcerada. É preciso ressaltar, outrossim, que essa compreensão só é possível a partir do mundo das imagens, das figuras e dos símbolos, onde esse *pathos* se junta ao *mythos*, que é uma linguagem mais acessível (Cf. RICOEUR, 1982, p. 30).

Considerando isso, Ricoeur estudara os mitos platônicos do *Banquete* e do *Fedro* como figuras pré-filosóficas de uma antropologia da falibilidade que dizem respeito à miséria humana resultante da mistura de três elementos na alma: a razão, que aparece como “aquela que comanda”; o desejo, como “aquele que atrapalha”; e o coração (*thymós*), como o “ambíguo”, que ora está em luta com o desejo e ora a serviço da razão. O coração tem, pois, uma função instável e frágil por excelência (Cf. RICOEUR, 1982, p. 32).

Nesse sentido, os mitos platônicos podem ser lidos como mitos da *finitude e da culpabilidade*, e a miséria como limitação e mal original. O mito platônico da miséria é uma nebulosa da fragilidade e da decadência. A esta nebulosa Platão chama de “desgraça”, “esquecimento”, “perversão” (Cf. RICOEUR, 1982, p. 34).

Ao fazer essa análise quer-se mostrar que Ricoeur se baseou nos mitos platônicos para dizer que a situação humana é frágil, e que há uma nebulosa produzida pela miséria humana que dá origem ao mal no homem, e isto já vem sendo vislumbrado pelos escritos platônicos. A partir disso é que nosso autor faz a comparação com Platão, mostrando que esta miséria é uma ferida originária do ser humano, dada pela sua divisão interna.

Concluindo, observa-se que, a partir da idéia de desproporção, estabelece-se a idéia de finitude ou limitação humana, o que para nosso autor é “sinônimo de falibilidade”. A partir

disso, Ricoeur diz que o mal entrou no mundo com o homem por ser ele uma realidade que apresenta uma constituição ontológica instável de ser, maior e menor do que ele mesmo.

Afirmar, pois, a falibilidade humana é dizer que a própria limitação a um ser que não coincide consigo mesmo é a debilidade originária donde procede o mal. E, portanto, o mal não procede desta debilidade a não ser porque o homem a coloca e reconhece. Será este paradoxo o centro da “Simbólica do mal” (*La symbolique du mal*), que mostrará que “uma reflexão mais direta sobre os mitos do mal revelará mais tarde a que fundo mítico pertence esta nebulosa de existência miserável e de liberdade decaída” (RICOEUR, 1982, p. 32-33).

1.3. A importância da imaginação

Em um momento seguinte, Ricoeur se pergunta como passar dessa *patética da miséria* ao raciocínio filosófico: como passar do *mythos* ao *logos*?

Para o autor, essa etapa carecerá de uma filosofia transcendental, que “nos mostrará por si mesma sua própria insuficiência” (RICOEUR, 1982, p. 39), na medida em que não satisfaz a investigação de uma antropologia filosófica que carece de elementos mais concisos. Por outro lado, esse artifício serve para suprir as lacunas e ler as entrelinhas daquilo que não está dito diretamente, porque para nosso filósofo, mais insuficiente ainda, é não achar nenhum meio para preencher esses espaços vazios (Cf. RICOEUR, 1982, p. 42).

Assim, respeitante a essa filosofia transcendental tomada por Ricoeur em seu aspecto referente a imaginação, mostrará que, enquanto leitor de Kant destaca que sem a imaginação (síntese unificadora e mediadora) não existe conhecimento possível. Pois, para o filósofo alemão, em sua *Crítica da Razão Pura* (Capítulo I, Seção III, Parágrafo X), aborda essa síntese como sendo a operação de reunir representações e resumir toda sua diversidade num só conhecimento. Para Ricoeur, se a imaginação tem função de síntese, a atividade de imaginar possui o poder e a força de configurar, criar formas e figuras, então poderemos afirmar que ela entra necessariamente na composição da percepção. Aliás, sublinha o autor, que a atividade de unificação da diversidade *a priori* constitui o que Kant chama de síntese transcendental da imaginação; que, por conseguinte, é a condição que possibilita a unificação da multiplicidade de um conhecimento.

Assim, por exemplo, a imaginação moral propõe soluções, desconstrói, participa das múltiplas relações sujeito-objeto, transgride, vai mais além e torna-se um projeto. Através de

suas múltiplas atividades, a imaginação pode dar satisfação aos impulsos reprimidos. Se por um lado, o artista encontra satisfação na sua criação onde plasma suas fantasias, por outro, o espectador logra, por mediação da obra, dar satisfação a seus próprios instintos reprimidos⁸. Deste modo Ricoeur avança, arquitetando que parece que o nosso mundo real é um mundo ilusório: uma caverna habitada por entes imaginários que a tornam assimilável, alcançável. È nesse sentido que a imaginação é a chave da compreensão do mundo real (Cf. RICOEUR, 1989, p. 218).

Em “O conflito das interpretações” (*Le Conflit des Interpretations*), Paul Ricoeur se pronuncia claramente acerca deste ponto. Diz que a criação de obras, de monumentos e de instituições culturais não é somente uma projeção da potência simbolizante do ser humano, mas é a emergência de uma cultura enquanto figuração. Assim, a figuração das coisas não é um quadro preso no interior do sujeito: ela é o sujeito, ela é o próprio homem enquanto criatividade perpétua, passagem para além do *mesmo* ao *outro*. Cada sociedade será, no fundo, uma configuração de coisas; e por isso mesmo, toda cultura é hermenêutica. Todavia, há um apelo ético que advém dessa hermenêutica do possível, que nos leva da nossa configuração social atual, para o horizonte infinitamente aberto de outras possibilidades de figurar e de figurar-se. Será, pois, necessário concluir que esta hermenêutica-ética do possível lembra-nos a nossa responsabilidade de transfigurar o mundo.

Transfigurar quer dizer abrir-se ao sentido potencial que a obra possui. Não se trata de repetir ou reinterpretar a intenção inicial do autor, como o pretendiam as hermenêuticas psicologizantes de Dilthey (1833-1911) e Schleiermacher (1768-1834), mas se trata de interpretar autenticamente um texto, o que possibilita transfigurá-lo, segundo o seu “sentido potencial”, num novo acontecimento. Um acontecimento que é simultaneamente hermenêutico e ético, e que, por sua vez, dá ao sujeito que o interpreta novas possibilidades de se compreender, abrindo-lhe novos caminhos para percorrer. Será este “pensar segundo” que engendra uma nova compreensão de si.

Note-se que, para Ricoeur toda a simbologia existente na linguagem é produto da função imaginativa, que se desenvolve ela própria também fecundada pela linguagem, e por isso é capaz de converter-se numa atitude humana ética perante o mundo. De fato, o homem faz triunfar o que está dentro de si; conquista tanto quanto se multiplica, se desprende, se despossui de si próprio e se desdobra e exprime numa duplicidade como se fosse outro.

⁸ Isto foi algo que Freud (1856-1939) apontou em sua obra *O mal-estar na cultura* (1930).

Em razão disso o autor, pode afirmar que a imaginação exerce uma função fundamentalmente libertadora: é ela que possibilita a própria autonomia em relação àquilo que encontramos já instituído. Afirma claramente que “não há ação sem imaginação” (RICOEUR, 1989, p. 224), isto é, ensaiamos no imaginário nossas possibilidades de ser. Nesse sentido, é também a partir dela que nos é possível retornar e passar além do próprio presente.

O que transmite a linguagem por sua função significativa não é a perspectiva finita de minha percepção, senão o sentido que desborda em intenção minha perspectiva: a linguagem transmite não a visão, senão seu alcance. Cada um ‘preenche’ mais ou menos esse sentido com percepção, com carne e osso, porém só desde certo ponto de vista, ou só o preenche com a imaginação, ou inclusive não o preenche em absoluto (RICOEUR, 1982, p. 49).

Vejamos então como uma hermenêutica enxertada à fenomenologia, e contando com a ajuda da imaginação, aplicada à simbólica, possibilita o avanço do pensamento filosófico ricoeuriano.

2. Hermenêutica fenomenológica

Antes de esclarecer como o símbolo constitui o material privilegiado da filosofia ricoeuriana e como o autor aposta na compreensão do mal via a análise dos símbolos, é preciso reconstituir o método de que ele se servirá em vista dessa compreensão. De acordo com isso, veremos que seu projeto metodológico é fundamentalmente hermenêutico-fenomenológico.

2.1. O método fenomenológico

Surgida no final do século XIX, com Franz Brentano (1838-1917), a fenomenologia, cujas principais idéias foram desenvolvidas por Edmund Husserl (1859-1938), significa – conforme resume Ricoeur - estudo ou a “ciência dos fenômenos asceticamente conquistados sobre a posição do ente” (RICOEUR, 2005b, p. 357), ou seja, a fenomenologia buscará através da descrição subjetiva atingir a essência (eidos) das coisas e fatos.

Como “tudo pode ser fenômeno” (Bello, 2004, p. 187), o domínio da fenomenologia é praticamente ilimitado. No entanto, é preciso compreender que a fenomenologia tem por base a noção de intencionalidade, mediante a qual se tentou superar a tendência racionalista cartesiana (para a qual a razão é o lugar da evidência), e a empirista (que defende a sensação como lugar da evidência).

Considerado isso, pode-se dizer que, contrariamente ao que afirmam os racionalistas, não há pura consciência, separada do mundo, mas toda consciência tende para o mundo; toda consciência é consciência de alguma coisa, em outras palavras não existe consciência vazia. Por outro lado, contrariamente aos empiristas, os fenomenólogos afirmam que não há objeto em si, já que o objeto só existe para um sujeito que lhe dá significado, ou seja, “a tese da intencionalidade revela explicitamente que, se todo o sentido é para uma consciência, nenhuma consciência é consciência de si antes de ser consciência de alguma coisa para a qual ela se projeta” (RICOEUR, 1989, p. 66). Por isso, quem entende, entende *alguma coisa* e a entende *do seu jeito*.

E mais, para o chamado *encontro com as coisas mesmas*, Husserl propõe a suspensão de qualquer julgamento, abandonando os pressupostos em relação ao fenômeno que se apresenta. A isso denomina de *suspensão fenomenológica* ou *epoché*, a qual postula que se pode ter uma compreensão adequada do fenômeno, da doação, somente fazendo uma redução fenomenológica que coloca entre parêntesis os pressupostos da construção teórica e trabalha só com a essência da subjetividade (consciência). Há, portanto, uma primazia do *logos* em relação ao *ethos*.

Finalmente, em vista da pretensão fenomenológica de realizar a superação da contradição (dicotomia) entre razão e experiência no processo de conhecimento - afirmando que toda consciência (subjetividade) é intencional -, Ricoeur busca demonstrar que “a grande descoberta da fenomenologia, sob a própria condição da redução fenomenológica, continua a ser a intencionalidade, quer dizer, no seu sentido menos técnico, o primado da consciência de alguma coisa sobre a consciência de si” (RICOEUR, 1989, p. 38).

2.2. O enxerto hermenêutico na fenomenologia

Faz-se necessário, no entanto, explicitar que Ricoeur não adere totalmente ao método fenomenológico, dado que ele refuta o irracionalismo da compreensão imediata, e com a

mesma força, recusa o racionalismo da explicação proveniente de uma ciência assunta a valor absoluto. O processo cognitivo, segundo o pensador francês, deve integrar o momento de compreensão com o procedimento de explicação objetiva, e viver então de um fecundo diálogo entre ciência e filosofia. A filosofia, por sua vez, tem por função interpretar a vida real e concreta o que possibilita uma relação com a ciência objetiva.

Por isso, ao buscar espaço para essa proposta filosófica, Ricoeur mantém uma relação de discussão com a fenomenologia husserliana. Faz isso no intento de demonstrar que a fenomenologia carece de um enxerto hermenêutico, o que geraria uma complementação na possibilidade do conhecimento ontológico. Consideremos, no entanto, que o enxerto hermenêutico na fenomenologia se tornou possível graças a uma reviravolta desta última. Tal reviravolta tem uma consequência epistemológica muito importante, a saber: demonstrar que a compreensão de si não se dá a não ser através dos símbolos, dos mitos e dos textos⁹.

A intenção ricoeuriana ao fazer isso é mostrar que embora a fenomenologia revele a “*coisa em si mesmo*”, fica em aberto a interpretação por *de trás da coisa*. Ricoeur quer mostrar que a fenomenologia husserliana não pensou a fundo sua intuição maior que é a intencionalidade. Husserl não se deu conta que a própria redução, chamada por ele de *epoché* é a intencionalidade capaz de jogar a consciência para fora de si própria. Em vista disso, esclarece Heleno (2001, p. 181) a respeito da posição de Ricoeur frente a fenomenologia de Husserl:

O que Husserl apercebeu, sem daí tirar todas as consequências, foi a coincidência da intuição e da explicitação. Toda a fenomenologia é uma explicitação na evidência e uma evidência na explicitação. Uma evidência que se explicita, uma explicitação que desenvolve uma evidência, tal é a experiência fenomenológica. É neste sentido que a fenomenologia só pode efetuar-se como hermenêutica.

Ao considerar isso, a hermenêutica ricoeuriana regressa ao trabalho desenvolvido por Husserl e encontra em suas obras um estado de desenvolvimento da fenomenologia no qual a tese da intencionalidade revela uma consciência dirigida ao exterior, virada para o sentido, antes de estar virada para si através da reflexão.

Enfim, ao introduzir o debate a propósito do destino da fenomenologia, Ricoeur mostra que aquilo que a hermenêutica colocou em questão não foi a fenomenologia e sim sua

⁹ A ruptura ricoeuriana em relação a fenomenologia husserliana diz respeito ao seu aspecto imediatista ou da certeza imediata do conhecimento de si. Em vista disso, Ricoeur defenderá que a tarefa da hermenêutica é procurar mostrar que a existência só se refere à palavra, ao sentido e à reflexão, e é por isso que vêm à luz no mundo da cultura, ou seja, a existência se oferece nas narrativas, instituições, monumentos exteriores ao sujeito individual. Vejamos, então, que enquanto Husserl estará preocupado em fundamentar a própria fenomenologia, Ricoeur usar-se-á dela com fins práticos, aplicando-a aos símbolos, mitos e textos, com vistas à atualização destes. A intenção ricoeuriana ao fazer isso, é saber o que o vivido diz para o vivente, o narrado diz para o narrador, o escrito diz para o escritor, o feito diz ao feitor, etc.

vertente idealista, entendida como decisão de ater-se à realidade como sentido dado para uma consciência, ou seja, a consciência como campo universal de possível sentido. Mostrou, no entanto, que para além da crítica do idealismo husserliano, a fenomenologia permanece o inultrapassável pressuposto hermenêutico a ponto de não poder mais se constituir sem ela (Cf. RICOEUR, 1989, p. 64).

Sendo assim, vê-se que o ponto de partida ricoeuriano está na fenomenologia. No entanto, dizer que Ricoeur é um fenomenólogo, não é limitá-lo frente a outras filosofias. Quanto à característica da tradição filosófica a que ele reconhece pertencer, deixemos que ele mesmo nos fale de seu empreendimento teórico: “está na linha de uma filosofia *reflexiva*¹⁰; permanece na esfera de influência da *fenomenologia* husserliana; deseja ser uma variante *hermenêutica* desta fenomenologia” (RICOEUR, 1989, p. 36), (destaques do autor).

Finalmente, é de acentuar que Ricoeur encontra nesses procedimentos um importante meio de contato com a compreensão do que seja o mal. A fenomenologia terá o importante papel de descrever para que o mal nos chegue como fenômeno, e a hermenêutica-fenomenológica, acrescida da experiência pessoal, nos levará a compreendê-lo de forma mais profunda.

3. A função da hermenêutica ricoeuriana

Levada à sua raiz, as palavras “hermenêutica e hermenêutico” sugerem o processo de tornar algo compreensível. Geralmente ligado à linguagem, esse método assume a tarefa de tornar algo de obscuro e distante, em algo próximo e inteligível.

Inicialmente, usada na interpretação de textos clássicos e bíblicos, com Schleiermacher, o pai da hermenêutica moderna, passou a ser reconhecida a necessidade de a hermenêutica ser usada num âmbito mais geral, que corresponderia a uma ciência da compreensão (Cf. RICOEUR, 1989, p. 86). Nesse contexto, a compreensão da individualidade de outrem é possível através da interpretação das suas expressões lingüísticas, ou seja, a hermenêutica se torna a arte de compreender o locutor através da compreensão daquilo que ele diz (Bartel, 2001. p. 188).

¹⁰ “Por filosofia reflexiva, entendo, em linhas gerais, o modo de pensamento proveniente do *Cogito* cartesiano, através de Kant e da filosofia pós-kantiana francesa” (RICOEUR, 1989, p. 36).

Em outro momento da hermenêutica, encontra-se Dilthey, o qual faz a distinção entre Ciências da Natureza e Ciências do Espírito ou entre “explicação” e “compreensão”¹¹. Nesta distinção vai enfatizar que as ciências do espírito deviam ser dotadas de uma metodologia que lhes permitisse ficar separadas das Ciências da Natureza. Essa preocupação nasceu da disparidade entre aquilo que se explica a respeito da Natureza, e aquilo que o Espírito consegue de fato compreender em relação a si mesmo. A hermenêutica transformou-se, assim, na arte de reconstruir um processo mental, a fim de atingir a subjetividade daquele que fala. Compreensão, portanto, psicologizante da interpretação.

Encontramos ainda Heidegger (1889-1976), para o qual a hermenêutica assume uma perspectiva distinta, centrando-se em uma ontologia que procurará desenvolver o sentido do ser. Nessa busca, o processo hermenêutico, através do qual o ser se revela, vai constituir o cerne que atravessa sua obra, e à interpretação compete manifestar a estrutura escondida do ser-no-mundo. Torna-se, deste modo, uma hermenêutica existencial, isto é, uma ontologia da compreensão e da interpretação do ser-no-mundo¹².

Sem esse mundo, que é anterior à polarização sujeito-objeto, jamais se daria a compreensão. O mundo é o campo onde surge o processo hermenêutico, o campo a partir do qual o ser acede à linguagem, entendendo-se por este acesso a possibilidade ontológica que as coisas fornecem ao homem. Tanto a linguagem como o discurso tem uma função

¹¹ A compreensão envolve a explicação e esta, por sua vez, desenvolve a compreensão. Este mútuo envolvimento dialético entre compreensão e explicação tem como consequência um envolvimento semelhante entre as ciências humanas e as ciências da natureza, visto que os processos explicativos a que ambas recorrem são semelhantes. Proposta a concepção dialética da interpretação na qual compreensão e explicação se articulam e interpenetram, ultrapassando a oposição entre ambas, veremos que o círculo hermenêutico ricoeuriano, constitui em mostrar que a interpretação não é apenas uma explicação da compreensão, mas constitui, por si mesmo, o próprio “círculo” (Cf. Correia, 1999, p. 563) que sustenta a dinâmica de que a verdadeira explicação da compreensão originária é a explicação. A interpretação passa a ser definida como a “própria dialética da compreensão e da explicação ao nível do “sentido imanente no texto” (RICOEUR, 1989, p. 33). Com efeito, a natureza dialética do círculo hermenêutico entre explicação e compreensão só é inteligível se tivermos em consideração a presença de um terceiro membro que medeia a relação entre os dois primeiros: o mundo do discurso que articulado pela “hermenêutica, diria eu, continua a ser a arte de discernir o discurso na obra” (RICOEUR, 1989, p. 118). Logo, a explicação e compreensão, significam para Paul Ricoeur processos complementares, expressando cada um deles, uma faceta da interpretação que se definem no âmago da leitura. A explicação, pois, constitui o momento metódico da compreensão, sendo tarefa da interpretação proceder a um movimento constante de apropriação dos dados apreendidos pela explicação. Consideremos ainda o fato relevante que para Paul Ricoeur a reflexão crítica é o momento essencial de toda a experiência hermenêutica e que sem esta distanciação metodológica da explicação, nunca se conseguiria apreender esse momento simbólico em que a obra refigura e transforma a tradição. Finalmente, diferente da compreensão psicologizante diltheyana, o pensamento de Ricoeur sublinha “o que há a compreender numa narrativa não é, em princípio, aquele que fala por detrás do texto, mas aquilo de que falou, a coisa do texto, a saber, a espécie de mundo que, de certa forma, a obra revela pelo texto” (RICOEUR, 1989, p. 169).

¹² Vejamos que a oposição ricoeuriana a Heidegger se dá na medida em que a palavra interpela e é relacional, não se podendo nunca considerar como um em-si absoluto. A grande diferença, nesse sentido, é o pressuposto de uma razão crítica que questiona os símbolos, e que parte daí para uma interpretação que propicie a compreensão.

hermenêutica de revelar o ser-no-mundo e não tanto a subjetividade daquele que fala como era o caso de Schleiermacher e Dilthey .

Para Heidegger, o que está em questão é a compreensão do ser através da linguagem, ser esse que o homem interpreta quando diz. Nesse sentido, vê-se que a morada do ser é a própria linguagem, e será através da interpretação, do diálogo com os textos e as obras que se procederá a uma desocultação do ser.

Ao continuar abrindo caminhos, nos deparamos com Gadamer (1900-2002) e a sua marcante história da hermenêutica em *Verdade e Método*, onde põe em causa a hermenêutica concebida como base metodológica das ciências do espírito. Com este autor, o método hermenêutico deixa de ser o método para a verdade, pois esta se alcança dialeticamente.

Orientada para a possibilidade de compreensão, Gadamer defende que a compreensão, enquanto modo de ser do próprio homem é que deve ser assumida filosoficamente. Estabelece, portanto, que dentro ou fora das ciências, a interpretação que possibilita a compreensão não pode ser destituída de pressupostos que foram legados pela tradição em que estamos inseridos, e a partir da qual pensamos.

É, enfim, a dialética entre o próximo e o longínquo, entre a pertença e a distanciação, entre o eu e o tu do texto que podemos descobrir, contextualizar, explicar e aplicar o seu significado. A célebre expressão gadameriana “ *fusão de horizontes*”, tem por fim, expressar que o texto possui um horizonte de significado que nos foi transmitido e que pode ser fundido com o nosso, através de uma dialética existente na hermenêutica que nos leva a aprofundar a nossa auto-compreensão, na medida em que cada intérprete tem o seu horizonte-cultural próprio, a sua experiência hermenêutica, resultante do encontro com o texto que revela algo diferente e novo. É nessa dialética que o ser contido no texto se vai revelando à infinidade dos seus intérpretes possíveis. Na linha do horizonte gadameriano, há uma dialética entre o contexto em que cada pessoa se insere e o contexto da tradição.

Finalmente, após essa retomada, o que nos importa saber é que Ricoeur procura ultrapassar essas propostas na medida em que retorna aos símbolos, dos quais se desenvolvem os mitos e, respectivamente, os textos ou narrativas terciárias. Para nosso pensador, caberá à interpretação explicitar o sentido do enigma da linguagem mediante o símbolo que é linguagem fundamental. O símbolo representa, segundo o filósofo, o ponto de nascimento da linguagem em que se revela e se esconde o que diz: “não acaba de se dizer” (RICOEUR, 1982, p. 324). Escrevemos, assim como falamos, por meio de símbolos que ficam abertos, adquirem vida própria ao se tornarem símbolos, ganhando, por sua vez, interpretações variadas. Será, pois, nessa ambivalência simbólica que residirá o enigma da alteridade. O

totalmente outro nunca nos é imediatamente acessível, só o é via sucessivos níveis de mediações. O símbolo é enigma e desafio. Logo é algo que não bloqueia, mas que provoca o pensar.

É de destacar, ainda, que em “Da interpretação” (*De l’interprétation*), Ricoeur adota uma definição de hermenêutica que remonta a uma focalização na exegese textual. Nesse sentido esclarece: “por hermenêutica entendamos a teoria das regras que governam uma exegese, quer dizer, a interpretação de um determinado texto ou conjunto de sinais suscetíveis de serem considerados como textos” (RICOEUR, 1965, p. 18). Assim, a hermenêutica encontra o seu campo privilegiado de aplicação na interpretação dos textos, isto é, das expressões da vida fixadas pela escrita, interessando-lhe mais o que diz o texto do que o que diz o seu autor.

Portanto, é de levar em conta que o próprio sentido do texto ultrapassa-se também a ele mesmo num novo acontecimento do discurso que sai da própria interpretação. Nesse sentido, contrariamente ao que pensava a hermenêutica de Schleiermacher e de Dilthey, compreender um texto não é compreender o seu autor melhor do que ele mesmo compreende a si próprio, mas produzir um novo acontecimento do discurso que, em vista do texto, possibilita propostas para um mundo novo, mundo este que se situa não só para além do mundo do autor, mas também para além do mundo do próprio leitor. Enfim,

Se não podemos definir a hermenêutica como a procura de um outro e das suas intenções psicológicas que se dissimulam atrás do texto e se não queremos reduzir a interpretação à desmontagem das estruturas, o que fica para interpretar? Responderei: interpretar é explicitar uma certa forma de estar no mundo (RICOEUR, 1989, p. 114).

Assim caracterizada pela “via longa”¹³, a hermenêutica ricoeuriana defenderá que o acesso à existência e à compreensão de si está na significação do símbolo. Sua finalidade é “vencer uma distância, um afastamento cultural, de tornar o leitor igual a um texto tornado estranho, e assim, de incorporar a seu sentido à compreensão presente que um homem pode ter de si mesmo” (RICOEUR 1988, p. 6). Em vista disso diz:

Ao propor religar a linguagem simbólica à compreensão de si, penso dar satisfação ao voto mais profundo da hermenêutica. Toda a interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural passada à qual pertence o texto e o próprio interprete. Ao superar esta distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho ele quer torná-lo próprio, isto é, fazê-lo seu; é, portanto, o engrandecimento da própria compreensão de si mesmo

¹³ A “via longa” da compreensão, em Ricoeur, recobre diversas acepções, bem como se estende a todo seu projeto filosófico caracterizado pelo desvio da consciência em torno dos saberes históricos, pela “inserção do problema hermenêutico na fenomenologia e a dialética entre explicar e compreender” (Desroches, 1999, p. 33). Existe também a “via curta”, denominada por Ricoeur de idealista, por defender uma compreensão ontológica imediatista.

que ele persegue através da compreensão do outro. Toda a hermenêutica é assim, explícita ou implicitamente, compreensão de si através do desvio da compreensão do outro (RICOEUR, 1988, p. 18).

Isso se justifica, finalmente, porque as explicações dadas não satisfazem e arrastam o homem para fora de si, o lançam teleologicamente a metas supra-singulares. O homem desgarrado precisa recorrer a instâncias já dadas para ver se ali encontra uma resposta, uma compreensão mais satisfatória de si mesmo. A linguagem transparente da razão é limitada e derivada. O que Ricoeur defende é que há linguagens mais primitivas, linguagens opacas que nossa subjetividade não criou nem manejou e que só pode apropriar-se delas traduzindo-as, mediante um trabalho de interpretação segundo uma transparência da linguagem racional.

3.1. A hermenêutica da linguagem

Tendo tratado tudo como linguagem, ou narrativas herdadas da tradição por um sujeito-no-mundo-do-discurso-ético, Ricoeur dedicou-se a explorar a contribuição da linguagem para a filosofia da ação e para a ação da filosofia, pois, segundo nosso pensador, a linguagem ou palavra empenhada exige uma tomada de posição, seja ela favorável ou arbitrária. Ela é a proposição ou regra que possibilita avançar no pensamento, sentimento e ação.

Em vista disso, Ricoeur sugere retomar a análise de textos que, segundo ele, trariam um mundo diferente e antigo a se confrontar com o mundo do leitor para estabelecer realmente um mundo novo. Nesta perspectiva vemos que

Ao lado de uma linguagem que fala de ‘acontecimentos’, existe uma outra que fala de ‘ação humana’ e essa ação pode ser considerada como um texto, pois, como os textos, as ações humanas são obras abertas a novas interpretações, além de que o gênero narrativo é exatamente aquele que visa descrever e reescrever os atos humanos (Jardin, 2002, p. 33).

Visto isso, dirá Ricoeur que “compreender é compreender-se diante do texto” (RICOEUR, 1989, p. 124), pois a linguagem constitui-se o meio pelo qual o sujeito se manifesta. A linguagem é a possibilidade de revelação do próprio ser mediado por conflitos ao nível da interpretação.

Por isso, a verdade hermenêutica é sempre contextual, mas apesar disso, o texto é sempre um campo ilimitado de construções possíveis (Cf. RICOEUR, 1989, p. 203), de imagens sobrepostas, aglutinadas, num discurso vivo, subordinadas e coordenadas, análogas

às da gramática da vida, cuja sintaxe faz com que o sujeito esteja cada vez mais dependente dos complementos circunstanciais.

Note-se que as considerações de Ricoeur, relativamente à noção de texto, destacam que o texto “é um bom paradigma para a ação humana, por outro, a ação é um bom referente para toda uma categoria de textos” (RICOEUR, 1989, p. 177). Por isso, lemos desde que nos levantamos até ao deitar, mas é preciso fazer dessa leitura uma tarefa hermenêutica que nos conduza a um maior bem-estar no mundo. Vê-se, que a idéia de compreensão de si e de mundo passa necessariamente pela análise dos símbolos e das obras que encontramos no mundo e que precedem nossa existência. Eis aí uma nova compreensão da hermenêutica.

Por fim, segundo o filósofo, não há linguagem que não exija hermenêutica. A hermenêutica prepara para uma autonomia do pensar, que não é pacífica, mas cheia de movimento. A linguagem pressupõe a hermenêutica porque descentra a razão face a si mesma e aos outros. Ainda, o papel da hermenêutica é o de reconstruir a dinâmica interna do texto e restituir a capacidade de a obra se projetar para fora na representação de um mundo que eu poderia habitar (Cf. RICOEUR, 1989, p. 43).

Destarte, o papel da linguagem manifesta que

[...] ao nascer, entro no mundo da linguagem que me precede e me envolve. A linguagem recolhe a olhada muda e articula seu sentido: e essa expressabilidade de sentido constitui, ao menos em intenção, um constante desdobramento do aspecto perspectivo do percebido aqui e agora (RICOEUR, 1982, p. 49).

Respeitante ao mal, será, portanto, via linguagem que poderemos recuperar sua compreensão mais significativa e profunda. Não que o mal se confunda com a linguagem, mas não há mal, nem compreensão sem manifestação via linguagem.

3.2. A hermenêutica dos símbolos

“O símbolo dá que pensar”, esta frase que encanta o autor, diz a ele “duas coisas: que o símbolo dá algo; porém esse algo que dá é algo que pensar” (RICOEUR, 1982, p. 490). Se o símbolo dá que pensar, é preciso decifrar o enigma no qual tudo já está contido, e pôr algo em cima do dado, acrescentar, atualizar a sua compreensão. É “essa articulação entre o pensamento dado a si mesmo no reino dos símbolos e o pensamento pensante e ‘ponente’ que constitui o ponto crítico de toda nossa empresa” (RICOEUR, 1982, p. 491).

Entendamos, primeiramente, que referente a esses elementos simbólicos lembra-nos constantemente o autor, que são opacos: têm um sentido literal e outro existencial ou escondido. São expressões que contêm, que comunicam um sentido, uma mensagem, mas ocultam outra. Os símbolos são, por sua vez, opacos, “porque o mesmo sentido literal, original, patente, está apontando a outro sentido analógico, que não se nos comunica mais que através dele” (RICOEUR, 1982, p. 178), ou seja, o sentido dado pelo símbolo é constituído no e pelo sentido literal. É justamente na opacidade do sentido que reside a profundidade manifestativa do símbolo. Tudo o que o símbolo dá é que pensar, dá-o por meio da interpretação, na transparência opaca de um enigma, que longe de bloquear a compreensão, provoca, pelo contrário, a sua dimensão excessiva, diante da qual a reflexão tem por missão tornar claro. É, aliás, esta textura dupla do símbolo, que torna possível todo o trabalho da interpretação. “Símbolo e interpretação tornam-se assim conceitos correlativos; há interpretação onde existe sentido múltiplo, e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos é tornada manifesta” (RICOEUR, 1988, p. 15).

Como algo enigmático, o símbolo reclama interpretação, e esta enriquece, esclarece e lança luzes à compreensão humana. Por isso, onde surge o símbolo, surge a interpretação para decifrá-lo. Nesse sentido, “a hermenêutica de Ricoeur é o esforço para organizar esta interpretação espontânea e fazê-la ascender à condição de filosofia” (Franco, 1995, p. 99). Enfim, o que Ricoeur buscará transmitir através do pensamento é uma riqueza de significação que estava já lá; é o pensamento a partir do símbolo que, por sua vez, constitui a etapa propriamente filosófica.

Em resumo, porque “*o símbolo dá que pensar*” faz apelo a uma interpretação: “precisamente porque ele diz mais do que não diz e porque nunca acabou de dar a dizer” (RICOEUR, 1988, p. 29).

Procurar-se-á, então, pensar a partir dos símbolos, respeitando o seu enigma original, mas a partir daí também promovendo o seu sentido, formando-o na responsabilidade de um pensamento autônomo. Isto para que uma reflexão a partir dos símbolos possa efetivamente revelar os traços da nossa existência, porque, segundo nosso autor, só podemos compreender-nos a partir da interpretação, ou seja, a consciência humana não pode mais pensar-se como um puro princípio ou ponto de partida. Pelo contrário, ela é apenas uma antecipação que deve como tal realizar-se, isto é, “*desejo de ser e esforço para existir*”, que como tal é tarefa inacabada. Só que o ato de existir exprime-se por meio de obras e sinais, e daí que a verdadeira natureza da reflexão é de ordem simbólica e hermenêutica, isto é, exige uma

interpretação de todos os símbolos e textos que, espalhados pelo mundo, testemunham o desejo de ser e o esforço por existir. Em vista disso, conclui-se que o símbolo é, para Ricoeur:

- o princípio ético originário a todo o pensar verdadeiro, pois a compreensão dos símbolos transforma-se no modelo privilegiado de toda a auto-interpretação;
- o enigma original, capaz de revelar os traços de nossa existência;
- a reflexão, que se transforma em hermenêutica, em interpretação dos símbolos que desenvolvemos através das obras e por meio das quais se revela a nossa existência, o que implica na transformação de uma filosofia reflexiva que pretende apropriar-se das estruturas existenciais do eu sou, numa hermenêutica da linguagem simbólica;
- a legitimação das duas hermenêuticas, visto que ele mesmo tem um duplo sentido: como significante, organiza-se arqueologicamente entre os determinismos e os encadeamentos causais, mas, enquanto portador de sentido, tende para uma escatologia.

Então, não é só o símbolo que é duplo, mas também as hermenêuticas: umas redutoras arqueológicas, outras instauradoras amplificadoras escatológicas.

Assim, o pensar a partir dos símbolos, como apela Ricoeur, é uma proposta cujo processo leva a conflitos, a transformações, a reflexões, a fidelidades ao próprio si apesar das tensões da alteridade, para chegar, posteriormente, a uma resposta autônoma, livre e consciente.

Em vista disso, diga-se que essas e “outras questões são um modo de tentar reabrir a discussão de temas tão relevantes para a compreensão daquilo que nós somos, pois é também nas narrativas e nos símbolos hoje vivenciados que residem fragmentos da nossa identidade mais profunda” (Rossatto, 2003, p. 12).

3.3. A psicanálise freudiana

Não obstante, a hermenêutica de Ricoeur não se limita a uma interpretação da multiplicidade dos símbolos do mal das várias culturas e ao excesso de sentido que nelas está implícito, tem também em conta outras interpretações, igualmente redutoras, como é o caso da psicanálise freudiana.

Ricoeur parte do pressuposto de que a relação da interpretação com a linguagem comporta hoje, depois de Nietzsche (1844-1849), Freud e Marx (1818-1883)¹⁴, uma dupla possibilidade que não pode ser esquecida, e origina no âmbito da hermenêutica um conflito de interpretações. São fundamentalmente duas, as quais são radicalmente opostas, quanto às possibilidades de interpretação que hoje se fazem da função significativa da linguagem-símbolo: a) a hermenêutica da confiança que acredita no poder prospectivo e revelador dos símbolos; e b) a hermenêutica da suspeita, que acentua o seu poder dissimulador, efetuando uma interpretação redutora e arqueológica de toda a simbólica humana.

É, por isso, necessário enfrentar a complexidade de um tal conflito, no intento de elucidar a dimensão significativa ou hermenêutico-especulativa da própria linguagem falada pelos homens e falada aos homens. A explicitação do nó semântico de toda a hermenêutica, em Ricoeur, exige que se reflita, nomeadamente, sobre a ambiguidade ou paradoxo constitutivo da própria estrutura significativa da linguagem, que não é pura cópia, mas funciona como símbolo. No símbolo, a dupla intencionalidade do sentido literal surge como um enigma que tanto pode significar um novo modo de referência como pura dissimulação.

Com Freud, Ricoeur entende porque a consciência não é origem, mas tarefa da hermenêutica: “Tudo aquilo que podemos dizer depois de Freud sobre a consciência me parece estar incluso nesta fórmula: a consciência não é origem, mas tarefa” (RICOEUR, 1988, p. 109). Logo, para Ricoeur será necessário integrar a hermenêutica freudiana do símbolo, numa hermenêutica mais vasta, que confrontando diferentes usos do duplo sentido e as diferentes funções da interpretação, ajude a que a compreensão do símbolo se torne um momento fundamental da compreensão de si. É por isso que a psicanálise pode ser ligada a uma filosofia reflexiva (Cf. RICOEUR, 1988, p. 260). É este momento fundamental da reflexão de si, que Ricoeur vai denominar “arqueologia do sujeito”. Será por detrás de si mesmo que o *cogito* se descobre e se revela, pelo trabalho da interpretação, pois a existência transparece nesta arqueologia, permanecendo implicada no movimento de decifração que suscita.

Será, portanto, conveniente dialetizar o símbolo para compreender o movimento de sua referência, donde o surgir de uma dialética entre as duas hermenêuticas de símbolos: uma orientada para a descoberta de figuras anteriores e a outra ligada a hermenêutica do

¹⁴ Esses três pensadores “têm em comum o exercício da dúvida a respeito da consciência imediata de si; são “mestres da suspeita”, pensadores que recusaram as certezas da consciência imediata e que assinalaram a possibilidade da ilusão a respeito de si mesmo [...]. Trata-se de reconhecer que a consciência não está na origem de nossa existência, mas que ela é uma tarefa; trata-se de descobrir o sentido do inconsciente para um ser que tem a consciência como tarefa, como objetivo de vida; trata-se de compreender o que quer dizer essa tarefa, para um ser ligado ao inconsciente” (Cesar, 2000, p. 13).

inconsciente é à psicanálise, voltada para a descoberta de figuras posteriores¹⁵, deixando emergir uma dualidade correspondente à dos próprios símbolos. Símbolos que asseguram a unidade de múltiplas interpretações, visto que só eles possuem, segundo Ricoeur, todos os vetores regressivos e prospectivos que as diversas hermenêuticas dissociam. Na verdade, para o filósofo em questão, os verdadeiros símbolos estão recheados de ambas as hermenêuticas, daquelas que se dirigem à emergência de novas significações e daquela que aponta para o ressurgir dos fantasmas arcaicos.

Com efeito, a leitura de Freud revela a Ricoeur, a existência de um conflito de interpretações ao qual é necessário prestar atenção. Este conflito, pensa Ricoeur, existe no interior do próprio sujeito e, conseqüentemente, trata-se de um conflito originário, mas também encontra-se fora, ao se deparar com o mundo. Deste modo, a função filosófica do freudismo é a de permitir, uma vez mais, denunciar o recurso à imediatez da reflexão; aprofundar a problemática do *cogito* e descobrir novos níveis da existência. E o exercício da reflexão consiste, precisamente, na reapropriação, sempre aberta, do nosso ser integral, do nosso esforço por existir e do nosso desejo de ser. Nesta perspectiva, a filosofia reflexiva é sempre interpretação, conflito entre múltiplas interpretações e, conseqüentemente, hermenêutica.

Destacaremos, para terminar esta análise, de um modo mais direto e em síntese, que em “Da interpretação: ensaio sobre Freud” (*De l'interprétation: Essai sur le Freud*), Paul Ricoeur avalia os símbolos do arcaico, do sonho e da infância na perspectiva da nossa imaginação criadora que representam as nossas possibilidades. Segundo nosso pensador, é apenas no movimento da interpretação que nós percebemos o ser interpretado. Assim sendo, a reforma da consciência será fruto da descoberta da própria natureza do pensamento reflexivo, que se manifesta numa dialética fundamental pautada pelo “desejo de ser e esforço para existir”. Essa reflexão concreta implicará uma arqueologia e uma escatologia da consciência, no sentido de ter ouvidos no passado e olhos no futuro, quer dizer, de aspirar ir além de nós, e transformar a nossa condição humana.

Nesse sentido, a leitura de Freud faz Ricoeur entender porque a consciência não é origem, mas tarefa da hermenêutica possibilitada pela psicanálise que poderá servir de interpretação geral da cultura e da situação do homem no mundo. Compreender, pois, que o modo de ser e estar-no-mundo se encontra exposto diante do texto que nos possibilita

¹⁵ Para Freud é o que está atrás que vai explicar o que está na frente, ao passo que para Hegel, é o que está na frente que vai explicar o que está atrás.

compreendermo-nos nele, para que finalmente, o dizer do hermeneuta seja um redizer que reative o dizer do texto (Cf. RICOEUR, 1989, p. 162).

Tal propósito revela, portanto, que a psicanálise, além de ser uma prática terapêutica, pretende ser uma interpretação geral da cultura e da situação do homem no mundo apontando para a crítica da consciência do sujeito que precisa perder-se para encontrar-se (Cf. RICOEUR, 1988, p. 24).

Explicita-se assim que a hermenêutica de Ricoeur se move entre as interpretações psicanalíticas e as puramente lingüísticas. Para Ricoeur, os símbolos são o início da situação humana no coração do ser, por isso tem valor ontológico, e manifestam uma dupla dependência: dependem do inconsciente e também do sagrado. Porém, o símbolo sagrado é um símbolo infantil ou arcaico que está na base de uma estrutura profunda que nos relaciona com o real e, desta ordem simbólica surge a linguagem e, posteriormente, através desta os conceitos que movem a vida da filosofia.

3.4. Da hermenêutica dos símbolos à filosofia

Conhece-se bem a fuga interminável que o pensamento faz para trás na tentativa de buscar uma primeira verdade, um ponto de partida radical, o que, evidentemente, poderia não ser uma primeira verdade (Cf. RICOEUR, 1988, p. 282). No entanto, a dúvida é: para que voltar atrás se a filosofia já é reflexão?

Segundo Ricoeur, para dizer que a filosofia pressupõe um dado, tem um ponto de partida, e que a reflexão não pode se abster disso, como fez ao tornar o conhecimento uma evidência psicológica, uma intuição intelectual.

Nisso, Ricoeur se diferencia tanto de Descartes que situa o ponto de partida numa verdade clara e distinta, quanto da fenomenologia husserliana que prolonga Descartes, ao situar a radicalidade no sentido fundador da consciência intencional que torna possível o aparecer de um mundo sempre já aí. Nosso filósofo insiste que “a filosofia abarca o pensamento com seus pressupostos. Seu primeiro que fazer não consiste em começar, senão em fazer memória partindo de uma palavra já em marcha; e de fazer memória com vistas a começar” (RICOEUR, 1982, p. 490).

Tendo em vista o imediatismo que consiste na tentativa de encontrar explicações, sem passar pela mediação de outros, Ricoeur vai defender que não se pode encontrar-se senão

espelhando-se nos outros. Para encontrar-se, devemos, literalmente, ser um ser-para-os-outros, que tem sua origem e destino ligado a outros.

Para fundamentar essa evidência de que a filosofia não se nutre de saída da razão, experiência ou ainda da consciência, Ricoeur primará pela análise dos símbolos, dos sinais da fala humana como fonte para a filosofia. Ele adverte: “Uma filosofia reflexiva é o contrário de uma filosofia do imediato” (RICOEUR, 1988, p. 321), ela “é a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser, através (mediado) das obras que testemunham esse esforço e esse desejo” (RICOEUR, 1988, p. 324). É isso que Ricoeur evidenciou em seu texto *O Conflito das Interpretações: A simbólica da mal interpretada: hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica (I)*.

Servindo-se de uma hermenêutica que se apóia na articulação da interpretação dos símbolos e da reflexão filosófica, o desenvolvimento de sua proposta filosófica, se expressa, na máxima que diz: “o símbolo dá que pensar” (RICOEUR, 1988, p. 283). Elege o símbolo, o mito e o texto porque, para ele, esses elementos são exatamente elementos que não se esgotam, que provocam o pensamento e estimulam a vida da filosofia.

Partindo dessa assertiva, a pretensão ricoeuriana exige de sua hermenêutica uma coerência de extrema vigilância na articulação da hermenêutica dos símbolos com a reflexão filosófica, com a intenção de, extrair do símbolo um sentido que ponha em movimento o pensamento, sem voltar à interpretação alegorizante ou gnóstica (Cf. RICOEUR, 1998, p. 34); e, sem cair na mitologia dogmática, interpretá-lo criativamente, respeitando-o em sua característica de enigma original e deixando-se ensinar por ele, para promover e formar o sentido na responsabilidade de um pensamento autônomo (Cf. RICOEUR, 1988, p. 295). Quanto a ascensão do símbolo à filosofia, exigirá um trabalho de desmitologização da linguagem simbólica, por que, “nenhum símbolo, enquanto abre e descobre uma verdade do homem, é estranho à reflexão filosófica” (RICOEUR, 1988, p. VI).

Verificamos então que a hermenêutica ricoeuriana emerge e se propõe a meditar e compreender os símbolos enquanto eles oferecem algo à reflexão filosófica e à compreensão de si. A questão, no entanto, não é fácil, pois, a filosofia nasce na Grécia exatamente mediante a separação entre ciência e mito, pelo fato da linguagem simbólica padecer de uma série de limitações, ou seja, o símbolo, logo de início, está irremediavelmente ligado a uma dada cultura: babilônica, hebraica, grega, etc. Portanto, o símbolo é particular, não podendo ter pretensão de universalidade.

Um segundo aspecto é que a reflexão filosófica como ciência rigorosa exige univocidade. A filosofia não pode cultivar o equívoco. Mas o símbolo, a partir da própria

definição de Ricoeur, é multívoco, tem um sentido em si e um sentido fora: é o literal e o oculto.

Finalmente, um obstáculo ainda mais forte é o de que a interpretação dos símbolos não é uma ciência, por isso mesmo é contestável, revogável e alterável. O simples fato de haver estilos (no plural) de interpretações denuncia o problema. Como justificar filosoficamente a guerra das hermenêuticas? (Cf. Franco, 1995, p. 76). Como extrair do símbolo um sentido que põe em movimento um pensamento sem supor um sentido já aí (imediato), nem tombar no pseudo-saber de uma mitologia dogmática (de uma gnose)? Pelo pensamento como reflexão que é essencialmente desmitologizante.

Ricoeur propõe o caminho inverso, ou seja, em vez de partir do símbolo para chegar à reflexão, partir da reflexão filosófica para chegar ao símbolo, e demonstrar qual a relevância daquela para esta. O símbolo é a manifestação do outro que diz de mim, e se a filosofia quiser se manter viva, precisa dialogar com o “outro”.

Por fim, é de se considerar que nosso autor está convicto de que os símbolos mostram que há sempre mais nos mitos e nos símbolos que em toda a filosofia, cuja interpretação jamais se tornará conhecimento absoluto. Quer dizer também que as respostas que até então nos foram apresentadas não são satisfatórias e representam um fracasso para o pensamento, sentimento e ação diante do mal, e por isso devemos atacá-lo mediante outro viés.

CAPÍTULO II

INTERPRETAÇÕES EM CONFLITO

É preciso, por conseguinte, arrear caminho: em vez de se afundar mais para a frente na especulação, voltar à enorme carga de sentido contida em “símbolos” pré-racionais [...] (RICOEUR, 1988, p. 277).

Veremos aqui que, embora o mal independa propriamente da religião institucionalizada, pois, ancora-se num nível ético, não há como negar que as religiões foram as grandes veiculadoras das diversas compreensões por que passou o mal. Ora revestido com os traços simbólicos de mancha, do pecado e da culpabilidade, ora com os traços mitológicos da criação, da tragédia, da queda e da alma desterrada; e por fim, com traços mais especulativos do mal original e do mal radical. Toda essa diversidade conceitual mostrará que o mal sempre marcou presença ao longo da história da humanidade. Esta presença, contudo, se reveste de tonalidades diferentes de acordo com as respectivas culturas e épocas.

Considerando isso, este capítulo, assentará a discussão em torno dos “níveis de discurso de onde se liberta uma racionalidade crescente” (RICOEUR, 1998, p. 26), referente à compreensão do mal. Para tal abordagem, retornaremos à “Finitude e culpabilidade: O homem falível e A simbólica do mal” (*Finitude et culpabilité: L’homme faillible et La symbolique du mal*), textos em que o autor aborda, na primeira parte, os símbolos do mal (linguagem primária); e na segunda, os mitos do mal (linguagem secundária). Procura as primeiras confissões do mal, buscando a fala espontânea, originária e elementar.

Num segundo momento, buscar-se-á em “O Mal: um desafio à filosofia e à teologia” (*Le Mal: un défi pour la philosophie et la théologie*), compreender as narrativas ou especulações de linguagem terciária. Será a consideração dessas narrativas que, embora carregadas de explicações e menos cheias de sentido, “remontam e reafirmam a simbólica mais arcaica e primitiva” (RICOEUR, 1982, p. 307). Avaliemos, portanto, na seqüência, seguindo a perspectiva ricoeuriana, as descrições, desde as mais primitivas até as mais desenvolvidas, e vejamos o que esses amplos níveis de discursos, que revelam um profundo conflito de interpretações¹⁶, têm a nos dizer.

¹⁶ O fato de Ricoeur tomar vários filósofos e tradições revelará um amplo conflito de interpretações com vistas a buscar nelas uma co-dependência para a compreensão e descartando, deste modo, um exclusivismo teórico.

1. Símbolos do mal

Toda obra e pesquisa ricoeuriana revela que a linguagem é um fator determinante para toda e qualquer compreensão. No tocante ao mal, diz que sem a linguagem dos símbolos, o mal teria ficado na escuridão. Nesse sentido, é o estudo da linguagem dos símbolos primários ou primitivos que mais nos aproxima da experiência do mal.

Os símbolos são materiais pré-filosóficos em que encontramos as noções básicas ou embrionárias dos ensinamentos sobre o mal. Essas noções apresentam uma linguagem que transmite uma mensagem verbal em si, do mesmo modo que aponta para algo fora de si. Nesse sentido, poder-se-á dizer que o símbolo é inesgotável. Seu falar enigmático tem como razão produzir mundos. Por isso, mesmo sem fazer um estudo sistemático dos símbolos em geral, quer-se buscar na simbólica do mal, luzes para uma melhor compreensão do mal atual.

É nesse propósito que, a partir daqui, estará em discussão um vasto *corpus* textual das culturas do Antigo Médio-Oriente, de Israel e da Grécia. Esse corpus pertencem àquilo que Ricoeur designa por linguagem plena, ou seja, a linguagem simbólica que representa a discursividade cuja aproximação da realidade se dá em termos de maior abertura, ligação e enraizamento insuperáveis relativos ao mal.

1.1. Símbolo da mancha

Entendido como algo adquirido através de um contato quase-físico, quase-mágico, o *símbolo da mancha*, por ser o mais primitivo, é também o mais obscuro e, por isso, passa a ser considerado, por Ricoeur, como o mais elementar e rico na linguagem da confissão.

De origem grega e hebraica, o símbolo da mancha é entendido “como algo que nos infeta de fora” (RICOEUR, 1982, p. 171), pelo contato ou contágio. Nesse sentido, a infecção ou contágio dar-se-á pelo “simples” fato de estar no mundo, orientado num espaço e num momento cósmico.

O problema é que a compreensão desencadeada por este “ficar manchado” se manifestava como a perda de algo importante: a pureza, a inocência, o estado inicial. E pior, o fato de que se perdi, é porque não cuidei o suficiente para não perder. Se a mancha aparece é

porque me descuidei, e se me descuidei, há de alguma forma uma responsabilidade moral, uma culpa de minha parte, pois, o sofrimento, as doenças e a morte se devem ao descuido, a irresponsabilidade (Cf. RICOEUR, 1982, p. 195).

Assim se forma o sentimento de culpa, e, em conseqüência, a ética do medo, ou seja, a consideração da mancha como acontecimento objetivo, como algo que afeta o homem por contato; que, por sua vez, é fruto do descuido ou da irresponsabilidade que gera uma preocupação com as ações.

Segue-se que a intencionalidade simbólica da mácula ou mancha recebe na interpretação religiosa a necessidade do rito de lavagem, que simboliza a purificação e a libertação dessa mácula. O rito, por sua vez, vem sempre acompanhado da palavra mítica para introduzir “as categorias éticas do puro e do impuro” (Cadorin, 2001, p. 71). A ação ritual se manifestará, portanto, como a palavra purificadora; a palavra que reintegra o penitente com o sagrado e à totalidade das coisas.

Frente a isso, é de se considerar que a noção da mancha como acontecimento primordial objetivo, como algo que afeta o homem por contato e que resulta no medo da condenação, faz com que o homem entre num mundo ético ou religioso não por amor ou convicção, mas por temor (Cf. RICOEUR, 1982, p. 193). Do contrário ele sofrerá as conseqüências que se manifestam por diversos tipos de sofrimentos, até a mais temida condenação eterna.

Em Ricoeur, a noção de mancha possibilitou pensar que o medo dela levou o homem primitivo a se reconhecer fraco e impotente diante de um Deus vingador; que os homens primitivos não distinguiam a ordem ética do mal-fazer, da ordem biológica do mal-ser. O sofrimento, a doença, a morte e todo tipo de mancha, era visto como a antecipação da punição no coração do temor do impuro, e consolidava o laço do mal como desgraça. Pois se é verdade que o homem sofre, porque é impuro, isso se deve a um ato seu.

Diante dessa compreensão cabe perguntar o que pode dizer a filosofia sobre esses sentimentos, mentalidade e condutas humanas relativas à mancha, que se eleva a um sentimento de culpa e de medo do impuro, e conseqüentemente aos ritos de purificação? Nada, diria Ricoeur, comicamente, porque isso é apenas uma representação mental que causa medo (Cf. RICOEUR, 1982, p. 189).

Esse caráter irracional da mancha se nos apresenta como um acidente pretérito e superado pela consciência. Porém, aqui faz-se valer a *riqueza simbólica* da experiência da culpa, pois seu poder de simbolização indefinida, permite que nos encontremos ainda vinculados a ela. É ela “uma experiência, que em parte há sido deixada para trás, porém que

em parte se tem conservado” (RICOEUR, 1982, p. 190), na medida em que seus resquícios sobrevivem através de milhares de mudanças e se inserem de algum modo na noção de mal atual.

Do ponto de vista objetivo e subjetivo, em nossos dias, a mancha aparece como um momento superado da consciência culpada: “nossa consciência não quer saber nada de todo esse repertório da mancha” (RICOEUR, 1982, p. 190). No entanto, vê-se que, de algum modo, o que era entendido por mancha hoje é tomado como mal: “a mancha é o esquema primordial do mal” (RICOEUR, 1982, p. 209). É um símbolo que nos eleva à compreensão de mal. Por isso:

Se perguntamos, então, qual é o *núcleo* que permanece imutável através de todas as transformações por que passou a simbolização da impureza, teria que responder que seu sentido só se manifestará no processo mesmo da consciência que supera, ao mesmo tempo que retém (RICOEUR, 1982, p. 209).

Portanto, do que foi dito, pode-se concluir que a noção de mancha, que de uma afecção física se internaliza numa culpa moral, será assumida (como veremos) pelas narrativas terciárias que defendem que essa mesma afecção, que passa da exterioridade à interioridade, é pertinente na explicação do mal atual.

1.2. Símbolo do pecado

Enquanto a noção de mancha está ligada ao contágio que afeta direta ou indiretamente o corpo, a ciência do pecado vem associada a algo contra um Deus. Nesse sentido, a transição da noção de pureza à de pecado aparece na confissão dos pecados babilônicos, e tem uma referência direta com a idéia de deuses, na medida em que essa idéia de puro se liga ao piedoso, ao santo e ao justo (agradável aos deuses); enquanto a idéia de impuro se liga à crença em demônios, ao medo da presença de forças transcendentais (Cf. RICOEUR, 1982, p. 210-211).

Para se compreender a noção de pecado, é preciso, portanto, ter presente a parceria entre um Deus e seu povo: de um lado, encontra-se o amor de Deus, que se comunica, chama, se doa totalmente, escolhe e faz aliança; de outro lado, encontra-se o afastamento do ser humano, que foge, desconfia, se revolta, rompe e despreza estabelecendo-se como rival. Nessa compreensão, percebe-se ao mesmo tempo o *drama de Deus*, na medida em que o pecado não O fere diretamente, mas aqueles a quem Ele ama, e o *drama do ser humano* que,

ao recusar a aliança de amor, volta-se sobre si mesmo e contra si mesmo, condenando-se à morte, no sentido escatológico.

Desde uma perspectiva teísta, seja ela politeísta ou monoteísta, anterior a uma teologia elaborada (Cf. RICOEUR, 1982, p. 213), essa compreensão marcou profundamente a história das religiões pelo caráter salvífico de que se reveste. O conceito de pecado pressupõe “um ante Deus”, um diálogo e uma aliança que, por iniciativa humana, é quebrada ou lesada (Cf. RICOEUR, 1982, p. 213).

Diante disso, Ricoeur considera o pecado como conceito religioso e não ético, por se referir a um rompimento de um relacionamento, não a uma norma. O lugar privilegiado para estudar o pecado é a confissão e não a lei, porque só se pode falar em pecado quando há um pecador, alguém que se responsabiliza por um ato maléfico. Ele não é uma transgressão de uma regra, de um valor; é mais uma lesão ou o rompimento de um laço pessoal, ou seja, a realidade do pecado é religiosa e não moral.

Os profetas, enquanto porta-vozes do divino assinalaram essa consciência do pecado, e a cólera divina, que iria se abater sobre aqueles que se encontrassem nessa condição ou que não se emendassem de seus desmandos. Esses profetas não ‘refletiam’ *sobre* o pecado, adverte o autor, “senão que ‘profetizavam’ *contra* ele” (RICOEUR, 1982, p. 216). Assim, o único meio de escapar ou de se libertar era voltar-se para Deus. Nesse sentido, como não podia haver impureza, mancha ou ruptura sem conversão e salvação (redenção), também no pecado, o rito se apresenta como possibilidade de purificação.

Finalmente, a aliança como símbolo de uma relação quase pessoal, o pecado como símbolo que expressa a perda desse vínculo, e o rito como símbolo da redenção indicam que: o realismo do pecado só pode ser compreendido “plenamente partindo de um novo aspecto da consciência da falta, que chamarei culpabilidade. Pra dizer a verdade, somente com este novo elemento chega a converter-se a *consciência* de pecado, em critério e medida da culpa (RICOEUR, 1982, p. 242).

1.3. Símbolo da culpabilidade

A história da consciência da culpabilidade na Grécia e em Israel constituíram o centro de referência para o resgate dessa reconstrução ricoeuriana. Visto isso, entendamos que, embora culpabilidade represente “uma interiorização e uma personalização da consciência de

pecado” (RICOEUR, 1982, p. 226), ela “não é sinônimo de falta” (RICOEUR, 1982, p. 259), porque não se sabe em que o homem possa ter falhado.

Ponderamos, no entanto, que o sentimento de culpa nasce da mancha e do pecado, complementado pelo peso de uma subjetividade responsável. Isso se dá, na medida em que, por um lado, o sentimento de pecado é já por si um sentimento de culpa. A culpa, por sua vez, é já por si o peso mesmo do pecado: é a sensação de se ter quebrado com a fonte manancial. Acresce Ricoeur: “neste sentido, a culpabilidade é a realização da interiorização do pecado” (RICOEUR, 1982, p. 261). É a liberdade que declara ter feito uma escolha e se infectado, se escravizado através dela. Finalmente, é o “homem responsável e cativo, ou, melhor dizendo, um homem responsável de seu estado de cativo” (RICOEUR, 1982, p. 260), que faz aparecer a noção de culpabilidade.

Vejamos que o nascimento da culpabilidade a partir da mancha e do pecado estabelece uma espécie de circularidade em torno dos símbolos do mal: a mancha (nódoa) da mácula e do exílio do pecado se complementam com o peso de uma subjetividade responsável e, inversamente, o peso da consciência culpada é a servidão que ela sofre e que denota o contágio que ela contraiu. Se abandonarmos o sentido literal de nódoa (mancha), de exílio (pecado) e de peso (servidão), a circularidade dos símbolos da confissão passam a indicar dimensão da liberdade humana que faz sua escolha, se infecta e se escraviza ao fazê-la. Eis o paradoxo que “dá que pensar”: o simbolismo da falta guarda o próprio conceito de homem responsável e cativo. Melhor dizendo, de homem responsável de ser cativo. Em resumo, tem-se um homem servo de sua liberdade, donde o autor acunha o conceito de servo-arbítrio, que mais adiante trataremos.

Entendida no contexto dos símbolos da confissão do mal, a culpabilidade aparece como “o momento subjetivo da culpa” (RICOEUR, 1982, p. 260). É a consciência de um “diante de Deus” que cede lugar ao “diante de mim”. Esta nova consciência marca uma revolução ao introduzir a compreensão de consciência mesma, de homem-medida do mal.

Ricoeur reconhece que a consciência da culpa constitui uma verdadeira revolução na experiência do mal. A questão, no entanto, não é a realidade da mancha, a violação objetiva do interdito, nem a vingança que a violação desencadeia, mas o mau uso da liberdade sentido tal como uma diminuição do próprio eu. Por isso, é a própria culpa que exige o castigo para que se converta de expiação vingativa em expiação corretiva, salvadora. Então, segundo o autor, a culpa implica no que se pode chamar de um julgamento ou imputação pessoal do mal. Isso aponta para um castigo antecipado e interiorizado, como uma opressão da consciência em vista do reconhecimento do mau uso da liberdade. Assim, a consciência da culpabilidade se

desenvolve na direção de nossa experiência ético-jurídica. É a metáfora do tribunal a invadir todos os registros da consciência de culpabilidade religiosa (Cf. RICOEUR, 1982, p. 267).

Vimos, pois, que respeitante aos símbolos, Ricoeur dedicou seu estudo aos símbolos de mancha, pecado e culpa. Esses três símbolos primários que dizem do mal do homem no mundo estão, por sua vez, interligados: a *mancha* como algo que aparece, mas também como alguma coisa *feita* pelo homem (*pecado*) e da qual se sente *culpado*. Diante disso a pergunta: quando o homem fez alguma coisa para que fosse julgado ou se julgasse culpado? Como não temos acesso ao quando, essa pergunta fica sem resposta. Por outro lado, os castigos, a dor, os sofrimentos, as desgraças e a morte, estão aí, e a explicação dada a isso está ligada à simbólica do mal expressa pelo homem.

2. Mitos do mal

Na tentativa de explicar a essência de todas as coisas e estabelecer um elo entre o compreensível e o incompreensível, entre o físico e o metafísico, uma quantidade infindável de respostas foram elaboradas pelo que uns dizem ser a imaginação humana, outros dizem ser a própria vontade de suas divindades, e Ricoeur compreende como mito ou narrativas secundárias transcritas nos textos e nos ritos sagrados de várias culturas.

Como símbolo de segunda ordem, surgidos entre os judeus e gregos, o mito buscará explicar a origem e o fim de tudo, inclusive do mal (Cf. RICOEUR, 1982, p. 316). Representa “a primeira maior transição” (RICOEUR, 1998, p. 26) do simbólico ao interpretativo. Isso quer dizer que, ao passar da análise simbólica à mitológica, devemos considerar que os mitos são símbolos desenvolvidos; são frutos da tradição hermenêutica, porém, esta conquista do mito como tal, não é mais que um dos aspectos do descobrimento dos símbolos e de seu poder significativo e revelador. Compreender o mito, portanto, “significa compreender o que acrescenta o mito - com seu tempo e espaço, com seus episódios, seus personagens e seu drama - à função reveladora dos símbolos primários elaborados anteriormente” (RICOEUR, 1982, p. 316), e denominados por Ricoeur de “a linguagem da confissão” (*le langage de l'aveu*). Compreender essa linguagem da confissão equivale, portanto, a desenvolver uma exegese do símbolo, que requer certas regras para decifrar, ou seja, significa forjar uma hermenêutica (Cf. RICOEUR, 1982, p. 14).

Tenhamos presente, no entanto, que há “dois tipos principais de mitos sobre a origem do mal. São aqueles que radicam a origem do mal em uma catástrofe ou conflito anterior aos homens e aqueles outros que dizem ter o homem indicado o mal no mundo” (Rossato, 2005, p. 98). Em vista da avaliação desses mitos, Ricoeur deixou claro que ele não é história no sentido moderno da palavra; não é saber ao modo gnóstico, mas palavra simbólica, narrativa simbólica. Nesse sentido, o estudo dos mitos do mal tem as seguintes funções:

a) primeiro, “*englobar* a humanidade em massa em uma história exemplar. Servindo-se de um tempo representativo de todos os tempos, apresenta o ‘homem’ como um universal concreto” (RICOEUR, 1982, p. 316). Adão, por exemplo, é o arquétipo de homem no qual todos pecaram;

b) uma segunda função considera que o mito expressa a origem e o fim do mal. Ele “não se reduz à experiência concreta e a uma vivência presente” (RICOEUR, 1982, p. 316), mas faz a experiência humana cruzar a história anunciando a perdição e a salvação;

c) uma última função destaca o poder que o mito tem de dizer da realidade fundamental de inocência ontológica e do seu estado existencial histórico. O mito vem dar consistência a origem radical do mal em um ser que fora criado bom. Por isso, segundo Ricoeur, é fundamental a distinção entre o radical do mal e o originário da criação.

Finalmente, os mitos do mal, buscarão dizer de modo simbólico a propósito do drama da existência humana. Para isso, usar-se-á de mitos que dizem respeito à origem e ao fim do mal, a saber: o mito da criação, o mito da queda, o mito trágico e o mito da alma desterrada. Esses mitos do mal tentarão explicar, de modo simbólico, a experiência humana envolta em dor, sofrimento e morte. Através da interpretação, permitirão o conhecimento que o homem pode ter de si mesmo e, por sua vez, falarão sobre a culpa e o mal (Cf. RICOEUR, 1982, p. 14), nos quais nos encontramos envolvidos.

2.1. Mito da criação

Sabidamente, os onze primeiros capítulos do Livro do Gênesis, onde se encontram as narrativas da criação e do pecado, fazem parte do patrimônio teológico de Israel. Tudo faz parte da “história sagrada”. No entanto, estes constituem um outro conjunto, bem diferente dos relatos verdadeiramente históricos. Já não nos encontramos diante de relatos “históricos”, no sentido moderno do termo, mas de narrativas de caráter sapiencial. É por isso mesmo,

difícil de se imaginar outro gênero literário mais apropriado para o resgate do mal, já que não se trata de “testemunhar”, mas de buscar um sentido.

É preciso que levemos em conta que se considerarmos os dados científicos que hoje dispomos e que localizam sinais da humanidade a milhões de anos atrás, deveríamos dizer que os redatores dos primeiros capítulos do Gênesis encontram-se quase tão distantes dos primórdios quanto nós mesmos. Três mil anos pouco representam diante de milhões de anos. Por isso é de pressupor que os autores não tinham a pretensão de relatar fatos históricos. Querem, sim, aprofundar e sistematizar a reflexão sobre os grandes problemas existenciais que eles mesmos vivem com seu povo. São pensadores que, à luz da fé, confrontam-se com muitos “porquês”, como os do mal, do sofrimento e da morte.

Nesse viés, o mito ou drama da criação nos apresenta um traço considerável de contar-nos da gênese de Deus, antes da origem do mundo, no entanto não antes do caos, já que a existência de Deus coincide com a existência e possibilidade do mundo. Desse ponto, resulta a evidência de que o caos ou mal é algo original, e que o mundo é coexistente com a existência do divino (Cf. RICOEUR, 1982, p. 331). Essa conclusão é dada pela evidência de que a ordem sobrevém com a existência divina, e ao mesmo tempo, que o mal pré-existiu em forma de caos, mas que foi destruído.

O mal consiste no caos contra o qual o criador precisou lutar para dar ordem às coisas. Nesse sentido, no ato da criação está implícito o ato de salvação: “a identificação do mal com o caos e a identificação da salvação com a criação constituem os dois traços fundamentais” (RICOEUR, 1982, p. 325) desse primeiro momento, assim que outros matizes representam corolários destes dois traços predominantes.

Por fim, o tratado do *mito da criação* nos faz perceber que a história ganha impulso, andamento e orientação ao desenrolar-se entre um começo e um fim do mal, entre uma gênese e um apocalipse, entre um caos a uma ordem.

2.2. Mito trágico

Manifesto pela tragédia e religião grega, o que predomina nesse tipo de registro é um certo determinismo, denominado de *moira*, que empurra os seres humanos a cumprir inapelavelmente os desígnios dos deuses. As tragédias, como a própria palavra sugere, querem abordar em profundidade os problemas da vida. Todas elas tentam responder às

perguntas de fundo que visam saber o porquê do mal, e como viver num mundo marcado por ele.

Este mito tem como missão descobrir a teologia de um ser culpado sem ter feito nada para que o fosse. É a teologia trágica, na qual uns deuses conduzem fatalmente os homens à perdição; na qual os deuses tentam, obcecaram e extraviam, para que o homem se volte a eles. Dado isso

[...] apresenta o mesmo poder divino como princípio de sensatez e justiça e ao mesmo tempo, como poder de extraviar ou obcecar o homem, então a figura ambígua tende ao trágico; dessa maneira a indistinção ou a identificação entre o divino e o diabólico vem constituir o termo implícito dessa teologia e dessa antropologia trágicas (RICOEUR, 1982, p. 365).

Diante disso não se poderá falar em culpa, nem em salvação, porque não existe uma sem a outra; e, por outro lado, é a intervenção divina que atenta contra a debilidade humana. É por isso que tanto o princípio do bem como o do mal têm a mesma origem, a saber, originam-se com os deuses (Cf. RICOEUR, 1982, p. 365), e segue-se daí, que só se poderá falar em uma salvação trágica que consiste em tirar benefício da força dos deuses.

Disto dependem já ao menos duas conclusões: a primeira é a de que o mal é um mistério insondável; a segunda é a de que o triunfo definitivo do bem sobre o mal não parece possível ao homem, mas só aos deuses, e que isso não será possível neste mundo, mas somente num mundo diferente. Neste mundo só há vitórias parciais e, assim mesmo, só são possíveis pela intervenção dos deuses. Os seres humanos por si mesmos se mostram impotentes, tanto no sentido de compreender, quanto, sobretudo, de superação do mal. Mas, apesar disso, o mal não terá a última palavra; como também não deterá a primeira, pois esta só depende dos deuses.

2.3. Mito da queda

O mito da queda representa uma perspectiva inversa às anteriores, na medida em que é o único mito que trata do mal na perspectiva propriamente antropológica. É o mito da queda do homem que foi criado bom, mas que se deixou seduzir pelo mal (Cf. RICOEUR, 1982, p. 383). Em contrapartida, esse esquema oferece a possibilidade de salvação dentro de uma esfera histórica e temporal, e não originária e cosmológica como era no momento da criação.

O mito da queda ou adâmico explora a idéia de arqueologia e escatologia do mal antropológico. Ao colocar a figura de Adão e Eva no Paraíso e ao fazer que Adão cedesse a tentação de Eva, que por sua vez, fora tentada pela serpente, esse mito deixa evidenciado que a condição originária era boa, e que o mal é uma contingência possibilitada por uma vontade livre seduzida. Visto isso, o mito da queda não quer concentrar a origem do mal unicamente num homem primordial, senão que introduz outros personagens como adversários: Eva e a Serpente, sendo que esta última se converte, mais tarde na figura do Diabo (Cf. RICOEUR, 1982, p. 385). Acentua a presença de dois tipos de mal: um mal já presente, com o qual o homem se depara, e um mal que o homem voluntariamente repete, dando continuidade.

A possibilidade de convocar para a reflexão o mito adâmico conduz, diretamente, a uma configuração do mal que, por um lado, remete para a sua natureza incomensurável, protagonizada pela figura da serpente, representando o “desde sempre já dado” do mal; e, por outro, explicita que a emergência do mal no mundo é o resultado da liberdade humana. Por outras palavras, o mito adâmico, além de descrever a co-presença do mal como dado - a Serpente -, também descreve o mal como uma possibilidade a ser aceita. Põe em destaque o caráter de desafio, de tentação, mas também de autonomia, de escolha, de poder optar entre o bem e o mal.

Como mito antropológico por excelência que atribui ao homem a origem do mal, o mito da queda ou do exílio confessa um pecado a partir do qual se descobre que, para além dos atos maus que ele debulha no tempo, há uma constituição má, mais originária do que toda a decisão singular. O mito conta o aparecimento dessa constituição má num acontecimento irracional, isto é, imemorável, do qual não se tem lembrança: “surgido de repente no seio de uma criação boa. Ele encerra a origem do mal num instante simbólico em que acaba a inocência e começa a maldição” (RICOEUR, 1988, p. 289).

Esse mito faz do homem um começo do mal no seio de uma criação que já teve seu começo absoluto por um ato criador de Deus. Encontramos o mal como uma exterioridade já aí. É narrado o instante da queda, mas por outro lado, os sujeitos da tentação já estão aí: “a serpente significa que o homem não começa o mal, ele encontra-o. Para ele, começar, é continuar. Assim, para além da projeção da nossa própria cobiça, a serpente figura a tradição de um mal mais antigo que ele próprio. A serpente é o *Outro* do mal humano” (RICOEUR, 1988, p. 290). Adão é o mais velho dos homens, no entanto, a serpente lhe é anterior.

Nessa linha, dizer, pura e simplesmente, que o mal de origem é a causa do mal no mundo, seria tautologia. Seria o mesmo que dizer que o mal é causa do mal. Pois o mal de origem não passa de um mal, ainda que seja o mais primitivo e trágico. Não é só pelo mal de

origem que o ser humano introduz o mal no mundo: no presente, o ser humano já vem ao mundo marcado pelo mal. Esta parece ser a verdade profunda da doutrina do *peccatum originale*.

Ainda, dessa variedade de mitos, veremos que, com exceção do mito adâmico, os demais mostram que o mal aparece ao homem como algo impingido pelos deuses, sendo o homem apenas a vítima das vontades ou intrigas dos deuses. No entanto, Ricoeur deter-se-á mais na análise do mito adâmico ou da queda, segundo o qual o começo do mal são fundamentalmente antropológico. Este mito deixa ressaltar que o mal entrou no mundo depois de uma criação concluída e boa. Dessa forma, tal registro satisfaz a dupla confissão do crente que confessa a perfeição de Deus e, de outra parte, a maldade original do homem.

Enfim, a mediação dos símbolos e dos mitos do mal, pretende deixar patente que a colocação do mal pelo homem serve para descobrir o reverso do mal, isto é, um momento não colocado, figurado pela serpente, tal como se dissesse que o mal é anterior ao homem: ele já estava lá desde sempre (mito trágico). Isso leva a pensar que o mito adâmico do mal introduz um espécie de ser, de mal já aí, na figura da serpente.

Em vista disso, as considerações ricoeurianas sobre os símbolos e os mitos, pressupõem a volta ao primeiro homem como exemplar. Nessa perspectiva mitológica, o retorno ao início ofereceria uma compreensão total, pois daí resultou todo o resto. Ao chegar lá, ver-se-ia o que aconteceu, e ter-se-ia um conhecimento da realidade verdadeira. Mas o primeiro momento é imemorável e só temos registro de um segundo, pois, o ato de exteriorizar ou registrar, já seria no mínimo um momento posterior. Por isso temos que recorrer à força expressiva dos símbolos e mitos mediante uma hermenêutica dos símbolos primários, primitivos ou primordiais que constituíram a consciência do mal de origem, anterior a qualquer interpretação.

Se o mito dá a pensar é porque ele por si interpreta outros símbolos. Assim é que intentamos compreendê-lo neste capítulo, reservando para uma investigação ulterior estudar sua reaparição, já num segundo nível, nos símbolos mais intelectualizados de 'pecado original' (RICOEUR, 1982, p. 387).

Passa-se agora ao quarto tipo de mito apresentado pelo autor.

2.4. Mito da alma desterrada

À margem dessa tríade mitológica, está o mito da alma exilada que concentra sua atenção no destino da alma, que se supõe ter vindo de outros mundos e se encontra como que extraviada aqui embaixo (Cf. RICOEUR, 1982, p. 326). Comparando com a compreensão que tivemos na avaliação dos outros mitos, o mito da alma desterrada é o único que, simultaneamente, é um mito da ‘alma’ e um mito do ‘corpo’. Nele se conta como a alma se fez humana sendo de origem divina, e como essa se fixou num corpo, estranho a ela e mau por muitos conceitos. A mescla da alma com o corpo foi o acontecimento que inaugurou a humanidade do homem e fez deste o lugar de esquecimento, o ponto em que fica apagada a diferença original entre a alma e o corpo (Cf. RICOEUR, 1982, p. 428). Em vista disso, a grande questão que esse mito nos impõe é entender o dualismo antropológico entre corpo e alma; e ainda saber como esse exílio tomou a conotação de culpa (Cf. RICOEUR, 1982, p. 427).

Existindo como corpo e alma, e sabendo-se o homem como composto destas duas propriedades, o ato purificador por antonomásia é o conhecimento. Dado isso, a possibilidade de salvação propiciada pela interpretação desse mito, só será efetivada pela via do conhecimento, da gnose ou da ciência. Do mesmo modo, a culpa resultará dessa impossibilidade¹⁷. A culpa será, pois, tomada pelos cultos e ritos, que por uma representação fictícia, exercem uma ação que renova esses símbolos e mitos mediante a participação ativa nessa reprodução (Cf. RICOEUR, 1982, p. 345).

Finalmente, é preciso deixar claro que a linguagem simbólica, como se sabe, quer passar um *sentido*, não uma informação científica. É imagem que comporta aspectos positivos e negativos, pois embora por um lado fale de uma ameaça constante, de outro destaca a liberdade humana frente ao que ameaça.

3. As narrativas do mal

¹⁷ Fundamentado no platonismo para o qual a ignorância é a causa da decadência no homem.

Apesar de o símbolo (narrativas primárias) e o mito (narrativas secundárias) já se encontrarem no âmbito das narrativas, temos ainda num âmbito mais racional, porém nem sempre mais expressivo, as narrativas ou textos de ordem terciária. Além de envolverem personagens, espaço e tempo (como o mito), as narrativas parecem ter sido classificadas entre os “gêneros” literários que englobam, nas suas variedades, um subgênero tão considerável como a história, que pode pretender ser uma ciência ou, pelo menos, descrever acontecimentos reais do passado (Cf. RICOEUR, 1989, p. 30-31).

Também tida por Ricoeur como elucubrações especulativas, as narrativas terciárias mostrar-se-ão que, no fundo, toda filosofia encontra seu pé na simbologia. São os símbolos que dão que pensar e que nos mostram de modo exemplar que há sempre mais nos símbolos e nos mitos do que em toda a nossa filosofia que nunca se tornará conhecimento absoluto.

3.1. A gnose maniqueia

Nesse estágio se inserem aquelas narrativas que pretenderam ser gnose ou conhecimento, ciência ou verdade a respeito do mal. Segundo Ricoeur (Cf. 1988, p. 31), os gnósticos foram os primeiros a se porém o problema do mal. Levantaram a questão: *de onde vem o mal ou o que é o mal?* Resulta, pois, que, para eles o mal é criação divina e, portanto, é tudo aquilo que comporta matéria: é mundo, é substância, é cosmos. Assim que o contato com o elemento material era acompanhado da ameaça do contágio, do mesmo modo que já acontecia com o símbolo da mancha.

A representação máxima desse estágio, encontramos em Mani (216-276 d.C.), que fundou a doutrina segundo a qual o princípio do bem e do mal é divino, substancial e igualmente originário.

Quanto ao homem, semelhante ao mito da alma desterrada, essa tradição defende que é “constituído de duas almas, cada uma, efeito de um desses princípios. E assim, a pessoa não é livre nem responsável pelo mal que faz, já que este lhe é imposto pelo princípio do mal, através de uma alma por natureza prevaricadora” (Agostinho, 1990, p. 11).

Segundo os maniqueus, o mal não é um “acidente de percurso” na existência. O mal é parte da estrutura da existência mesma. O grande objetivo não pode ser, portanto, eliminar o mal, mas sim separá-lo do bem. Visto isso, o bem e o mal são como que como duas forças que estão num combate sem tréguas (Cf. RICOEUR, 1988, p. 31).

É de se assinalar, outrossim, que nesse sentido, prevalece o mal físico (anterior aos homens), em relação ao mal moral (fruto da ação humana). No entanto, se carecêssemos do livre arbítrio não haveríamos de pecar, mas também, não foi para pecar que Deus no-lo deu, senão para que procedêssemos virtuosamente, com retidão, ou seja, o livre arbítrio é a condição *sine qua non* do pecado, mas também da virtude, já que o homem não poderia fazer o que quer senão o que seria determinado. Como escreve Agostinho (1990, p. 80): “Com efeito, o que não se faria por (própria) vontade, não seria nem pecado nem boa ação. Desta maneira, se o homem não dispusesse de vontade livre, tanto seria injusto o castigo como o prêmio”. Diante dessa visão trágica, a pergunta que persiste é se devemos punir aqueles que fizeram coisas más quando o eram por natureza levados a proceder assim?

3.2. A gnose anti-gnóstica

Também denominado estágio da sabedoria, essa concepção, fundamentada no mito da queda ou adâmico, se levantou oferecendo uma compreensão e fundamentação antropológica para a origem do mal. O mito responde o *porquê* do mal ou de onde o mal poderia ter se originado: a sabedoria busca saber o *porquê eu?* Torna-se necessário não só explicar a origem, mas explicar o que fez com que a condição humana se tornasse o que é; explicar por que ela é assim, diferente para cada ser humano (Cf. RICOEUR, 1998, p. 29).

Assim, a uma visão trágica do maniqueísmo, Agostinho contrapõe uma visão ética do pecado, de modo que, para mostrar que o mal não poderá ser cosmológico ou criação de Deus como defendiam os Maniqueus, defenderá que o mal é antropológico porque provém de uma vontade livre para optar entre o bem e mal (Cf. RICOEUR, 1988, p. 31). Em vista disso, Agostinho estabelece que a pergunta *o que é o mal?* deve ser substituída pela *porque fazemos o mal?* ficando claro, portanto, que o mal não é uma entidade ou natureza, mas uma ação (Cf. RICOEUR, 1998, p. 32). Assim, propõe uma alteração da visão cosmológica para uma compreensão antropológica do mal, o que livrará Deus de toda culpa e colocará o homem no centro de toda investigação acerca da origem do mal.

[...] quem me criou? Não foi o meu Deus, que é bom e é também a própria bondade? Donde me veio, então, o querer eu o mal e não o bem? Seria para que houvesse motivo de justamente ser julgado? Quem colocou em mim e quem semeou em mim este viveiro de amarguras, sendo eu inteira criação de Deus tão amoroso? Se foi o demônio quem o criou, donde é que veio ele? E se, por uma decisão de sua vontade perversa, transformou-se de anjo bom em demônio, qual é a origem daquela vontade

má com que se mudou em diabo, tendo sido criado anjo bom, perfeito, por um criador tão bom (Agostinho, 2004, p. 143).

A afirmação agostiniana de que o mal “não é natureza”, nem “substância”, mas “perda do bem” (*privatio boni*), “privação da substância”, “não ser”, cuja causalidade radica na “vontade má”, vai romper definitivamente com o maniqueísmo. Sendo o ser e o bem idênticos e o mal negação do ser, Agostinho afirmará que “todo o bem ou é Deus ou procede de Deus” (Agostinho, 1990b, p. 214) e Ele só pode criar o bem. O mal, por sua vez, será negação do bem, por isso não é substância, não é presença, é ausência de bem.

Finalmente, há que entender que essa negação da substancialidade do mal e a afirmação do mal como privação, que procede da finitude do ser criado e como resultado da liberdade, dá ao mal uma dimensão moral, por isso se pode confessá-lo (tornar-se responsável) e combatê-lo.

Ligado, pois, não à substancialidade, mas ao ato, à vontade, ao livre arbítrio, o mal toma uma conotação moral, “e conduz, por seu lado, a uma visão penal da história”, pois, “não existe alma injustamente precipitada na infelicidade” (RICOEUR, 1998, p. 33).

3.2.1. Agostinho e o pecado original (*peccatum originale*)

A pergunta sobre as raízes mais profundas do pecado nos faz deparar, em primeiro lugar, com o *mistério do mal*. Pois o mal não é um problema entre outros: ele rege outros. Todos os pecados são uma manifestação de um mal, que ultrapassa a nossa compreensão. Mas logo em seguida nos deparamos com um segundo nível de pecado: é o chamado *pecado original ou pecado de raiz*, sem o qual é impossível entender o pecado atual. Finalmente, é o próprio pecado atual que remete às suas profundezas, as profundezas da confissão do ser humano.

Ao tratarmos do pecado original temos que nos voltar novamente a um dos livros-fonte sobre o mal: o Gênesis. A insistência sobre a “origem” do pecado é decisiva. Pois assim ficam assegurados dois pontos inquestionáveis: que o pecado existe desde a primeira geração humana; e que ele entrou no mundo por culpa daqueles que estiveram no início da espécie humana.

Afirma-se com razão que santo Agostinho é o autor da expressão “pecado original”; que ele é o primeiro e um dos mais importantes teólogos da história a elaborar de modo

sistemático uma doutrina do pecado original. Mas não existem razões para dizer que ele criou o que depois se denominaria de doutrina do pecado original. Basta um breve rastreamento histórico para evidenciar uma continuidade entre os dados bíblicos, já apontados, e a Tradição da Igreja dos quatro primeiros séculos.

Figuras importantes neste episódio São Cipriano (+ 258) e Tertuliano (+ 220). Tertuliano reforçava uma prática corrente de retardar o batismo até a idade mais adulta, Cipriano vai corrigir a posição de Tertuliano, afirmando que justamente a criança, por ser recém nascida e não haver cometido ainda nenhuma falta, deve ser batizada: pelo seu nascimento ela já traz consigo o vírus moral do antigo contágio (símbolo da mancha). Deste modo, como se vê, a noção de pecado original enquanto disposição hereditária, inerte à condição humana atual, é uma idéia autenticamente cristã, bem anterior a Santo Agostinho.

No entanto, foi em Agostinho que esta compreensão ganhou um desenvolvimento mais substancial. Levantada na pretensão de responder à querela pelagiana¹⁸, a noção de pecado original introduz uma nova fonte de conhecimento, a saber, a Sagrada Escritura que segundo interpretação agostiniana, afirma a liberdade como um dom maravilhoso, um presente de Deus que encontra sua morada na vontade. Consequentemente, somos capazes de escolher o bem e evitar o mal e vice-versa.

O problema estará em Adão (homem primordial, arquétipo ou modelo de homem) que diante da possibilidade de escolha se deixou seduzir pela mulher que, por sua vez, fora seduzida pela serpente. Essa interpretação agostiniana do “*pecado original*”, que é a mesma narração da queda ou mito adâmico (Gn. 3, 1-24), defende que o fato de Adão ter pecado fez com que nós, como descendentes dele, herdássemos como que uma espécie de mancha ou

¹⁸ O pelagianismo, teoria formulada por Pelágio (360-420 d.C.), defendia, diferentemente dos maniqueus - para os quais o mal vinha de Deus e limitava a infinitude de Deus -, que Deus só criara o bem, mas entre estes criara a liberdade, a qual foi dada ao homem. Foi da liberdade que se originou o pecado. O que percebemos de diferente dos pelagianos em relação a Agostinho é que para aqueles o livre-arbítrio da vontade é a única e a exclusiva causa do pecado no primeiro e em todos os demais homens. Além disso, na livre vontade não está só a causa, mas o remédio para o mal. Os pelagianos negam o pecado original e a corrupção da natureza humana. O pecado original foi apenas um mau exemplo e os homens têm capacidade de não pecar, ou seja, podem praticar o bem sem a ajuda da graça divina. Pelágio admite o pecado de Adão, mas nega que este nos lese e que seja transmitido de geração em geração. Para ele, o que é transmitido é apenas o mau exemplo, e que nós, desgraçadamente, imitamos. Com isto Pelágio se coloca frontalmente contra o cerne da doutrina do pecado original e provoca uma reação contundente da Igreja, sobretudo através de Santo Agostinho. Para Agostinho, o pelagianismo se apresentava como um verdadeiro esvaziamento da cruz de Cristo, pela perda do sentido redentor: ninguém pode salvar-se por suas próprias forças. Visto isso, o Concílio de Cartago (418), animado por Agostinho, e o de Orange (em 429, contra o semi-pelagianismo), ao condenarem as teses de Pelágio, vão ao mesmo tempo fixar e dar uma formulação mais precisa à tradição apostólica referente ao pecado original. Por fim, considerando esses elementos, ver-se-á que embora Agostinho ignore toda validade das teorias maniqueísta e pelagiana, elas servem como ponta-pé inicial e fundamentação sem as quais não teria surgido uma nova visão da origem do mal ou a visão agostiniana.

pecado original. Quando a esse pecado só poderemos nos ver livres dele pela manifestação da graça misericordiosa de Deus.

Convém ter presente que em Romanos 5, 12 encontramos que “o pecado entrou no mundo como por um só homem e, pelo pecado, a morte, e assim, a morte transmitiu-se a todos os homens naquele em que todos pecaram”. Esse pecado com o qual a morte entrou no mundo, gera uma hesitação quase insolúvel de um ponto de vista estritamente exegético, pois sob o ângulo dogmático a Igreja afirma a morte como consequência do pecado.

Em vista destes elementos, pode-se dizer que a história da teologia do pecado original é um encadeamento de confusão, equívocos e questões mal resolvidas, na medida em que ele próprio estabelece que embora o mal não seja natural (como no sentido Maniqueu), carregamos uma mancha hereditária pelo simples fato de descendermos de Adão. Quer dizer que o pecado de Adão tem o poder de inculpar toda a existência humana.

Dado isso, o que precisa ser explicado são os termos: original, naturale peccatum, per generationem, empregados por Agostinho e que não tratam de pecados que nós cometemos, mas de um estado de pecado no qual nos achamos desde o nascimento. O mal não está na vontade pessoal, ele é uma herança de Adão, depende da vontade de outrem, o que é contrário à declividade individual, começo individual do mal.

Em vista disso, Ricoeur analisará com profundidade o mito adâmico ou mito da queda do homem, cuja função é colocar “a humanidade inteira e o seu drama sob o signo de um homem exemplar, de um Anthropos, de um Adão, que representa, de modo simbólico, o universal concreto da experiência humana” (RICOEUR, 1988, p. 288). Apresentar um “começo” do mal, distinto do começo da criação, apresentar um evento pelo qual o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte.

O mito adâmico, segundo Ricoeur,

Revela ao mesmo tempo esse aspecto misterioso do mal, quer dizer, que cada um de nós o começa, o inaugura [...], também cada um de nós o encontra, ‘já aí’, nele, fora dele, antes dele. Para toda a consciência que desperta para a tomada de responsabilidade, o mal está ‘já aí’. Ao transferir a origem do mal para um passado longínquo, o mito descobre a situação do homem, isso já aconteceu; eu não começo o mal, eu continuo-o; eu estou implicado no mal (RICOEUR, 1988, p. 279).

Deixará claro igualmente que esse relato é criado para exprimir o inexprimível da condição humana, para dizer que apesar do fato de o mal “nos preceder, de estar sempre já-aí, ele começa conosco” (Mongin, 1997, p. 197). Nós, pela liberdade, começamos o mal a partir do mal ‘já aí’. A figura da serpente compreende que o homem não começa o mal, mas que o encontra ‘já aí’. O mal que atrai e seduz o homem é anterior a ele.

Ricoeur contribuirá para aquilo que chama “uma hermenêutica do pretense dogma do pecado original” (RICOEUR, 1988, p. 266) que compreende o mal como um nada que seja, porque ele é nosso, é obra de nossa liberdade. A crítica ricoeuriana questiona a interpretação agostiniana do mito da queda que diz que nós herdamos biologicamente uma culpabilidade que condena, até “mesmo as criancinhas no ventre da sua mãe” (RICOEUR, 1988, p. 264). Faz isso, por sua vez, afirmando que o pseudo-conceito do pecado original é o esforço para conservar o pecado, não como natureza, mas como vontade, ou melhor, para incorporar a esta vontade uma quase natureza do mal: “dito sem absurdo, voluntário, visto que foi contraído por conseqüência da vontade má do primeiro homem, e é de algum modo hereditário [...] o pecado pelo qual nós estamos ‘implicados na sua culpabilidade’ é ‘obra da vontade’” (RICOEUR, 1988, p. 280-281).

Essa quase-natureza do mal compreendida a partir da interpretação agostiniana é uma teoria qualificada por Ricoeur de ‘desastrosa’, “por confundir dois planos inteiramente diferentes: o biológico e o cultural” (RICOEUR, 1988, p. 140). Em vista disso, afirma que essa idéia, fez muito mal à comunidade cristã e por muitas gerações, e poder-se-ia acrescentar que ainda está fazendo, bastando ver as pregações das novas religiões cristãs.

Enfim, Ricoeur diz que essa compreensão se deixa contaminar por uma pseudo-filosofia na medida em que adota os mesmos critérios do gnosticismo para ser anti-gnóstico, e isso impede de começarmos “nossa investigação pelas fórmulas mais racionalizadas da confissão” (RICOEUR, 1982, p. 168). Além, disso, é preciso evidenciar que por trás das construções gnósticas e anti-gnósticas se encontram os símbolos e mitos, e esses é que nos revelam essa multiplicidade de interpretações e, ao mesmo tempo, nos permitem ver as contradições nelas implícitas.

4. Leibniz e a Teodicéia

Para Ricoeur:

Só se tem o direito de falar em teodicéia quando: a) o *enunciado* do problema do mal repousa sob proposições que visam univocidade; é o caso das três asserções geralmente consideradas: Deus é todo-poderoso; sua bondade é infinita; o mal existe; b) o *fim* da argumentação é claramente apologético: Deus não é responsável pelo mal; c) os *meios* empregados devem satisfazer à lógica da não-contradição e da totalização sistemática (RICOEUR, 1998, p. 34-35).

A fundamentação desse tipo de compreensão do mal será encontrada em Leibniz (1646-1716), em seu livro denominado *Teodicéia*, que permanece modelo do gênero, na medida em que defende que “todas as formas de mal e não somente o mal moral [...], mas também o sofrimento e a morte, são considerados e colocados sob a denominação de *mal metafísico*, que é o defeito fatal de todo o ser criado (RICOEUR, 1998, p. 35).

Leibniz faz evoluir de uma visão antropológico-moral do mal, para uma natureza metafísico-divina. Deste modo, põe abertamente em questão a ontologia subjacente à visão agostiniana do mal ao destacar três dimensões do mal: o mal como problema metafísico, físico e moral. Além disso, acentua que o mal metafísico se refere à finitude e à contingência humana ou à imperfeição e desordem em tudo o que existe, ou seja, “nenhuma criatura comporta a plenitude do ser própria de Deus” (Ullmann, 2005, p. 9).

Essa imperfeição original de todas as criaturas é o que as tornam sujeitas ao erro, às faltas, aos pecados, e que possibilitam o mal. Nessa direção, também o mal físico - entendido como aquele mal que se apresenta de forma diferente em cada contexto social, mas que é experiência concreta, é sofrimento que os seres humanos padecem. Por exemplo: não ter um olho, significa ausência de algo que pertence à integridade natural do corpo. O mal físico, entretanto, não se resume apenas aos males materiais, mas também aos males do espírito (decepções, dúvidas, desonras, remorsos...).

Portanto, o mal físico afeta a integridade natural do ser composto de corpo e alma - implica numa possibilidade do ser finito. No mesmo sentido, o mal moral está relacionado à liberdade e à responsabilidade humanas. É o desvio voluntário da norma de moralidade, ou seja, a ação livremente posta onde o homem tem a possibilidade de afastar-se do “caminho reto”, não é outra coisa que a debilidade ou limitação de um ser constituído ou criado com tal possibilidade. Para Leibniz, “o mal metafísico consiste na mera imperfeição; o mal físico, no padecimento; e o mal moral, no pecado.”(Leibniz apud Estrada, 2004, p. 212).

Entretanto, como veremos em Ricoeur, essa tri-partição é deficiente na medida em que nela não se encaixa o sofrimento de inocentes causado por fenômenos da natureza ou por falta de compromisso moral e político. Leibniz defende a tese da criação, mas esbarra ao afirmar que a imperfeição dos atos consiste numa privação derivada da limitação original das criaturas. Sob o ponto de vista ontológico, Leibniz não faz mais que derivar do mal metafísico o mal do mundo, de tal sorte que o mal do mundo não passará de mal metafísico, isto é, será fruto da imperfeição humana.

Também sustenta que o mal precede o homem e a sua liberdade na “região das verdades eternas”, e que só passa de potência a ato através da liberdade humana afetada pela

“imperfeição original” (Cf. Rocha, 2000, p. 189). Há, no entanto, um problema. Leibniz ao tentar conciliar a causalidade metafísico-divina e humana do mal, assim como conciliar o pensamento tradicional e moderno no tocante a natureza do mal, reassume a concepção agostiniana enquanto realidade de primazia antropológico-moral. E mais, declara com os escolásticos que a causa do mal é “*deficiente*”, porque o “formal do mal não tem nada de *eficiente*, porque ele consiste na privação [...], isto é, naquilo que a causa eficiente não faz”; e ao mesmo tempo, e paralelamente à oposição defendida, ele afirma que Deus concorre para o mal” (ROCHA, 2000, p. 189), ao criar seres limitados.

Segundo Ricoeur (1998, p. 37), contra a base do discurso da teodicéia referente ao mal, o golpe mais rude foi dado por Kant, na medida em que ele afirmou que: “privada de seu suporte ontológico, a teodicéia integra-se no item de “ilusão transcendental”. O mal não é, mas a ação deve combatê-lo.

4.1. Kant e o mal radical

Em relação à compreensão agostiniana, para a qual nascemos bons (paraíso) e a partir de determinada ação nos tornamos maus (expulsos do paraíso), Kant divergiria afirmando que, quanto à origem racional, o mal é insondável. Segundo Ricoeur, essa insondabilidade kantiana do mal é perspectivada pela razão de “que não há, nos limites da pura razão, resposta possível para a origem do mal, nem para a tendência, no homem, de agir mal” (RICOEUR, 1998, p. 10).

Vemos que, em *A Religião nos limites da simples razão: da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana*, a posição kantiana acerca do mal está voltada em perscrutar de onde ele provém e porque o homem age mal. No entanto, diferentemente das narrativas bíblicas interpretadas por Agostinho e nas quais a situação humana inicial era de inocência, e que de algum modo se desvirtuou, Kant supõe existir no homem uma propensão¹⁹ inata para a transgressão, traduzida pela vontade possuidora de uma

¹⁹ Quanto a essa propensão, ela não pode derivar de uma inclinação física (a qual se funda em impulsos sensíveis), mas tão-somente do arbítrio do homem como ser moral e auto-legislador. O sujeito pode se sentir (ou se sente) propenso à maldade, mas, isso, por si só, não efetiva a sua propensão para o mal, em detrimento da deliberação. É preciso deliberar, usar o arbítrio. Segundo Kant (2001, p. 281), “uma propensão ao mal só pode ser vinculada ao poder moral do arbítrio”. E deve ser concebida de tal modo, visto que, não sendo associada ao arbítrio, a propensão para o mal seria fruto de uma causalidade determinística e, portanto, não poderia ser imputada ao homem. No entanto, (seguindo essa afirmação) Kant acrescenta (1974, p. 37) que “nada é

resistência ao bem. O mal não começa pelo pecado, mas por uma propensão que possibilita o brotar da liberdade.

Veiculada a idéia de que o homem vivia em estado de inocência (a sua natureza era inocente), e que, porém, optou livremente pelo pecado dando origem ao que chamamos de mal, Agostinho defenderá de igual modo, que o homem nunca conseguirá se livrar do mal pelas próprias forças, mas só mediante a graça divina. Kant, por sua vez, diz que na natureza humana há uma propensão para o mal, e que, apesar de ser inata, depende de uma livre aceitação do homem para fazer o vigente. A propensão para o mal subsiste ao lado de uma disposição para o bem, e embora não possa ser anulada por meio de um resgate da disposição originária, esse resgate é fruto de uma livre escolha do homem frente à moralidade, de modo que a saída do mal depende do emprego de suas forças²⁰, pois, mesmo no caso de uma bênção divina, o homem deve fazer por merecer²¹.

Assim como o homem incidiu no mal livremente (servindo-se do uso de seu arbítrio) deve retornar ao bem utilizando-se dos mesmos meios. Portanto, para Kant, a liberdade é a heroína e a vilã da moralidade. Já na interpretação da escritura oferecida por Agostinho, a liberdade veio a se constituir na desgraça do humano, visto que o deixou a mercê do mal, sem condições de, por si só, livrar-se dele.

Assim, na sua investigação em torno do mal, Kant determina a doutrina do mal como radical, isto é, anterior, embora de um modo não temporal, a cada intenção má, a cada ação má. Segundo Ricoeur, “a problemática do *mal radical*, sobre a qual se abre a *Religião nos limites da simples razão*, rompe francamente com a do pecado original” (RICOEUR, 1998, p. 38). O mal não tem de modo nenhum uma origem temporal, mas numa máxima²² suprema

moralmente mau, exceto o que é nosso próprio ato”. A par dessa última declaração ele ainda escreve que a propensão para o mal diz respeito a “um fundamento subjetivo de determinação do arbítrio, fundamento que precede todo ato, portanto, ele não é ainda um ato” (1974, p. 37). Logo, é de concluir que o ato é o único passível de imputabilidade. É de se considerar, por outro lado, que no terceiro item de “Sobre o mal radical na natureza humana” (primeira parte da *Religião nos limites da simples razão*), intitulado “O Homem é mau por natureza,” Kant contraria todo o otimismo que em geral lhe é creditado. Ele afirma que o ser humano é mau por natureza; e que, devido a uma propensão natural para a maldade, está no homem agregado um mal radical. Kant diz que não há necessidade de qualquer justificação formal desse mal inerente à natureza humana, visto que a sua realidade ou efetivação real parece ser bastante evidente. “A prova formal de que semelhante propensão corrupta tem de estar radicada no homem podemos a nós poupá-la em vista da multidão de exemplos gritantes que, nos atos dos homens, a experiência põe diante dos olhos” (1974, pp. 38-39).

²⁰ Semelhantemente a Pelágio ao defender que, na livre vontade não está só a causa, mas o remédio para o mal.

²¹ “Não é essencial e, portanto, não é necessário a cada qual saber o que é que Deus faz ou fez em ordem à sua beatitude; mas sim o que ele próprio deve fazer, para se tornar digno dessa assistência” (Kant, 1974, p. 58).

²² Vale dizer que máximas são regras para ações livremente escolhidas pelo agente, isto é, são princípios subjetivos do querer. É por essas regras de ação que nós somos diretamente responsáveis. As ações as quais nos podem ser imputadas são simplesmente conseqüências de termos escolhido a máxima moralmente certa. Como o valor moral da ação é invisível aos olhos, não são as ações em si mesmas que nos dão o critério para as avaliarmos como moralmente boas ou más. As ações são moralmente boas se a máxima das mesmas é incondicionalmente boa. Decorre daí que as ações aparentemente boas podem ocorrer aleatoriamente de

que serve de fundamento subjetivo último a todas as máximas de nosso livre-arbítrio²³, e também, que, quanto a origem o mal é radical. Escreve Ricoeur a propósito de Kant:

O mal não é de modo nenhum uma origem, no sentido temporal do termo: é somente a máxima suprema que serve de fundamento subjetivo último a todas as máximas más de nosso livre-arbítrio; esta máxima suprema fundamenta a *propensão* (*Hang*) ao mal em todo o gênero humano (nesse sentido Kant é conduzido para o lado de Agostinho) ao encontro da *pre disposição* (*Anlage*) ao bem, constitutiva da vontade boa. Mas a razão de ser desse mal radical é ‘insondável’ (*unerforschbar*): ‘não existe para nós razão compreensível para saber de onde o mal moral pode primeiramente nos vir’ (RICOEUR, 1998, p. 38).

Desse modo, a origem do mal não deve ser buscada no âmbito do temporal em face da contingência humana, pois o agir livre tem por fundamento a liberdade. Não deve ser perquirida em circunstâncias temporais, através das quais foi produzida uma determinada ação, mas o que deve ser considerado é a ação nela mesma, como se ela fosse única e sem qualquer circunstância precedente que pudesse lhe dar origem. Portanto, não podemos perguntar pela origem temporal desse ato, mas devemos indagar somente sua origem racional.

Para finalizar, acentua-se que a novidade introduzida por Kant na *Religião*, é que ele da autonomia ao homem para gerar o mal em si mesmo em relação à regra única presente na lei moral, aliado ao fato de estar presente na natureza humana um mecanismo de escolha, denominado livre-arbítrio, que inclusive permite a imputação de atos contrários ao mandamento moral.

Diferentemente das teorias que pretendem saber a origem do mal. Ricoeur sublinha o aspecto em que Kant diz que origem racional é insondável, “porque ele deve ser-nos imputado

máximas não morais bem como de ações com efeitos indesejados podem surgir de máximas moralmente boas. De modo que “quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem” (Kant, 1989, 26).

²³ A afirmação ou constatação levantada anteriormente e que defende que a causa do mal não possui origem no tempo, manifesta igualmente que sua origem não pode ser conhecida, e muito menos se dá na experiência. O mal pode apenas ser pensado, *a priori*, como sendo um princípio de aceitação de máximas boas ou más. Relativo às máximas, elas são ações universalizadas, são ações que se tomam a conotação de lei moral de caráter universal, ou como dirá Kant, “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. O mal consistirá, por sua vez, na quebra intencional desta lei, ou seja, o mal depende de uma vontade deliberada de inverter a ordem moral, melhor dizendo, o mal é fruto da vontade que escolhe não seguir a lei moral em determinadas circunstâncias. Nesse sentido, pode-se afirmar que tanto o ato moralmente bom quanto o ato moralmente mau dependem da escolha livre. Nada acontece sem lei; a causa produz seu efeito segundo leis. A vontade como uma força causadora, produtora precisa de leis para agir. Ela precisa de leis para produzir sua ação prática. Para a vontade, as leis não são da natureza – o que caracterizaria o instinto – então a razão precisa impor suas próprias leis para orientar sua ação. Uma vez formalizadas, essas leis se tornam dever (máximas), ou imperativo categórico. No momento que é dever, imperativo categórico, não há mais livre-arbítrio; cair-se-ia num determinismo semelhante ao instinto. A rebelião da vontade a esse determinismo do dever da própria lei (servo-arbítrio) seria o mal, que, por sinal, é a própria liberdade. A liberdade para se afirmar produz o mal, como epifenômeno. Segue-se que o bem e o mal moral em Kant, deriva do uso que o homem faz da liberdade ou do modo como dispõe o arbítrio (delibera) no campo de sua própria liberdade. Deste modo na visão kantiana, o mal no sentido moral, se refere ao agir humano em relação à transgressão de regras, ou seja, diz respeito a uma problemática da liberdade. É a inversão voluntária na ordem de preferências do princípio do amor de si em detrimento do princípio da lei moral.

e porque, por conseqüência, esse fundamento supremo de todas as máximas exigiria por sua vez a admissão de uma máxima má” (RICOEUR, 1988, p. 303). Ao que acrescenta: “é por isso que Kant faz expressamente deste enigma do mal para a filosofia a transposição da figura mítica da serpente; a serpente, penso, representa o “sempre já aí” do mal, desse mal que, todavia, é começo, ato, determinação da liberdade por ela própria” (RICOEUR, 1988, p. 303).

4.2. Entrecruzando Agostinho, Kant e Ricoeur

O que se quer aqui é avaliar alguns elementos do pensamento de Paul Ricoeur em relação ao legado agostiniano do *mal de origem* e kantiano do *mal radical* ressaltando que, apesar das heranças recebidas, é possível constatar diferenças substanciais.

Interpretando Kant, Ricoeur afirma, no prefácio da obra *Kant et le probleme du mal*: “a história da natureza começa pelo bem, pois ela é obra de Deus; a história da liberdade começa pelo mal, pois ela é obra do homem” (RICOEUR in Reboul, p. XV). E continua em outro momento: em Kant, portanto, “afirmar a liberdade é tomar sobre si a origem do mal” (RICOEUR, 1988, p. 421), ou seja, há uma implicação recíproca de um conceito no outro, a saber, o mal na liberdade e a liberdade no mal.

Em vista disso, fica posto que, além dos aspectos religiosos, o problema do mal é ético, na medida em que, por um lado, implica a questão da liberdade; e por outro, a da obrigação. A visão ética do mal é retomada na liberdade, por ser ele fruto ou invenção da liberdade, ou seja, “o mal tem a significação de mal porque ele é obra de uma liberdade; eu sou o autor do mal” (RICOEUR, 1988, p. 421).

Ao iniciar a história da liberdade partindo do problema do mal, nas palavras de Ricoeur, Kant tornara o mal como a “ocasião privilegiada de tomar consciência da liberdade” (RICOEUR, 1988, p. 422). Em outros termos, dessa relação recíproca na qual a liberdade qualifica o mal como um “fazer”, o mal é o revelador da liberdade, é a ocasião privilegiada da consciência da liberdade. Deste modo, a liberdade é assim entendida como sendo a faculdade de espontaneamente imputar-me as conseqüências dos meus atos, e dadas essas conseqüências, levar-me para trás do meu ato, como aquele que fez isto e que poderia ter feito de outro modo.

A consciência de ter podido fazer de outro modo está ligada à de ter devido fazer de outro modo, ou seja, reconhecer que devo é saber que posso. Não é o poder do dever que está

em jogo, mas o dever do poder. O poder é o de agir segundo a representação de uma lei e de passar, além disso, à obrigação. Eis aquilo que eu teria devido e, portanto, que eu teria podido, e eis aquilo que eu fiz. Assim, não só o mal existe, mas existe também a liberdade que nos possibilita eleger o que não deveria ser.

No entanto, essa visão ética do mal me reconduz ao nível dos símbolos primários nos quais vejo declarado o mal como um “já aí”. É o mal no qual eu nasço, que encontro em mim para aquém do despertar da minha consciência. É assim, que se nos manifestam Agostinho, quando passa do mal atual ao original e Kant quando remonta da máxima má ao livre-arbítrio, fundamento de todas as máximas más.

Para Ricoeur, o que há de mais rico na noção de pecado original, não é a sua falta de clareza, mas sua riqueza analógica de que, embora eu seja o responsável pelo mal que faço, não sou eu que lhe dou início, senão que já o encontro aí: “ele é para minha liberdade aquilo que o meu nascimento é para a minha consciência atual, isto é, sempre já aí” (RICOEUR, 1988, p. 301).

A intenção de Ricoeur “é refletir sobre a significação do trabalho teológico cristalizado no conceito de ‘pecado original’” (RICOEUR, 1988, p. 264-265). Refletir sobre a significação implica, para Ricoeur, em ‘destruir’ o conceito dado, para então compreender a intenção do sentido: “O conceito de pecado original é um falso saber e como tal deve ser suprimido” (RICOEUR, 1988, p. 265). O objetivo da supressão desse falso saber é demonstrá-lo como símbolo verdadeiro de algo, que não diz nada mais que a procedência do mal, respondendo a questão: De onde vem o mal?

Por outro lado, diferentemente das teorias que pretendem saber a origem do mal, vem a perspectiva teórica kantiana, para a qual, racionalmente essa origem é insondável “porque ela deve ser-nos imputada e porque, por conseqüência, esse fundamento supremo de todas as máximas exigiria por sua vez a admissão de uma má máxima” (RICOEUR, 1988, p. 303). Essa imputação será em Ricoeur, o mal já aí para todo ser que desperta para a tomada de responsabilidade.

Assim, vemos que do mesmo modo a riqueza analógica consiste em que a inescrutabilidade consiste no fato de que o mal que sempre começa pela liberdade está já aí para ela. “É por isso que Kant faz expressamente deste enigma do mal para a filosofia a transposição da figura mítica da serpente; a serpente, penso, representa o “sempre já aí” do mal, desse mal que, todavia, é começo, ato, determinação da liberdade por ela própria” (RICOEUR, 1988, p. 303).

Finalmente, encontramos que a hermenêutica dos símbolos do mal, em Ricoeur, vai permitir evidenciar que “o mal apenas é mal enquanto eu ponho, mas no próprio coração da posição do mal pela liberdade revela-se um poder de sedução pelo “mal já aí”, que a antiga mancha sempre já tinha dito de modo simbólico” (RICOEUR,1988, p. 286).

Na verdade, na medida em que “a visão moral do mundo pensa contra o mal-substância e de acordo com a queda do ser humano primordial” (RICOEUR,1988, p. 267), pode constituir-se em uma mediação essencial para abandonar a perspectiva da ontologização do mal, que faz dele um dado totalmente exterior à existência humana. Relaciona-se o mal com a queda do ser humano primordial, e ele passa a ser colocado na esfera da liberdade humana, permitindo pensar-se, em termos da relação de reciprocidade entre mal e liberdade. É o pensamento reflexivo, que a partir da análise da linguagem instituída em narrativas, afirma que “não há mal-ser. Apenas há mal-fazer-por-mim” (RICOEUR,1988, p. 421).

Assim, a passagem por Kant, no âmbito da problemática do mal, vai ter ainda uma outra dimensão importante, uma vez que serve também como recurso teórico para evidenciar que essa argumentação ricoeuriana sobre o mal, é determinante, por permitir deixar justificado o abandono da perspectiva do mal como substância, e por alicerçar a posição acerca da dimensão racionalmente inexpugnável do mal; no entanto, a visão moral do mundo de Kant constitui também um momento a ser superado, por não satisfazer as exigências ricoeurianas na abordagem da problemática do mal.

O problema consiste em fazer coincidir, pura e simplesmente, o mal com a transgressão de normas. O mal pode manifestar-se, e muitas vezes se manifesta, em atitudes e comportamentos que se opõem ao ideal representado pelas normas. Mas o mal não pode ser identificado com a transgressão como tal.

Assim, no decorrer de uma lógica de reciprocidade, a visão moral do mundo corresponde à perspectiva que Ricoeur caracterizará como o peso do mito no pensamento do mal, ou seja, como uma vontade de retrospecção e de explicação, escamoteando a radical dimensão misteriosa do mal. “Aquilo que é próprio do mito [...] é puxar-nos para trás, enquanto que o nosso problema perante o mal é, se o ousar dizer, pensar para frente, em direção ao futuro” (RICOEUR, 1988b, p. 59).

Este “pensar para a frente” tem duas implicações: 1. em primeiro lugar, reconhecer que o mal é irreduzível a qualquer explicação conceitual, excedendo a esfera teórica e qualquer sistema explicativo totalizador; 2. em segundo lugar, remeter a relação humana com o mal para o plano da ação, pondo também em relevo o papel do sentimento nessa relação.

Em forma de conclusão, podemos dizer que os mitos e símbolos ligados à contribuição dos filósofos, avançaram nas explicações da origem, conseqüências, e amplidão do mal, no entanto, muito pouco ainda sabemos quanto ao seu lado “injustificável” e trágico. Tanto o mal físico, quanto o mal moral continuam um grande ponto de interrogação, um problema não resolvido, um enigma a ser desvendado, em vista do que salientará Ricoeur que não basta uma elaboração intelectual no plano especulativo, é necessário um compromisso com a questão: “*que fazer contra o mal*”? Como veremos adiante, esse que fazer virá perspectivado por uma alteração dinâmica entre as esferas do pensamento, da ação e do sentimento em relação ao mal.

CAPÍTULO III

O MAL ENQUANTO CONSTRUCTO CULTURAL

O mal é mal na medida em que eu o coloco (RICOEUR, 1988, p. 245).

Depois de tantos séculos de reflexão sobre o mal, seria temerário julgar que estamos diante de uma compreensão totalmente nova, sem paralelo com outras precedentes ou sem pressupostos, como dirá Ricoeur. Há, no entanto, que admitir possíveis avanços na compreensão de mal, evidenciadas a partir da hermenêutica dos símbolos e dos mitos em consonância com a hermenêutica das narrativas que revelam vários conflitos interpretativos.

Deste modo, vê-se que ainda que no sentido pleno da palavra, o mal seja sempre pessoal, não fica, contudo, restrito ao campo da pessoa. Entra nos relacionamentos humanos, pervade as estruturas e instituições. Cria uma situação de mal entendido como conjunto das circunstâncias nas quais uma pessoa vem ao mundo e nele se encontra. Assim, cada pessoa está objetivamente dentro de uma situação de mal, uma atmosfera contaminada, preexistente a cada um em particular, influenciando-o, contudo, e levando-o ao mal.

Em vista disso, Ricoeur priorizará uma abordagem do mal ao nível antropológico e cultural, buscando evidenciar uma complementaridade teórica e prática, entre o mal cosmológico, o antropológico. Enfatiza o elemento antropológico e cultural, porque as outras abordagens só ganham sentido quando ligadas ao homem e ao seu poder de significar e de ressignificar a cultura.

Enfim, manifesta a recusa cerrada de todas as respostas explícita ou implicitamente gnósticas e, simultaneamente, de todas as formas de teodicéia, defendendo que a abordagem da questão do mal tem de operar uma dinâmica de alteração nas esferas do pensamento, do sentimento e da ação. Assume-se, assim, a incapacidade da razão especulativa de acercar-se do mal sem lhe tirar a sua raiz trágica.

1. Pecado, sofrimento e morte

Primeiramente, há que se deixar claro que a compreensão ricoeuriana do mal acentua que uma das maiores confusões ou dificuldades referentes ao mal, é enfeixar “neste conceito

fenômenos tão díspares como o pecado, o sofrimento e a morte” (RICOEUR, 1998, p. 23). O fato destes elementos distintos serem tomados numa compreensão única, faz que Ricoeur apresente a necessidade de diferenciá-los. Se fossem a mesma coisa, diz: não seriam designados e conhecidos diferentemente, senão que como uma coisa única (Cf. RICOEUR, 1998, p. 23).

Ao elencar as diferenças de níveis desse tratamento, Ricoeur mostrará que o *pecado*, em linguagem religiosa, aparece como uma ação que não deveria ser e que, por fim, foi qualificada como maléfica. Para Ricoeur, o pecado

Designa o que torna a ação humana objeto de imputação, de acusação e de repreensão. A imputação consiste em consignar a um sujeito responsável uma ação suscetível de apreciação moral. A acusação caracteriza a própria ação como violação do código ético dominante na comunidade considerada. A repreensão designa o juízo de condenação, em virtude do qual o autor da ação é declarado culpado e merece ser punido. É aqui que o mal moral interfere no sofrimento, na medida em que a punição é um sofrimento impingido (RICOEUR, 1998, p. 23)

O *sofrimento*, por sua vez, pode nos afligir de múltiplos modos que seria difícil elencar tantos. Ele se distingue do pecado por traços contrários, pois a imputação que atribui o mal moral sobre um agente responsável, sublinha-o como sofrido. Quanto a essa imputação, “não a fazemos chegar, ela nos afeta” (RICOEUR, 1998, p. 24).

O mal físico, o sofrimento, a morte, as deficiências e os acidentes geram dor. E por sua vez, são qualificados como mal que nos atingem. A dor, no entanto, pode ser vista, de um lado, como boa na medida em que é uma advertência que pode nos prevenir de um mal maior. É um alerta de que alguma coisa não anda bem, e que é preciso tomar providências. Por outro lado, a dor pode também ser compreendida como má, devido ao desprazer que causa.

O sofrimento fruto de uma dor introjetada também é um desprazer que não atinge só o ser humano, senão que também toda a espécie animal. Diferentemente, no entanto, de todos os animais, o ser humano é o único com capacidade de sentir e interiorizar o que sofre. Portanto, o sofrimento é uma dor sentida pelo humano. Vejamos um exemplo: tanto a morte como o nascimento são acontecimentos naturais, no entanto, eles são culturalmente qualificados de diferentes modos: um é bom, o outro é mau. Porém, dependendo da situação, a morte pode ser desejada, e o nascimento desgraçado. É pura questão de interpretação e situação.

O que a filosofia e a teologia são convidadas a pensar, por sua vez, é o extraordinário encadeamento destes dois fenômenos, visto que a punição é um sofrimento físico e moral. A isso Ricoeur acrescenta, que o mal moral, quer se trate do castigo corporal, de privação, de liberdade, de vergonha e de remorso, gera culpabilidade, que por seu lado requer uma *pena*.

Essa compreensão, no entanto, ultrapassa a fratura entre o mal cometido e mal sofrido. Será por isso que Ricoeur faz notar que a “causa principal de sofrimento é a violência exercida sobre o homem pelo homem: em verdade, fazer o mal é sempre, de modo direto ou indireto, prejudicar a outrem, logo, é fazê-lo sofrer” (RICOEUR, 1998, p. 24). O mal cometido por alguém encontra sua réplica no mal sofrido por outro, e é nesse ponto de intersecção que o grito de lamentação é mais forte. Sentir-se vítima da maldade de alguém que me é próximo faz-me querer justiça.

A *morte*, por sua vez, é uma condição natural e também misteriosa que desencadeia um sofrimento existencial. Diz-se existencial porque só será enquanto vivente que ela nos impingirá ameaça, medo e sofrimento. Ao me deparar com ela já não mais existo e não será possível dizer agora o que acontecerá depois. Assim que a morte, qualificada como maior mal da humanidade, o é devido ao não conhecermos seus efeitos posteriores. A qualificamos assim sem saber de fato o que ela é além da desintegração dos elementos que constituem o corpo e a vida do homem.

Convém repetir, no entanto, que a morte como mal físico e mesmo psíquico, tem hoje explicações de suas causas que não resultam do mal moral, como a falta e, na linguagem teológica, o pecado.

1.1. Falibilidade falaciosa

Numa perspectiva antropológica, Ricoeur pondera que “a fraqueza torna o mal possível em muitos sentidos, os quais podemos classificar numa ordem de complexidade que vai da ocasião à origem e da origem à capacidade” (RICOEUR, 1982, p. 157).

Tendo afirmado que o mal entra no mundo pelo homem, justifica que isso se deve ao fato de ser ele a própria realidade que apresenta uma constituição ontológica instável de ser maior e menor que ele mesmo, comportando em si a finitude e a infinitude.

Entretanto, nesta altura já cabe a pergunta: se o apelo a essa desproporção é suficiente para iluminar o mistério do mal? Ainda mais: se este apelo pode, facilmente, transformar-se numa espécie de racionalização de quem quer empenhar-se à fundo na luta contra o mal em todas as suas formas? O que realmente importa não é tentar compreender o mistério do mal e, sim, tentar vencê-lo em todas as suas formas.

Deste modo, vemos que a limitação humana torna o mal apenas possível, ou seja, a falibilidade é para Ricoeur tão só a ocasião, o ponto de menor resistência por onde o mal poderia penetrar no homem. Então ele conclui que da “possibilidade à realidade do mal, há um hiato, um salto: é o próprio enigma da falta” (RICOEUR, 1982, p. 158).

Pondera, de outro modo, que esse hiato entre a possibilidade e a realidade se reflete num hiato semelhante ao que existe entre a simples descrição antropológica da falibilidade e uma ética: “a primeira está aquém do mal, a segunda encontra a oposição real do bem e do mal” (RICOEUR, 1982, p. 159). Nesse sentido, a ética desborda, pois, da consciência de que o homem é capaz do bem e do mal.

Ricoeur toma posição de que a falta não pode ser compreendida, senão como um salto permitido pela liberdade que lhe é sempre mais fundamental. O mal é, pois, histórico e contingente, mas não ontológico.

Tendo mostrado, através do estudo empírico, a fragilidade humana - na análise simbólica, como vimos -, Ricoeur mostra que ao reconhecer essa falha, o homem se sente culpado. Deste modo se pergunta: culpado de quê? Quem o está culpando? Essa culpa é fruto de alguma transgressão ou é uma imposição cultural?

Estabelece que, se for uma transgressão, o será por desobediência a uma lei ou norma. Por outro lado, se essa lei ou norma é anterior ao homem, seria uma lei da natureza, o que abalaria profundamente a liberdade humana. No entanto, se é posterior ao homem, então é de ordem cultural e desse modo são os próprios homens que se estão culpando. No primeiro caso aqui expresso, a transgressão não seria de responsabilidade do homem, já que isso lhe seria natural ou instintivo; no segundo caso é de responsabilidade humana já que a cultura, a comunidade ou o grupo assim o querem.

A partir disso cabe perguntar: qual o interesse em qualificar a fraqueza humana como má? Certamente o interesse religioso e o político são os grandes culpados disso. No meio religioso, é uma forma de domínio em nome do próprio Deus. Contudo isso acarreta um prejuízo enorme já que direta ou indiretamente acaba-se acusando o próprio Deus dessas falhas. Afinal, a responsabilidade não é do motor que não funciona, senão que de seu fabricante. No aspecto político, é um modo de manter a domínio e a ordem social, o que igualmente afeta a credibilidade política.

Ricoeur estabelece, em vista disso, que a finitude humana nada tem a ver com a falta, pois como sabemos, a primeira é de ordem essencial, e a segunda de ordem ética, eventual. Se a falta for colocada em pé de igualdade com a finitude como o fizeram Leibniz, Kierkegaard, Jaspers e Heidegger, então a explicação do mal não tem saída. No entanto, é preciso opor a

teoria da falta como queda à teoria vontade. Para nosso autor, a escravidão da falta, assim como da inocência, não pertence à essência da vontade, que por sua vez é neutra.

A fragilidade é, pois, simples possibilidade do mal (Cf. RICOEUR, 1982, p. 157). Subjetividade e mal pertencem a dois níveis diferentes, um constitutivo e outro eventual. As estruturas do conhecer, agir e sentir não são a razão do mal, mas apenas o espaço para o mesmo aparecer (Cf. RICOEUR, 1982, p. 14). A força do conceito de falibilidade se revela, pois, a partir da reflexão sobre a desproporção entre conhecer e agir, e agir e sentir.

Se é verdade que, por um lado, o homem falível nos mostra a desproporção que está na base do ser humano, fundamentando a possibilidade do mal, permanecem, com efeito, a este nível sérias dúvidas sobre o ‘salto efetivo’, fático em direção ao mal. O enigma da culpa reside no abismo que se estabelece entre a possibilidade do mal e a sua realidade efetiva. Por isso, a análise do problema da culpabilidade exige outra forma de abordagem. De fato, *Finitude e culpabilidade* aborda a situação paradoxal do ser humano, situado entre o mal, concebido como algo que ele mesmo introduz, põe no mundo, e o mal como algo já existente antes do homem.

Neste sentido, o problema do mal situa-se entre uma visão ética que entende o mal como uma realidade que é possível em função do ser humano, e que por isso aponta para a sua responsabilidade; e uma visão trágica, que o entenda como algo ‘já-aí’, previamente dado, inevitável. Esta última consideração implica a ausência de responsabilidade humana, no que diz respeito à sua origem, mas não a sua prática. Nesta perspectiva, pode dizer-se que a visão ética do mal, tal como a questão da liberdade, tem limites que lhe são impostos pela visão trágica e que nos leva ao reconhecimento de um mal já aí para todo ser que desperta para a tomada de consciência.

Com esta avaliação, dirá Ricoeur que atingimos “o ponto onde a fenomenologia do mal é destronada pela hermenêutica dos símbolos e mitos, estes oferecendo a primeira mediação lingüística a uma experiência confusa e muda” (RICOEUR, 1998, p. 25). Aí, do ponto de vista moral, encontraremos a incriminação de um agente que se responsabiliza pelo sentimento de culpa. A culpabilidade, por sua vez, encobrirá em sua profundidade o sentimento de ter sido seduzido por forças superiores, que o mito só fará pertencer a uma história do mal sempre já aí, sempre já existente para cada um.

1.2. O servo-arbítrio

É injusto afirmar que a noção de servo-arbítrio encontra fundamentação única e exclusivamente nas narrativas agostiniana e kantiana, pois, além desses filósofos, foi sobretudo com Lutero (1483-1546) que, ao negar o livre-arbítrio, introduziu a noção de servo-arbítrio ao negar a liberdade do homem decaído. Em Lutero, o livre-arbítrio cabe somente a Deus, e ao homem resta o servo-arbítrio, condição de ser finito e submisso.

Ricoeur, por sua vez, abordará essa noção perspectivada por uma exegese dos símbolos fundamentais referentes ao mal, nos quais encontramos o homem confessando a escravidão de seu livre-arbítrio (Cf. RICOEUR, 1982, p. 30). São os símbolos da confissão do mal que demonstrarão, segundo nosso autor, que as ações humanas desde sempre são cativas do mal. Por isso, o conceito de servo-arbítrio é um conceito indireto, é uma espécie de conclusão tida a partir da análise dos símbolos primários e secundários, que finalmente foram retomados nos símbolos terciários, ou aquilo que o autor também qualifica como narrativas, textos ou história.

Procurando resolver o impasse entre livre-arbítrio e servo-arbítrio, Ricoeur toma o caminho da *Simbólica do mal*, e mais precisamente o mito da queda, que revela que se, por um lado, o mal entra no mundo através do homem que o *põe*; de outro, o homem só o põe enquanto *cede* ao assédio de um adversário (Cf. RICOEUR, 1982, p. 21). Se é verdade que o mal começa com Adão, também é que o mal só começa quando ele decide ceder às tentações do adversário: o mal já aí presente na figura da serpente. Ricoeur transporá essa análise mítica ao nível cultural, frente ao qual, ao despertar de nossa consciência já nos deparamos com o mal já aí, instituído, narrado, feito, mas é de nós que depende a atitude de dar continuidade ou não a esse processo.

Se o mal é, pois, injustificável, insondável, uma aporia, um mistério impenetrável, como reconhecer a própria liberdade que, ao despertar para a tomada de consciência, encontra-se já amarrada ao mal já aí? Somente a partir de uma dimensão serva. Esta consiste no paradoxo de uma vontade livre em sua escolha, mas serva pela sua escolha. Considerando isso, se o símbolo indica que é preciso pensar em sobre-impressão, a presença existencial do mal e a bondade originária da liberdade sugerem, ao mesmo tempo, que, por mais radical que seja o mal, a bondade é mais fundamental ainda.

Vejamos, então, que a própria compreensão kantiana que, explica o mal pela liberdade e a liberdade pelo mal, nos leva ao conceito de servo-arbítrio, pois o homem precisa resgatar a

liberdade que percebeu estar cativa só depois de perdê-la, ou seja, o homem só tem consciência da inocência originária depois que confessou tê-la perdido. Será por isso que o conceito de liberdade precisará libertar-se recorrendo à temática da “salvação”. A liberdade como temática da salvação, ou libertação como salvação, supõe uma servidão anterior.

Por fim, é preciso considerar ainda, que essa posição surgida no judaísmo, e posteriormente retomada pelo cristianismo, tinha em vista resolver um problema religioso e político: o de manter o povo unido frente à dissolução do próprio povo como raça, e para isso o argumento religioso era o mais forte.

2. A moralidade do mal

O mal moral é representado pelo homem que sofre, pelo efeito do agir de outro homem; diz respeito à ação do homem no sentido relacional com outros homens. O sofrer, nesse sentido, representa uma passividade imposta pelo poder do agir de outrem, impedindo o exercício da liberdade. Representa, pois, o desrespeito para com o outro, e esse desrespeito manifesta-se na ordem física, psíquica, racional, política, religiosa, social e cultural.

Ricoeur está em acordo com a possibilidade de abordar o mal no plano moral, no entanto, não situa a esfera desta moralidade no campo metafísico, nem ontológico, dado que, para ele, o mal não possui entidade física real, nem metafísica. É moral porque está situado na esfera cultural e tem a ver com os costumes das culturas. Se é, pois, ligado aos costumes da sociedade, grupo social ou humanidade, segue-se que, se soubéssemos do primeiro grupo social, saberíamos da origem do mal, pois este seria tão originário quanto a formação do primeiro grupo social que implantou seus costumes com suas primeiras normas de conduta. O mal, portanto, consiste exatamente na transgressão de tais normas.

Com efeito, pode-se afirmar que o mal não está no homem, nem em sua vontade, mas em ações que transgridem normas estabelecidas. Quanto a essas normas, também surgem não como fruto da vontade boa do homem, mas justamente por conveniências sociais ou pela imposição dos mais fortes, interessados em manter a ordem e o domínio no grupo social. É uma qualificação que tem por fim manter o controle e o domínio sobre outrem.

Com esse tipo de compreensão, Ricoeur não está querendo negar a possibilidade de escolha, mas somente mostrar que a própria escolha está condicionada por uma instituição ou

um conjunto de normas ou costumes de uma determinada cultura. Nesse sentido, o mal surge justamente pelo fato de ação não estar em conformidade com o instituído.

Enfim, essa primeira transgressão seria, portanto, a transgressão original relativa à inconformidade das ações humanas com relação aos costumes estabelecidos. Resulta que esse tipo de transgressão implica diretamente ação de um homem contra outro, visto serem os costumes colocados para preservar os direitos e deveres de cada ser humano e a integridade física e moral de cada cidadão.

2.1. A moral prejudicial

A visão moral do mundo, para o judaísmo, surgiu do testemunho dos profetas que atestaram que o homem aceitou uma aliança com Deus, e que esta aliança não seguiu devido a infidelidade por parte do homem. Por isso, ele sofre as conseqüências que se apresentam em forma de males em seu mundo.

Tendo colocado Deus como agente ativo do mundo moral, torna-se problemático desvendar o problema, pois, como diz Ricoeur: se “Deus é bom, mas o mal existe”, a questão se torna enigmática e por isso, sem saída.

Por outro lado, na modernidade, vemos o problema do mal ser abordado desde um outro viés. Com efeito, Kant, ao defender o mal como infração de uma lei que a vontade livremente se impõe, está apostando numa liberdade que livremente se impõe a si mesma uma lei e que depois dessa lei, já não é mais livre para agir em oposição a ela, pois quem assim proceder, a mesma lei o considerará culpado.

Não encontrando fundamentação para o surgimento do mal a partir de uma vontade originariamente boa, e não podendo colocar a maldade na vontade, visto que a tornaria diabólica, Kant procurou ver a maldade nas máximas más que causariam um efeito mau. Mas se as máximas resultam da vontade boa, como poderão ser más? Ou como a vontade boa pode subverter a relação entre as máximas e a vontade, para aparecer o mal? Kant responde que o mal de origem é insondável.

Para Ricoeur, Kant, com sua formalização da máxima da vontade maligna e da sua radicalização do mal na vontade, se tornou o expoente máximo dessa visão moral de mundo, por isso, diz que a filosofia moral kantiana procede de uma “antropologia pessimista, dominada pela teoria do mal radical” (RICOEUR, 1982, p. 92). Kant se move no círculo da

decadência. A sensibilidade já vem decaída de antemão. É uma antropologia ligada a uma visão moral de mundo; o moralismo parte de uma situação em que a dualidade entre bem e mal já pressupõe que o homem escolheu o lado errado do mal.

Ainda criticando Kant, Ricoeur ressalta que este nem coloca o mal na sensibilidade como tal, mas numa máxima da vontade que reinverte a ordem de preeminência entre a lei e a sensibilidade, pois, numa visão moral do mundo, uma tal escolha má já foi feita; e a sensibilidade, sem ser ela mesma o princípio do mal, acaba mesmo assim, indicando para o moralista uma ação alterada pelas paixões, pela avidez, pelo poder e pela vanglória.

Na opinião de Ricoeur, a visão moral do mundo não merece nenhuma consideração, porque nela não se tem outro acesso ao originário senão pelo decaído. E se o decaído não nos fornece a indicação de onde ele decaiu, então nenhuma filosofia do originário é possível. Além disso, nem podemos dizer que o homem é decaído, porque a própria idéia de decadência contém referência à perda de alguma inocência que nós compreendemos suficientemente apenas para nomear e designar a condição presente como desvio, como perda ou como queda. E o autor asservera que isso significa muito pouco, porque não temos como comparar a inocência e a queda: “eu não posso compreender a traição como mal sem a comparar a uma idéia de confiança e de fidelidade em relação à qual a traição é um mal” (RICOEUR, 1982, p. 93).

Aproxima-se a Agostinho quando diz que não se pode perguntar de onde vem o mal, mas apenas por que o praticamos. Novamente o problema do sofrimento é substituído pelo problema do mal moral. O sofrimento deixa de estar ligado à moralidade entendido como punição, e passa a ser entendida como disposição da qual o homem é dotado por natureza, assim como a disposição à sociabilidade, à personalidade.

Por fim, a própria lei que o homem livremente impõe a si mesmo é que faz surgir o mal, na medida em que se efetiva sua transgressão. A conclusão do autor é delineada desde a perspectiva simbólica. Situada ao nível da retribuição: o homem não encontra a origem do mal, ele o assume como seu, visto estar sofrendo-o e acreditar que se o sofre é por consequência de algo que fez e que não deveria tê-lo feito.

2.2. Natureza do mal

Posto isso, fica aberto o caminho para que Ricoeur afirme que o mal não tem natureza, que ele é um ‘nada’ quanto à substância e quanto à natureza (Cf. RICOEUR, 1988, p. 254). Até aqui ele nada acrescenta ao problema, afinal, Agostinho já dissera isso. No entanto, ele não pára aí: qualifica a interpretação agostiniana de “desastrosa por confundir dois planos inteiramente diferentes, a saber, o biológico e o cultural” (RICOEUR, 1988, p. 240). Agostinho faz isso ao propor o conceito de pecado original ou mal de origem.

Por outro lado, Kant, na tentativa de elucidar o problema, estabelece que o mal e a vontade se relacionam na medida em que aquele reside nesta, e esta restringe-se à faculdade de escolher entre o sentimento e o dever. Em referência à natureza do mal, dirá Ricoeur que o mal não reside na vontade, enquanto natureza criada, mas que ele advém acidentalmente no decorrer da história. Sendo assim, o mal não é ente, nem ser, nem demônio, mas, pode se dito que é uma “imaginação folclórica”.

Ao nível mais baixo da simbólica, ao nível dos símbolos primários, vimos a confissão dos pecados declarar o mal, como o mal já aí, o mal no qual eu nasço, mal que encontro em mim, para alguém do despertar da minha consciência.

É precisamente essa experiência do mal já aí, poderoso na minha impotência que suscita a compreensão de que cada um começa o mal, mas também o continua, “e é isto que agora preciso tentar dizer: o mal como tradição, como encadeamento histórico, como reino já aí” (RICOEUR, 1988, p. 299).

Mas aqui corremos grandes riscos, visto que ao introduzir o esquema da herança e ao tentar coordená-lo, com o do afastamento num conceito coerente, aproximamo-nos de novo da gnose, entendida no sentido mais lato: de mitologia dogmática, de reificação do mal numa natureza. É com efeito o conceito de natureza que aqui é proposto para compensar o de contingência que regulou o primeiro movimento de pensamento. Aquilo que vamos tentar pensar, é qualquer coisa como uma natureza do mal, uma natureza que não seria natureza das coisas, mas natureza originária do homem, mas natureza da liberdade, portanto, aspecto exterior (*habitus*) contraído; maneira de ser que se tornou a da liberdade.

Aquilo que é preciso, contudo, sondar no conceito de pecado original, não é sua falsa clareza, mas a sua tenebrosa riqueza analógica. A sua força consiste em remeter intencionalmente para aquilo que há de mais radical na confissão dos pecados, isto é, que o mal precede uma tomada de consciência, que ele é inalisável em faltas individuais, que ele

é a minha impotência prévia; ele é para minha liberdade aquilo que meu nascimento é para minha consciência atual, isto é, sempre já aí.

Mas então, de modo diferente de toda gnose que pretende saber a origem, o filósofo reconhece aqui que desemboca no inescrutável e no insondável: quanto à origem natural dessa inclinação para o mal, ela permanece para nós impenetrável porque ela deve ser-nos imputada e porque, por conseqüência, esse fundamento supremo de todas as máximas exigiriam por sua vez a admissão de uma má máxima. Com mais força ainda: não existe, pois, para nós razão compreensível para saber de onde o mal moral teria podido primeiro que tudo chegar-nos. O inescrutável, segundo nós, consiste precisamente no fato de que o mal que sempre começa pela liberdade esteja sempre já aí para liberdade, que seja ato e aparência exterior (*habitus*), surgimento e antecedência. É por isso que Kant faz expressamente deste enigma do mal para a filosofia a transposição da figura mítica da serpente; a serpente, penso, representa o sempre já aí do mal, desse mal que, todavia, é começo, ato, determinação da liberdade por ela própria.

2.3. A inteligibilidade do mal

Do mesmo modo, quando diz que o mal não é um *eidós*²⁴, quer dizer, que ele não está ligado à inteligência, mas à vontade, relaciona-o ao agir humano, não enquanto natureza (vontade-natureza), mas enquanto intervenção eventual da vontade num evento²⁵.

Destarte, essa análise mostra que o mal não é ação no sentido natural, mas no sentido moral, segundo o qual, o agir humano recebe a qualificação de bom ou mal. Esta qualificação que aceita ou reprova a ação está fundamentada num julgamento, norma, lei ou mandamento, que lhe é anterior e que está de acordo com princípios estabelecidos por uma determinada comunidade ou sociedade. Assim “a comunidade ao mesmo tempo dá expressão ao indivíduo como pessoa, e limita sua liberdade de expressão, porque deve seguir certas normas aceitas

²⁴ Expressão husserliana que quer dizer inteligir, inteligência. Em *Le volontaire et involontaire*, Ricoeur aplica a análise da fenomenologia *eidética* de Husserl para a compreensão do mal. Considera, no entanto, que Husserl estudou apenas de passagem a fenomenologia do sentir e do agir, e mesmo assim, sob o esquema da constituição dos objetos de conhecimento. A fenomenologia husserliana aborda os atos da inteligência: conhecimento e percepção, enquanto a fenomenologia de Ricoeur aborda também os atos da vontade: agir e sentir, sob três aspectos: reciprocidade tanto do voluntário quanto do involuntário; dependência do querer em face da sua encarnação corporal; e disparidade de uma vontade que é surgimento e dependência. Para Ricoeur, a dependência da falta à vontade não é de ordem *eidética*, porque a falta tem uma relação com o voluntário e uma relação com o involuntário.

²⁵ Diferentemente de acontecimento que está ligado à natureza, o evento é o mesmo que ação humana.

pelo grupo” (Cadorin, 2001, p.188), pois, os costumes e as normas fazem que certas ações sejam qualificadas de boas ou de más. Há que se entender aqui que os costumes variam de um lugar a outro, de uma pessoa a outra; e por isso, o que seria bom para mim, em minha cidade, estado e país, não necessariamente o seria em outros.

Finalmente, se as ações humanas recebem a qualificação de boas ou más, cabe agora buscar saber o porquê disso. São pertinentes as questões: como e quando e quem fez isso?

São os próprios homens que qualificam suas ações. É o outro, a comunidade, a cultura ou mesmo a humanidade que impõe uma visão moral de mundo. Quanto às razões que fundamentam essas imposições, umas vêm da religião, outras da política. No que diz respeito ao quando, fica difícil resgatar as origens de todas as normas, visto que para isso teríamos de chegar ao primeiro grupo social. Só lá encontraríamos as primeiras normas. No entanto, se pode ter uma noção de boa parte delas, visto que elas surgem a todo dia como forma humana de responder aos costumes de cada tempo e cultura.

3. Mal cometido e mal sofrido

Ao não se distinguir satisfatoriamente os conceitos de mal feito e o mal chorado ou sofrido, “pode-se interpolar de forma ambígua o mal que se faz e o mal que se sofre” (Rossatto, 2005, p. 91), confundindo maldade e sofrimento. A fim de evitar esta perturbação semântica, Ricoeur propõe uma distinção entre mal cometido e mal sofrido, onde o primeiro vem entendido propriamente como “mal moral – em linguagem religiosa, o pecado” (RICOEUR, 1998, 23). Este pecado ou mal, o é na medida em que a pessoa o reconhece, e por isso é suscetível de julgamento. Designa o que faz da ação humana um objeto de imputação, de acusação e de censura. A imputação consiste em atribuir a um sujeito responsável, uma ação passível de apreciação moral. “A acusação caracteriza a própria ação como violação do código ético dominante na comunidade considerada. A censura designa o julgamento de condenação, em virtude do qual o autor declarado culpado é punido” (RICOEUR, 1996, pp. 212-213). O mal sofrido ou sofrimento, se define, por sua vez, por traços contrários ao mal cometido. Com efeito, no caso do mal sofrido não existe agente responsável, na medida em que o sofrimento nos afeta indiscriminadamente. “Contudo, não nos podemos limitar a uma oposição frontal entre mal cometido e mal sofrido, porque estas divergências não fazem esquecer os laços entre o pecado e o sofrimento” (Mongin, 1997, p. 191).

Nesse sentido, ainda que um ser humano em particular não seja a origem do mal, a verdade é que é ele quem o pratica; o mal manifesta-se nos seus atos existenciais, e, por isso mesmo, o mal é obra da sua liberdade. Confessá-lo implica assumir-se como sujeito ou como objeto do mal. Consequentemente, a confissão do mal é um pressuposto fundamental da consciência da liberdade. O espaço de manifestação do mal só aparece quando o reconhecemos, quando o aceitamos por decisão deliberada. Considerar o mal do ponto de vista do mal cometido e da sua confissão significa, pois, declarar a liberdade e responsabilidade humanas e, ao mesmo tempo, reconhecer que está nas mãos do homem a possibilidade de o evitar.

Por outro lado, pode se ver que além de cometido, o mal é também sofrido e sentido como um sofrimento que nos afeta, independentemente de nossa responsabilidade. Em vista disso, uma análise das narrativas nos mostram laços entre pecado e sofrimento como pena, ou seja, a pena provoca dor, logo, o sofrimento foi considerado como punição por um mal cometido, mesmo que tenha sido feito inconscientemente ou por antepassados. Nesse sentido, o mal que eu faço ou cometo, encontra sua réplica em outro, ou seja, pode ser sofrido por outro, e nesse sentido o homem é vítima da maldade do homem. Assim, se vêem os laços entre sofrimento e mal, manifestos na punição vista como castigo.

O mal sofrido, numa hermenêutica dos símbolos e dos mitos, traz consigo uma mistura de sentimento de vítima e de culpa, e as experiências de culpabilidade encerram, nas suas profundezas, o sentimento de ter sido seduzido por forças superiores, levando a vítima a considerar seu sofrimento uma punição merecida.

A distinção ricoeuriana entre mal sofrido e mal cometido, tem por fim, fazer observar que a confissão, o reconhecimento da falta e da culpa, não provém inicialmente de uma convicção interna, mas de uma acusação exterior, pronunciada e instigada pelo profeta (porta voz de Deus). Nesse sentido, a consciência da falta se encontra aí instaurada; o homem não a tem, mas encontra-a aí.

Por outro lado, Ricoeur em sua obra *O justo ou a essência da justiça* (Cf. RICOEUR, 1995b, p. 49-50), expressa que a falta, em termos jurídicos, se caracteriza pela infração cometida. O autor, quando senhor de seus próprios atos, tem o poder agir de outro modo e não o faz. No entanto, na confissão da falta, não são destacados estes elementos, mas o aspecto trágico, ou seja, o homem como vítima que faz algo sem saber ou sem poder agir de outro modo.

É, pois, exatamente isso que dizem os símbolos, os mitos e as narrativas, na medida em que afirmam que o homem não tem consciência de ter feito o mal, e por isso precisa

buscar as causas do mal ligado ao ser humano. Má aqui é a necessidade de buscar as causas - e, em contrapartida, a explicação -, nas origens do homem ou no protótipo do humano que o não tem consciência de ter feito esse mal, e que mesmo assim ser-lhe-á imputado. É o mito trágico absorvido sorrateira e sutilmente pelo mito adâmico e racionalizado pelo cristianismo.

A propósito, Kant prefere resolver a questão mediante a defesa de que a origem do mal é insondável; e Ricoeur, uma “questão aporética”, o que pode se entender também por uma perplexidade. Na esteira de Kant, a crítica principal de Ricoeur se dirige, no entanto, à interpretação literal e historicista do mito adâmico, feita pelo cristianismo, o que, segundo nosso autor, fez muito mal à humanidade como um todo (Cf. RICOEUR, 1988, 240). Essa interpretação sedimentada pelo pensamento quase-gnóstico de Agostinho, fez muito mal não só ao cristianismo, mas a humanidade como um todo. Causou complicações não só a nível de compreensão do que seja o mal, mas da própria prática e julgamento destas como tal, ou seja, no sentido ético e moral é difícil saber o que fazer quando não se sabe o que é o mal. É complicado atribuir uma pena quando não se sabe o que é ou qual foi o mal cometido.

Com efeito, o mal afeta sempre a existência humana, seja o ser humano tomado como seu sujeito ou como seu objeto; e, por isso, deve haver um meio pelo qual se possa exprimir o mal cometido ou sofrido. É a confissão, que, através de uma linguagem simbólica por vezes ocultadora e outras desveladora, passa a ser o meio pelo qual a vontade exprime o pecado, a culpabilidade e o sofrimento. Sem a confissão expressa nas inscrições, as emoções permaneceriam encerradas no interior do homem, impedindo a tomada de consciência de si. Ricoeur matiza esta idéia do seguinte modo: “A linguagem é a luz da emoção; pela confissão a consciência da falta é conduzida à luz da palavra; pela confissão o homem é palavra até na experiência do seu absurdo, do seu sofrimento, da sua angústia” (RICOEUR, 1982, p. 171).

3.1. Mal voluntário e involuntário

A relação entre voluntário e involuntário em Ricoeur, integra os momentos anteriores na medida em que mostra que o mal moral encontra na vontade sua possibilidade, mas também, é ele um mal já aí para vontade. O terceiro volume da *Filosofia da vontade*, denominado *A simbólica do mal*, põe o ponto de partida da mítica da má vontade, que desvela a dualidade voluntário/involuntário da condição humana. O estudo começará sempre por uma descrição do voluntário, seguida do tratamento das estruturas involuntárias, que servem para

preencher a busca de compreensão dos atos da vontade. Finalmente, mostra a integração dos momentos involuntários na síntese voluntária, conferindo uma compreensão completa.

A primeira situação revelada na descrição do mal é a reciprocidade entre involuntário e voluntário, ou seja, a compreensão do mal que é dada profundamente a partir daquele mal que recebemos através das narrativas. Quer dizer: esta compreensão nos precede ao mesmo tempo que nos ultrapassa mediante suas narrativas.

Desnecessário dizer que o rigor e a coerência no percurso metodológico empreendido pelo autor são irreparáveis. No entanto, não se pode ignorar que a sua trajetória conceitual está em permanente evolução e desenvolvimento, e que sua metodologia também evolui. Assim, por exemplo, na análise da ação humana, todos os conteúdos abstraídos pelo processo eidético serão posteriormente integrados na reflexão. O percurso efetuado, ainda que tenha semelhanças com o de Husserl, transita do ideal ao concreto e existencial.

Nesta perspectiva, a eidética da ação voluntária realiza-se num horizonte limitado, uma vez que só pretende captar e descrever o essencial da ação em suas estruturas fundamentais. Procura apresentar a vontade na sua pureza, como realidade que não foi ainda corrompida pelo mal, pelo pecado e pela culpa. Consoante a isso, neste primeiro momento, o autor faz a abstração do problema do mal, da falta, da culpa e da transcendência.

Não se trata, então, na fase eidética da descrição do ser humano na sua realidade empírica e fática, mas apenas as suas possibilidades estruturais. Trata-se, afinal, de uma descrição e compreensão das essências da vontade, isto é, de pôr em movimento o princípio de inteligibilidade das funções voluntárias e involuntárias e da reciprocidade entre elas, tendo em vista o reconhecimento das articulações entre ambas e a compreensão de seu sentido.

A vontade deve, pois, apresentar-se, inicialmente, na sua neutralidade, de modo que, deixando provisoriamente de lado, o problema do mal no ser humano, dê atenção às possibilidades que permitem praticá-lo. Pode-se questionar, desde já, a propósito de tal neutralidade: como é possível permanecer no âmbito da neutralidade, tendo em conta que a ação humana é sempre caracterizada pela concreção e pela inserção no mundo? E mais: como é possível falar de forma neutra da vontade humana se a própria descrição nos revela e toma em consideração a reciprocidade entre o voluntário e o involuntário? Neste sentido, parece-nos ilusório falar de uma presumível vontade pura e neutra, o que nos leva a considerar que a descrição eidética tem limites e que, por isso, a inserção do *cogito* no corpo exige uma mudança de método que permite conseqüentemente, transitar do puro pensar ao existir. Exige, pois, a passagem da abstração à concreção.

De qualquer modo, para que a reciprocidade entre o voluntário e o involuntário possa surgir em toda a sua clareza é necessário que tal reciprocidade se estabeleça num único universo de discurso, isto é, no âmbito da subjetividade. É isso que justifica a necessidade de uma prévia análise eidética. Efetivamente, na opinião de Paul Ricoeur, não se deve tratar de forma radicalmente separada o voluntário e o involuntário, de modo a que a vontade se apresente, apenas, de um modo subjetivo, e o involuntário sob a forma de objetividade empírica.

Em síntese, a fenomenologia da vontade mostra-nos que não se pode compreender o voluntário sem o involuntário, na medida em que este está sempre na base daquele, seja sob a forma de poder constituído ou como limite necessário da ação. A fenomenologia existencial chama a atenção para a reciprocidade na compreensão do voluntário e do involuntário.

Se é verdade que, por um lado, o homem falível nos mostra a desproporção que está na base do ser humano, ao fundamentar a possibilidade do mal, permanecem, com efeito, a este nível, sérias dúvidas sobre o ‘salto efetivo’, fático, em direção ao mal. O enigma da culpa reside no abismo que se estabelece entre a possibilidade do mal e a sua realidade efetiva.

De fato, *Finitude e culpabilidade* vai abordar a situação paradoxal do ser humano, situado entre o mal que ele mesmo introduz no mundo, e o mal como algo já existente antes. Neste sentido, o problema do mal passa a residir entre um campo ético (o mal como uma realidade que é possível em função do ser humano e que, por isso, aponta para a sua responsabilidade) e um campo trágico (o mal como algo ‘já-aí’, previamente dado, inevitável). Este último campo implica na ausência de responsabilidade humana, no que diz respeito a sua origem, mas não a sua prática.

Neste ponto do percurso, Ricoeur põe em marcha uma nova estratégia metodológica, reclamada, aliás, pela presença deste ‘corpo estranho’ na eidética do homem, mas também pelo fato de que a culpa não se manifesta numa linguagem direta, como acontece no caso dos aspectos revelados pela eidética. A culpa é manifesta através de uma linguagem indireta, metafórica ou simbólica. Por isso, não é possível uma fenomenologia direta da problemática do mal. Do contrário, esta última exige uma descrição empírica dos indícios do mal, e uma hermenêutica da linguagem simbólica, através da qual se pode esclarecer o percurso que vai da inocência à culpa.

Será essa análise que diagnosticará com propriedade o mal já aí nas figuras das narrativas e das instituições sob as quais o homem nasce. É assim, portanto, que todo sujeito nasce em um meio permeado pelo mal, no entanto, é ele livre e autônomo para fazê-lo. Nessa perspectiva, o problema poderia ser tratado também como mal sofrido e mal cometido; ou

ainda, mal que eu faço e mal que ao despertar para a tomada de consciência eu encontro já aí. A respeito dessa proposta, Ricoeur escreve:

Essencialmente, esta proposição condensa um aspecto fundamental da experiência do mal, isto é, a experiência ao mesmo tempo individual e comunitária da impotência do homem perante a potência demoníaca de um mal 'já lá', antes de toda e qualquer iniciativa má assinalável a qualquer intenção deliberada. Mas esse enigma da potência do mal 'já lá' é colocado na falsa qualidade de uma explicação de aparência racional: confluindo no conceito de pecado de natureza, duas noções heterogêneas, a de uma transmissão biológica por via de geração e a de uma imputação individual de culpabilidade, a noção de pecado original surge como um falso conceito que se pode relacionar com uma gnose antignostica. O conteúdo da gnose é negado, mas a forma do discurso da gnose é reconstituída, isto é, a de um *mito racionalizado* (RICOEUR, 1988, p. 33-34).

O governo do sujeito está sempre em debate com o não-governo, que Ricoeur chama involuntário, isto é pré-reflexivo. Assim, ao despertar o *cogito* se vê internamente *ferido* pela presença de um mal *já aí*, presente nas inscrições humanas, sedimentado pela linguagem que marca, que comunica, que impõe, que cristaliza, que perpetua o mal. Inserido nesse contexto, o ser humano poderá escolher dar continuidade ao mal; por outro lado, o mal está já aí, “é um voluntário no seio do involuntário”.

3.2. Qualificação cultural

É de se notar, que não há povo ou cultura que não conheça o fenômeno da violência, e que as formas e as maneiras de cercá-la variam muito no tempo e de uma sociedade para outra.

Em vista da variabilidade do que se compreende por mal ou a violência, e também dos diversos modos que o mesmo tipo de mal é cercado, Ricoeur optou por qualificá-lo de construção cultural. Isso não quer dizer que o mal não exista, mas que sua compreensão e atestação variam muito de uma cultura a outra, assim como pelas circunstâncias que o envolvem. Matar, por exemplo, pode ser um crime e até hediondo, ou um ato benemérito e heróico, quando se trata de matar um inimigo da pátria ou de Deus como muito acontece. Na guerra, quem mais mata é considerado o maior herói e até é condecorado por isso. Isso quer dizer que embora a vida seja estimada como maior bem da pessoa, a ação de privar alguém dela pode receber diferentes avaliações ou qualificações, dependendo unicamente do contexto cultural e da situação existencial em que isso acontece. Em alguns casos também a morte poderá ser o fim como poderá ser a libertação da escravidão do corpo, do trabalho e das

preocupações. É por isso que em determinadas culturas se lamenta o nascimento e se comemora a morte. Poderíamos nesse sentido trazer aqui exemplos infundáveis.

O que se tem em vista, portanto, é dizer que segundo nosso pensador, é o homem quem qualifica as ações, as obras, os sentimentos e os pensamentos. Também no que diz respeito ao mal, vê-se que, em *Conflitos das interpretações* (1988, p. 245), Ricoeur diz que “o mal é mal na medida em que eu o coloco”. Conclui-se daí, portanto, que é o homem, enquanto criador de significações, que faz aparecer o mal no mundo. Se o homem não o colocasse, não o confessasse, o mal não existiria. Por isso, pode-se dizer que é fruto de sua colocação, de construção humana ou cultural.

Culturalmente, os atos da vontade são classificados como bons ou como maus. Deste modo, a vontade não precisa de lei justamente por ser livre. Se alguém adotou uma prática ou procedimento específico, não precisa segui-lo sempre, mas apenas quando e enquanto o quiser. Segue-se que se a responsabilidade pelo mal está no homem enquanto autor de todos os sistemas, modelos ou estruturas de pensamento, então Deus está fora de qualquer cogitação ou referência ao mal.

Toda é qualquer manifestação humana é histórica e cultural de modo que as descobertas, desde as mais avançadas, esotéricas e difíceis de compreender, são despidas de significação fora do seu contexto cultural, ou seja, somente dentro de um contexto podemos oferecer uma explicação fundamentada. O cientista, por exemplo, é um homem de cultura e as perguntas que ele faz trazem as marcas ou interesses dessa cultura. Desse modo também as descobertas exigem uma postura que não seja de neutralidade.

Finalmente, é preciso deixar claro que cada ser humano nasce no berço de uma cultura particular e universaliza-se na medida em que pode apropriar-se desta cultura e de seu patrimônio universal. Considerando isso, é preciso apontar para uma tomada de consciência cultural com horizonte universal e ecumênico, isto é, que releva a possibilidade de valores comuns e direitos humanos fundamentais; um sistema de valores vivo, em que a alteridade é respeitada como identidade da pessoa humana.

Como se viu, somos nós que construímos o mundo e lhe atribuímos significados, sendo que cabe a cada indivíduo e a cada geração aperceber-se dentro do seu mundo já construído e ressignificá-lo. Diante dessa tarefa, apesar da aporia compreendida como a impossibilidade de conceituar definitivamente o que seja o mal, Ricoeur, através da análise hermenêutica das narrativas, postula a possibilidade de lutarmos contra ele. E isso se dará, inicialmente, a partir de uma mudança ou alteração de pensamento, sentimento e ação, visto serem também esses frutos ou criações dadas a partir da cultura.

4. Pensamento, sentimento e ação

Normalmente, um processo de conversão é deslançado por um choque. Acontece, porém, que o significado deste choque vai depender de uma hermenêutica pessoal e social, que toma consciência dos fatos. Sabidamente o mal nos afeta e nos ameaça cada vez de modo mais incisivo, contudo, a consciência nem sempre consegue alcançar ou entender o processo na qual está inserida. Assim, na obra *O mal: um desafio à filosofia à teologia*, após ter distinguido os níveis do discurso percorridos pela especulação sobre a origem e a razão do mal, Ricoeur propõe “juntar o trabalho do pensar suscitado pelo enigma do mal às respostas da ação e do sentimento” (RICOEUR, 1998, p. 22).

Considerando os aspectos culturais em que se insere o mal e a sua compreensão, Ricoeur vai apostar que nós, enquanto seres inseridos numa cultura específica, precisamos alterar ou transformar significativamente nosso modo de pensar, sentir e agir, se quisermos de fato superar o mal naquilo que é a sua principal causa, ou seja, na relação homem a homem.

Nesse sentido, vê-se primeiramente que, na ordem do *pensamento*, estágio superado desde que se deixa o mito, Ricoeur se refere ao mal como um desafio que não poderá ser resolvido com nosso atual aparato conceitual. Que o mal seja um desafio para todo e qualquer pensador, não nos é novidade; que seja complicado delimitar a que ciências esse desafio seja mais imponente, não será tarefa fácil. No entanto, o próprio Ricoeur resgata-o na perspectiva de um desafio e mesmo do premente fracasso diante das respostas filosóficas e teológicas que nos chegam. Por isso, é preciso pensar sempre mais e diferentemente, deixando de lado, entre outras coisas, nossa tendência à totalização sistemática, manifesta pela teodicéia “que pensa Deus e o mal perante Deus como não contraditórios” (RICOEUR, 1998, p. 21). Para nosso pensador, Deus é sinônimo de bem e é, sim, contrário ao mal.

Nessa perspectiva do desafio, Ricoeur se pergunta se a sabedoria não consiste em reconhecer o caráter aporético do pensamento sobre o mal, conquistado pelo próprio esforço de pensar mais e de modo diferente? Esta é uma pergunta definitivamente considerável, dado que quanto mais se pensa sobre o mal mais perplexa parece se tornar a questão. Será, por isso, também necessário negar toda espécie de gnose, e é na exigência dessas alterações que se fundamentará o nível do sentimento.

Neste plano, Ricoeur propõe que, antes de acusarmos Deus ou o diabo pelo mal que está aí e que sofremos, atuemos de forma ética e política, e automaticamente estaremos contribuindo para baní-lo do mundo, pois este é o caminho para diminuir a violência dos

homens uns contra os outros (Cf. RICOEUR, 1998, p. 48).

Sugere ainda que se faça “uma alteração qualitativa da queixa contra o sofrimento, mediante a superação da tese do mal como punição (pois o mal resulta do acaso) e da superação da revolta contra Deus (crer em Deus apesar do mal)” (RICOEUR, 1998, p. 11). A fé em Deus nada tem a ver com a explicação do mal, visto que, para o crente, Deus é a fonte do bem, e, além disso, é a fonte da força para suportar o mal e da coragem para lutar contra ele. Deus não quer o mal embora o sofra (teologia da cruz).

Esta transformação espiritual dos *sentimentos*, que Ricoeur aproxima daquilo que Freud designava como trabalho de luto, é, no fundo, uma exigência do caráter escandaloso e injustificável do mal, e quer evidenciar que a relação humana com o mal obriga a uma experiência pessoal que, incorporando o não-saber como constitutivo da relação humana com ele, saiba integrar a sua dimensão misteriosa e, embora não abandonando a explicação daquilo que for explicável no mal existente no mundo, se ocupe menos com o porquê do mal e mais com a sua erradicação. É isso que, enfim, justificará a necessidade de uma alteração ao nível da *ação* contra o mal.

Neste plano, uma nova forma de pensar é exigida: é a hermenêutica que interpreta os signos e afirma a confissão humana do mal e a esperança de superá-lo através do ‘ato’. “O mal é o que não deveria ser, e o problema é: o que fazer contra ele?” (RICOEUR, 1998, p. 11). A solução é: o mal é nosso, é fruto da ação humana, por isso é por meio da mesma ação que podemos superá-lo enquanto problema moral, mediante um princípio de não-violência do homem contra o homem: façamos isso e vejamos quanto de mal sobra no mundo (Cf. RICOEUR, 1998, p. 48).

Sendo assim, o desafio se estende às instituições política e religiosa que, por sua vez, devem centrar as forças na não-violência e numa reforma da consistência do poder, para que se possa - a partir de agora - escrever uma nova história e se construir um mundo habitável (Cf. Abel, 1996, p. 28).

O motivo de atribuir à política a responsabilidade da violência se deve ao fato de que o Estado - para evitar que os queixosos fizessem justiça com as próprias mãos - tomou o poder para si e tornou-se a ‘pessoa’ jurídica que providencia o direito àqueles que sofrem de alguma privação. O problema está em que a sobrevivência do Estado depende do poder ou capacidade de opressão com que atua, já que desse artifício pode depender sua sobrevivência física e da impotência sua extinção e dominação por um Novo Estado. Para Ricoeur (1968, p. 250) “o fim desta dualidade seria a ‘reconciliação’ total do homem com o homem; mas seria o fim do Estado; porque seria o fim da história” já que ela é marcada por situações de violência.

Alargando a mesma crítica à instituição religiosa, notamos que as religiões, por meio dos seus dogmas e fundamentalismos, assim como o Estado pelo abuso do poder e em nome da defesa da pátria, fazem todos pagar, seja pela violência legítima, declarada e aberta, por meio das guerras, seja por meio das diferenças ou limites que criam. Deste modo, tanto uma quanto a outra, embora criem uma consciência de direito e esperança, não conseguem responder em vista de seus idealismos políticos ou dogmáticos, que não fazem mais que pagar o mal com o mal na medida em que ou aplicam a justiça (em nome da lei) ou a impunidade em nome da misericórdia. No entanto, apesar disso Ricoeur defende o homem como um ser político e religioso, pois só por meio destas instituições poderá, numa atitude engajada, amenizar o mal humano.

Por fim, em complemento a esse momento cabe acentuar ao menos dois pontos relevantes.

4.1. O mal como escândalo

Em primeiro lugar, avalia-se em que se constitui verdadeiramente o mal como escândalo para pensamento e desafio para a fé, o que significa tratar precisamente o mal que não se deixa encerrar no mal moral.

A questão do mal mostra-se inescrutável, e como dirá Ricoeur, “não se deixa encerrar no mal moral”, e por isso constitui um “escândalo para o pensamento e um desafio para a fé” (RICOEUR, 1988b, p. 57).

Assim parecerá que duas idéias parecem particularmente interessantes de ressaltar nesta obsessão de Paul Ricoeur em querer evidenciar o mal como escândalo: uma de dimensão religiosa, dizendo respeito à sua preocupação em salvar a possibilidade do sentido da fé em Deus, apesar do mal; e outra de natureza histórica e cultural, correspondendo à reafirmação do valor da palavra na confecção da memória do mal acontecido.

De um certo ponto de vista, aquilo que dá sentido à posição global de Ricoeur sobre o mal, é nomeadamente, a sua afirmação do mal como escândalo e da dimensão paradigmática da tragédia, como simbólica do mal; é o princípio de que não é possível pensar o mal dentro de uma lógica da retribuição. A recusa de toda a gnose e de toda a teodicéia é, no fundo, devedora da forma como ele se apropria e aprofunda a significação da figura de Jó como sofrendor justo. O Livro de Jó, repete Paul Ricoeur em todos os textos onde trata a questão do

mal, destrói a legitimidade de se aceitar a idéia de que o mal sofrido é conseqüência ou retribuição de um mal cometido, na medida em que faz ver um sofrimento absolutamente injusto, exibindo uma vítima que não pode ser consolada, ou que pelo menos, não pode ser consolada através de razões explicativas, de justificações de raízes sempre regressivas, por serem alimentadas pela interrogação porquê.

Tomar a sério o Livro de Jó implica, pois, reconhecer o mal como um dado opaco em si mesmo, o que significa, ao mesmo tempo, confessar o irreduzível não-saber acerca da origem do mal. Nessa medida, a verdadeira atitude relevante da fé consiste em não querer consolar as vítimas do mal com nenhum tipo de explicação causal: “As pessoas que sofrem e que são tão prontas a acusar-se de qualquer falta desconhecida, o verdadeiro pastor das almas dirá: Deus, certamente, não quis isto; eu não sei porquê; eu não sei porquê [...]” (RICOEUR, 1988b, p. 60).

Abandonar a perspectiva de pensar o mal dentro de uma lógica da retribuição, tem conseqüências fundamentais na configuração do tipo de pensamento consentâneo com a temática do mal. Para Ricoeur, isso acarreta na decisão de renunciar à questão sobre a origem do mal. É renunciar aquilo que vem designado como a atitude intelectual de retrospecto e de explicação, própria do mito. E assim, a abertura a um pensamento virado para o futuro e ligado ao envolvimento e ao compromisso com a recusa do mal. Diz ele:

[...] o que é, então, pensar para a frente, em direção ao futuro, com o preço do silêncio sobre o que está antes, sobre a origem? É, antes de tudo, [...] manter o mal na dimensão prática. O mal, ainda uma vez mais, é aquilo contra o qual nós lutamos; nesse sentido, não temos outra relação com o mal a não ser esta relação de “contra”. O mal é o que não deveria ser, mas do qual não podemos dizer porque é que é. É o não dever-ser (RICOEUR, 1988b, p. 62).

Aqui está em questão uma dupla realidade; por um lado, a recusa de qualquer tipo de moralismo recriminador ou legitimador do mal, porque, na verdade, “nós não podemos dizer nada aos outros sobre o seu sofrimento” (RICOEUR, 1988b, p. 63); por outro, e decorrendo do anterior, a separação entre a existência do mal e a responsabilidade divina, permitindo encontrar “em Deus a fonte de indignação contra o mal”.

Mas se é verdade que não podemos nem devemos dizer nada aos outros, sobre a causa do seu sofrimento, isso não implica que perante o escândalo do mal só nos reste o silêncio. Pelo contrário, cabe à linguagem o dever de fazer memória das vítimas do mal, de as desocultar, de narrar o seu sofrimento e, por essa via, resgatá-las de um mau silêncio: o silêncio que voltaria a fazer vítimas, apagando o escândalo do seu sofrimento da memória das culturas.

O fato é que o mal está aí, como um desafio para todos os seres humanos. E, neste sentido, é impossível eliminá-lo. Ele é constitutivo do ser humano no mundo e na história. Atribuir ao mal à maldade dos seres humanos, o seu egoísmo, a sua ganância, o seu desejo de concorrer com Deus, é ficar no meio do caminho, ou até instaurar um curto-circuito. Sobrará sempre a questão: por que os seres humanos puderam, desde o início, ser maus? Por que puderam ser egoístas? Por que puderam ser gananciosos? Por que podem ser prepotentes? São questões que devem ser abordadas no sentido do mistério ou daquilo que São Paulo tenta esclarecer ao afirmar a situação de não fazer o bem que se quer e se fazer o mal que não quer (Rm 7,19).

Estas considerações sobre o mal não querem, nem podem ser conclusivas, pois elas se situam basicamente num nível da “racionalidade”. Entretanto, estas considerações nos devem levar ao menos a uma conclusão: a dialética entre bem e mal só existe na perspectiva do ser humano e na sua história, e só poderá ser combatida desde esta perspectiva.

Constata-se, assim, que Ricoeur propõe uma alteração ou passagem de uma *consciência queixosa passiva* para uma *tomada de consciência ativa*, ou uma reflexão crítica da hermenêutica com vistas à uma ação prática mediante a qual o mal moral se dá e pode ser superado.

4.2. Crer em Deus, apesar do mal

É no contexto de um mal que nos envolve, apesar da ação e vontade, que nos perguntamos por quê? Desde quando? Até quando? E são essas perguntas sem repostas convincentes e conclusivas ao nível da razão que nos levam a buscar outras fontes iluminadas pelas crenças religiosas.

A teologia clássica ou medieval se preocupa, sobretudo, em inocentar Deus de qualquer responsabilidade com referência a qualquer tipo de mal. No entanto, no horizonte estão as acusações contra Deus, que ironizam, dizendo que se Ele não quer eliminar o mal, ele é invejoso; se não o pode eliminar, ele é fraco.

Esta tentativa de racionalização da teologia passa por vários caminhos. Um primeiro é constituído pelo esvaziamento da realidade do mal: o mal não tem densidade, porque é o “não-ser”; só o bem existe positivamente. Outro caminho é olhar a história humana na sua totalidade: “há males que vem para o bem”, como diz o provérbio popular. Outro ainda, é

admitir que *Deus não quer o mal, apenas o permite*. Deus nada tem a ver com o mal. E, se ele o permite, é tão-somente prevendo que poderá daí tirar um bem. Ainda, que embora o mal não possa produzir o bem, ele pode ocasioná-lo. Afinal, como já dizia São Paulo (Rm 8, 28), “tudo concorre para o bem dos que amam a Deus”. Finalmente, o caminho mais trilhado é o de jogar a responsabilidade sobre o mau uso da liberdade humana.

Todos esses tipos de racionalizações sempre foram e continuam sendo questionados, sobretudo porque se destinam a inocentar Deus. Assim acabam por agravar ainda mais o mistério do mal. No que se refere ao esvaziamento do mal, observa-se que a sentença que diz que “tudo é bom” não passa de um escárnio dos sofrimentos de nossa vida. A assertiva que diz: “os males vêm para o bem” levanta logo a questão de fundo: não haveria outro caminho para que surja o bem? A tentativa de explicar o mal atribuindo-o ao mau uso da liberdade, levanta logo as questões sobre quem confiou tamanho poder a uma criatura tão irresponsável, e por que o fez.

Mais difícil é a racionalização sobre a forma da simples “permissão divina” para que o mal aconteça. Dizer que Deus permite o mal, significa dizer que ele o torna possível. Isto de duas maneiras: de modo imediato, através do mal cometido por cada pessoa, ou, então, de modo remoto, pelo fato da criação. Criando seres finitos, Ele deu entrada a origem radical do mal. Criando seres corruptíveis, perecíveis, Deus torna possível o mal cósmico. Criando seres sensíveis, capazes de sofrer, ele torna possível o mal moral e físico. Foi isto que já há muito se percebeu e que se constituiu num ponto de partida para um novo enfoque deste problema tão antigo quanto o mundo.

Por fim, em *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*, Ricoeur faz um tratado denominado *estágio da teologia quebrada*, entendendo por isso o fato de que somente uma teologia que renuncia a totalização sistemática se poria a pensar o mal. “Quebrada”, nesse sentido, é a teologia que reconhece o mal como uma realidade inconciliável com a bondade divina e a criação. Sugere, no entanto, como já dito, que é preciso “crer em Deus apesar do mal” (RICOEUR, 1998, p. 11). A fé em Deus nada tem a ver com a explicação do mal, visto que, para o crente, Deus é a fonte do bem e; além disso, é a fonte da força para suportar o mal e da coragem para lutar contra ele. Deus não quer o mal embora o sofra (teologia da cruz).

Defende que, para pensar o mal, é preciso pensar um nada hostil a Deus, um nada não somente de deficiência e privação, mas de corrupção e de destruição. Isso permitirá fazer justiça, não somente à intuição de Kant do caráter insondável do mal moral, entendido como mal radical, mas também ao protesto do sofrimento humano que recusa se deixar incluir no

ciclo do mal moral, a título de retribuição, e mesmo de se deixar enrolar na bandeira da providência, outro nome dado à bondade da criação (Cf. RICOEUR, 1998, p. 43-44).

CAPÍTULO IV

DA HERMENÊUTICA À ÉTICA

Este trabalho é comparado a uma espiral sem fim, sempre recomeçada e amplificada, orientando o enraizamento arqueológico ainda inconsciente. Num devir teleológico para uma inserção voluntária e emancipadora (RICOEUR, 1988, p. III).

Frente às circunstâncias históricas atuais, relativas ao mal, parece que tendemos para um fim e que o meio é um sem sentido. Acreditar nisso, para Ricoeur, seria pessimismo. Porém, como evitar a concessão de garantias demasiado substanciais ao ceticismo contemporâneo perante a possibilidade de agir no seio da história? Não afastando *a priori* a dimensão histórica da dialética. Há que retornar, com novas exigências, uma filosofia dialética que assuma a diversidade dos planos da experiência e da realidade numa unidade sistemática. Retendo o significado profundo desse processo, é preciso lançar novas bases de um edifício ético cuja ambição é tecer laços complementares entre ‘teleologia’ e ‘deontologia’.

Em vista disso, toda pesquisa ricoeuriana, na busca de compreensão do *conceito de mal*, tem por finalidade assinalar os principais vetores em função dos quais se estrutura seu pensamento ético. Assim, ao ressaltar aquilo Ricoeur chamou de “minha pequena ética” (*mon petit éthique*), vê-se que utiliza-se de uma filosofia guiada pelo método hermenêutico, aplicado à narrativa, com a finalidade de demonstrar como a ética resulta desse vínculo.

Nesse aspecto, nossa análise se detém ao estudo oitavo da obra *O Si-mesmo como um outro* (*Soi-même comme un autre*, 1990) intitulado: *O si e a norma moral*, onde Ricoeur investigou a hermenêutica as narrativas de caráter normativo (moral kantiana) e as de caráter teleológico (ética aristotélica). Veremos que ele dá primazia à ética sobre a moral e, além disso ressalta em complementação, a necessidade da ética passar pelo crivo da norma (Cf. RICOEUR, 1991, p. 237). Em vista disso, ele entende que, enquanto em Kant não se encontra quaisquer conflitos na aplicação da lei, porque apenas importa a ele explicar a elevação da máxima à lei, do ponto de vista aristotélico, não é compatível que a lei possa ser aplicada indiferentemente a todas as situações concretas, já que a consideração das pessoas como fins em si mesmas, introduz um fator discordante na homogeneização da aplicação da lei.

As formulações ricoeurianas apontam para a necessidade da ética passar pelo crivo da norma e de a teoria da *mesotes* (mediania) aristotélica acenar para um universalismo. Assim, buscando estreitar a relação entre Aristóteles (384-322 a.C.) e Kant, ao identificar a presença

de princípios que corroboram a tese da existência de uma deontologia e de um universalismo na teoria das virtudes da *Ética a Nicômacos*, Ricoeur, finalmente deixa sobressair em sua proposta o finalismo aristotélico, não em detrimento da normatividade kantiana, mas em complementaridade prática a ela²⁶. Referente a isso, o próprio autor nos diz que:

Sem negar de forma nenhuma a ruptura operada pelo formalismo kantiano com relação à grande tradição teleológica e eudemonista, não é inapropriado marcar, de um lado, os traços pelos quais essa última tradição manifesta-se na direção do formalismo e, por outro lado, aqueles pelos quais a concepção deontológica da moral permanece ligada à concepção teleológica da ética (RICOEUR, 1991, p. 238).

Por fim, numa perspectiva que transcende a própria ética, mas sem abandoná-la, levantaremos aquilo que Ricoeur denominou de mútuo-endividamento, onde, a partir de uma avaliação das ações morais, o autor dará destaque às ações que se caracterizam pela superabundância e se apresentam como comprovadamente eficazes na superação do mal do homem sobre o homem. É por isso que a proposta de uma vivência pautada por um sentimento de mútuo-endividamento evitará que o mal continue se proliferando.

1. A hermenêutica como ponto de partida

A “banalização do mal”, na célebre expressão de H. Arendt, parece ser um dos maiores desafios para a ética contemporânea. Diante disso, Ricoeur se põe a resgatar a ética, entendida como ciência da razão prática, que reflete mais sobre a subjetividade do que sobre a objetividade. Parte do pressuposto de que a intencionalidade humana (consciência particular ou coletiva) tem uma perspectiva teleológica. Assim como na discussão do mal de origem, o autor observa que a constituição ética de um sujeito ético, de saída não dá opções de escolha porque este mesmo sujeito já se encontra e se descobre envolvido em um mundo-da-ética.

Para Ricoeur, como já frisado em vários momentos, o mal é um problema ético no qual o sujeito se descobre envolvido nele. No entanto, ele não está coadunado com o mal-ser, o mal-substância, mas com um mal-fazer que resulta do equivocado uso da liberdade. Assim, a liberdade e o mal estão intimamente ligados, mas se a liberdade qualifica o mal como um fazer, é ele, de outro modo, um revelador e ocasião privilegiada para se tomar consciência da

²⁶ Queria deixar claro aqui, que não é objetivo retomar os elementos sobre os quais se fundamentam a ética aristotélica e a moral kantiana, até mesmo porque isso exigiria um trabalho mais profundo. O empreendimento visa somente ressaltar aqueles elementos sobre os quais se levanta a perspectiva ética ricoeuriana, em vista de uma atitude contra o mal antropológico.

liberdade. Situar-me na posição de origem do mal é assumir as conseqüências de meus atos. Perante isso, o significado ético do mal não se esgota na liberdade e na obrigação moral, mas como exprime o próprio mito adâmico, passa a haver uma ligação de todos os pecados a uma só raiz, anterior a cada uma das expressões particulares do mal que afetam a todos os homens. Esse mito, como já foi visto, narra a declaração de uma culpabilidade fundamental que atinge todos os homens e que resulta de um evento que, tendo se dado uma vez única (simbólica), acaba introduzindo para sempre o mal no mundo, fazendo passar o homem do estado de inocência para o de culpabilidade.

Em vista de tudo o que vimos, se percebe que o pecado não pode ser compreendido como uma espécie de mancha que se contrai sem querer e que se pode eliminar com um simples gesto ritual. Como o mal mergulha na profundidade do humano, ele só pode ser eliminado na medida em que dá lugar a uma espécie de processo de reconstrução a partir dos fundamentos do ser que é sua bondade. Para isso, é preciso se pôr no resgate desse fundamento através de uma ética que reflita a partir das ações morais.

Ao “enxertar” a hermenêutica na fenomenologia, Ricoeur visou retomar a análise dos símbolos e narrativas que possibilitam resgatar as manifestações humanas e compreender suas próprias ações, para, finalmente, estabelecer sua contribuição à problemática ligada à teoria da ação. No entanto, nosso autor reservou o termo ética para significar uma vida concluída ou realizada sob o signo da ação e estimada boa; e moral, para articular essa perspectiva em normas, caracterizadas, ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade, e por um efeito de constrangimento, obrigação e desobediência as mesmas normas. Deste modo, embora postulando a primazia do teleológico (Aristóteles) em relação ao deontológico (Kant), ou primazia da ética sobre a moral, uma acaba passando pelo crivo da outra, na medida em que o sujeito moral precisa considerar registros que carregam sentido ético, assim como, do mesmo modo, a ética, entendida como uma vida terminada, realizada, deve passar pelo crivo da autonomia do sujeito (Cf. RICOEUR, 1991, p. 200).

Assim, sem descuidar da função da hermenêutica aplicada à simbólica do mal, manifesta nas narrativas, acentua-se que à ética ricoeuriana cumpre a tarefa de resituar o homem no mundo, através de uma re-interpretação dos valores explícitos e implícitos nas narrativas, e de sua readaptação às escolhas e liberdades pessoais atuais. Para isso, à ética implica passar primeiro pela análise da *práxis* (em si plural e multiforme), para, num segundo momento, ao interpretar-se com base no sentido das ações feitas e/ou narradas, encontrar a dimensão que lhe dá sentido no presente.

Como é próprio da narrativa ricoeuriana, é preciso destacar que é por intermédio de exercícios de interpretação relativos às próprias ações, assim como pelas ações de outros, que poderemos desenvolver uma sabedoria prática. Em Ricoeur, o texto é considerado como paradigma da ação; trata-se de mostrar, portanto, como “os discursos são, eles próprios ações” (RICOEUR, 1989, p. 8). A ação será, pois, perspectivada como uma tarefa essencialmente hermenêutica, sendo a hermenêutica uma componente dialética da ética, na medida em que não se pode interpretar sem se avaliar, o que, por sua vez, fará com que a ética se torne uma hermenêutica das próprias ações morais. Assim, pois, enquanto a ética contextualiza, interpreta e tenta compreender, a moral tem que ver com o dever, a razão e as convicções acerca do bem e do mal. É, pois, neste sentido que a hermenêutica da narratividade introduz a ética.

1.1. Hermenêutica das narrativas éticas

É notável que a preocupação da ética ricoeuriana nasce de algum problema situado no plano da ação efetiva, que resulta de um relativismo que por conseqüência nos põe frente à crise ou mesmo ao vazio ético. Daí que, para oferecer parâmetros para as ações humanas, ele elaborou aquilo que chama de *minha pequena ética*. Para isso, assentou o desenvolvimento da investigação hermenêutica das narrativas que, enquanto portadoras de uma compreensão da realidade e das ações ao longo da história, revelam uma profunda sabedoria prática. Entenda-se, pois, que a narrativa, enquanto elemento teórico, é portadora de uma ampla sabedoria prática, com a qual devemos aprender, reaprender e apreender pressupostos para forjar uma filosofia prática, e que a hermenêutica constitui o elo relacional entre a narrativa do vivido e aquilo que compreende a experiência atual. Diz-se, então, que a hermenêutica das narrativas é a metodologia propedêutica que possibilita o surgimento da ética.

Sem descurar da função do símbolo na narrativa, Ricoeur busca fundamentar a importância de demonstrar como através da hermenêutica das narrativas se pode desenvolver uma ética que ultrapasse a norma moral e que vise “*a vida boa, com e para os outros nas instituições justas*” (RICOEUR, 1991, p. 2002). Há que assinalar, portanto, que tomaremos aqui a narrativa como lugar privilegiado para o julgamento moral, que presentifica ações denominadas *práxis*, pois são estas ações que permitem, valendo-se da narração, fazermos as

nossas apreciações, os nossos julgamentos, as nossas avaliações, e, com efeito nossa entrada no campo da eticidade.

Recordemos que na narrativa este processo ocorre quando nos reconhecemos num determinado personagem, que realiza uma ou outra ação que acabamos de avaliar. Deste modo, pois, o sujeito torna-se capaz de considerar a perspectiva ética, e é capaz de escolher o meio mais apropriado para o que será mais propício para si mesmo, tendo em conta o que conduz a uma vida boa e feliz. Isso exigirá do sujeito leitor, por um lado que compreenda a sua situação singular e que por isso atinja a sabedoria prática, de que Ricoeur fala em *O si-mesmo como um outro*.

Há que assinalar, ainda, que “cada projeto ético”, o projeto de liberdade de cada um de nós, surge no meio de uma situação que já está eticamente marcada; já tiveram lugar, escolhas, preferências, valorizações, que se cristalizaram em valores que cada um encontra ao despertar para a vida consciente.

Diante disso, há que ressaltar o papel importante que terá a imaginação - já tratada no primeiro capítulo - no processo de desenvolvimento moral. Cabe, pois, observar em que medida nos encontramos condicionados por uma tarefa hermenêutica/ética das narrativas, e em que medida nossa imaginação caracteriza uma ética autônoma, que brota das próprias narrativas literárias, cujo potencial ético será analisado para servir o respectivo desenvolvimento.

De fato, segundo Ricoeur, a função narrativa não existe sem implicações éticas. Até porque a arte de narrar é a arte de trocar experiências, e por isso, entenda-se o exercício popular da sabedoria prática. Essa sabedoria não deixa de comportar apreciações e avaliações, que são alvo das categorias teleológicas e deontológicas, pois é na troca de experiências que a narrativa opera.

Finalmente, nesta avaliação dos pressupostos éticos ricoeurianos é preciso analisar a noção de valor, pois nela se encontram os fundamentos que justificam a perspectiva moral e dos quais desborda a ética.

1.2. Valor

Tem-se que, entre regras e papéis a jogar, existem avaliações permanentes a serem feitas e é por isso mesmo que o que faz a ponte entre a ética e a moral é o termo valor. Na

constituição da noção de valor existe uma conexão na qual se funda a intenção ética. Na palavra valor, existe o verbo avaliar, que por sua vez reenvia para preferir, antes do valor a que valorizar. A “preferência” é o apanágio de um ser de vontade e liberdade, e é também por isso que Aristóteles faz preceder o tratado das *virtudes* de uma análise do ato livre.

Os valores estão, portanto, ligados às preferências, às avaliações das pessoas individuais e finalmente à história dos costumes. É por isso que existe uma história dos valores, das valorizações e das avaliações que ultrapassa aquela dos indivíduos um a um. Nisso consiste em grande parte o projeto de liberdade de cada um nessa história comum dos valores. Trata-se de uma exemplaridade que se vai afirmando dia-a-dia, contexto a contexto, situação a situação, como se fôssemos personagens e seguissemos a nossa história de vida, acompanhando a intriga com outros personagens que encaixam a sua vida na nossa, contribuindo para a nossa constante metamorfose, para a constante reavaliação de nossa vida, dos nossos padrões e valores.

A noção de valor no desenvolvimento moral requer obrigatoriamente conhecimento, interpretação e compreensão, algo de natureza reflexiva, ética, hermenêutica frente o curso das ações que nos deparamos cotidianamente, e que por sua vez, exigem nossa posição e escolhas em vistas de resolução. Verificamos, assim, que a dimensão ética dirige-se às convicções pessoais de cada um, sendo que as convicções exprimem a posição de cada um frente às significações, às interpretações e às avaliações que ordenam os bens que escalonam a *práxis*.

Isso leva Ricoeur a assumir um paradoxo necessário, a saber: se há valores onde o universal cruza com a pluralidade da história, também é necessário compreender que as discussões não têm apenas um nível formal, mas são antes convicções inseridas na vida concreta e cotidiana.

É preciso, a meu ver, por um lado, manter a pretensão universal ligada a alguns valores em que o universal e o histórico se cruzam e, por outro lado, propor essa pretensão à discussão, não a um nível formal, mas ao nível das convicções inseridas nas formas de vida concreta. Desta discussão, nada pode resultar, a menos que cada parte interveniente admita que outros universais em potência estejam escondidos em culturas tidas como exóticas.[...] Esta noção de universais em contexto ou de universais potenciais ou incoativos é, a meu ver, a que dá melhor conta do equilíbrio refletido que procuramos entre universalidade e historicidade” (RICOEUR, 1991, pp. 335-336)

Isso exige o papel fundamental e inseparável do par ética-hermenêutica, cuja função é promover o desenvolvimento moral. Assim, ética e hermenêutica, são um conjunto inseparável na interpretação das ações, dos ideais, das concretizações e das desilusões do ser humano:

No plano ético, a interpretação de si torna-se apreço por si. Pelo contrário, o apreço por si segue o destino da interpretação. Tal como esta, também ele dá lugar à controvérsia, à rivalidade, numa palavra, ao conflito das interpretações no exercício do juízo prático (RICOEUR, 1991, p. 211).

Além das inovações hermenêuticas em termos de dialética, relativamente à teoria da interpretação, a saber, a apropriação/distanciação, Ricoeur constitui referência fundamental no que concerne a hermenêutica do texto. Ele é um filósofo que se preocupa com a educação e com os valores. Sublinhe-se que, o seu estudo sobre ética e moral, visa retomar a questão do caráter misto da noção de valor, avaliando-o como uma noção de compromisso entre o desejo de liberdade das consciências singulares, no seu movimento de reconhecimento mútuo, e as situações já eticamente qualificadas. Então, para o filósofo, a educação consistirá, em grande parte, em inscrever o projeto de liberdade de cada um nesta história comum dos valores.

2. Arqueologia e teleologia do sujeito

O que até aqui nos referimos conduz a uma outra das importantes dialéticas elaboradas por Ricoeur, a saber, a dialética entre arqueologia e teleologia.

Para o filósofo, a verdade hermenêutica é sempre contextual (Cf. RICOEUR, 1988, p. 18), e só o movimento da interpretação permite que se constitua algo como uma arqueologia do sujeito (Cf. RICOEUR, CI, p. 25). Nesta dialética, anuncia-se uma estrutura ontológica, suscetível de reunir as interpretações discordantes no plano lingüístico. Note-se que a questão ontológica não se encontra dissociada de uma questão ética, pois, o que está em juízo é a passagem da consciência a uma consciência de si.

Apercebemo-nos, que a dialética consiste em mostrar como cada uma das hermenêuticas se comportam. A afirmação do ser, como “desejo ser e como esforço para existir”, que constituem o ser humano, encontram na interpretação dos símbolos o caminho da tomada de consciência. Compreender o mundo dos símbolos é um meio de auto-explicação, pois é um universo que sustenta duas vias de interpretações. Uma que é dirigida para o passado e outra para o futuro, permitindo uma construção num presente contínuo.

São os próprios símbolos os portadores dessas duas dimensões, e que se oferecem a essa hermenêutica, permitindo cruzar sincronias e diacronias, espaços e tempos, e ser-já-aí e estar-no-mundo mais além.

Verificamos, deste modo, que a experiência hermenêutica em Ricoeur é uma experiência dialética, que envolve um movimento entre uma *arché* e um *telos*. Também referimos que este arco hermenêutico se deve em parte à dupla função do símbolo, visto este conter, em si mesmo, a tensão entre o passado arcaizante e a sugestão de um devir que no movimento da interpretação encontra seu sentido.

Será, pois, em sentido freudiano, mediante uma dialética da interpretação e da apropriação do sentido das obras culturais, onde o espírito se entranha, que o sujeito é puxado da sua infância e adolescência, tomando consciência de si e se tornando adulto. Por sua vez, esta consciência vai se transformando progressivamente em reflexão hermenêutica, que interpreta signos inscritos nas nossas obras através das quais revelamos a nossa existência, dialeticamente, pois, como afirma Ricoeur, trata-se de um “desejo de ser ou esforço para existir”, implicando um renascimento no que eu sou, uma metamorfose histórica a nível de uma história de vida.

A hermenêutica, neste seu movimento dialético, vai arbitrando conflitos ontológicos e as nossas capacidades de projetar mundos e novas possibilidades de ser e estar no mundo. É a descoberta e uma mensagem que passa inevitavelmente pela compreensão do texto de textura simbólica, pois essa compreensão conduzirá ao engrandecimento de si próprio, segundo o autor.

Deste modo, o nosso *cogito* verdadeiro terá conquistado a vitória sobre todos os falsos *cogitos* que o encobrem. É por isso que se, por um lado, compreender o mundo dos signos é o meio de se compreender o universo simbólico; e de outro, é o próprio meio da auto-explicação e da dúvida de *quem sou eu?* Um eu que revela e assume a sua liberdade num poder fazer e num poder ser. Algo que nos leva a uma ética do desejo de ser ou esforço para existir, isto é, desembocamos numa “*ética sísifa*”, pois a tarefa da ética será a de reapropriação do nosso esforço para existirmos.

Concluindo, pode-se afirmar que para o filósofo francês, a ética, em um sentido radical, consistirá na apropriação progressiva do nosso esforço de ser. Tal esforço conduz-nos a um outro movimento dialético: o da simbólica do mal à simbólica da salvação. Os símbolos do mal, diz-nos Ricoeur, são a contrapartida exata da simbólica da salvação (Cf. RICOEUR, 1988, p. 414) - mal e esperança são realidades paradoxalmente solidárias. E será este diálogo, esta conversação íntima com o mal em liberdade, que permitirá a reconstrução e reestruturação do nosso ser e estar no mundo.

Neste sentido dialogante, e portanto dialético, a hermenêutica será, talvez, a porta de salvação, pois a própria ética se constituirá, a nosso ver, em hermenêutica da própria moral.

Assim, parece-nos que, em Ricoeur, ética e hermenêutica convergem para uma mesma função, dado que o fundamental é ter em conta uma dialética do agir: o desejo de ser num desejo de fazer transformador.

Assim sendo, se de fato, a “hermenêutica da suspeita” é redutora e arqueológica, porque apenas trabalha a dimensão regressiva do símbolo, o que é preciso é revelar a dialética que ela mesmo implica enquanto suspende a dimensão prospectiva dos símbolos. A tarefa da hermenêutica consiste em patentear o modo como no seu princípio cada método interpretativo comporta, segundo a linha de sua própria coerência, todo um jogo de reenvios que só o encontro com a outra interpretação permite explicitar. São justamente os pontos fracos de uma, os pontos fortes da outra, observa Ricoeur. Neste sentido, arbitrar o conflito é estar atento aos limites de cada interpretação, de modo a notar os pontos possíveis de entrecruzamento. A esta tarefa consagra o autor a sua hermenêutica, lembrando-nos que se a sua particular simpatia e dependência é a da hermenêutica da confiança, a verdadeira confiança só é verdadeiramente douta quando reconhece os seus reais limites e sabe integrar a crítica abrindo-se simultaneamente à lógica progressiva e regressiva do símbolo.

2.1. Teleologia e deontologia

Como já se observou Ricoeur conseguiu esboçar o que ele vai chamar de pequena ética, como confessa em 1990 no seu livro *O si-mesmo como um outro*. Servindo-se da hermenêutica aplicada às narrativas, a proposta ricoeuriana buscará inicialmente fazer distinção entre as teorias deontológica e teleológica. Nesse sentido, nos passos da tradição, ele assinala que o termo grego *télos*, que compõe essas duas correntes, é usado para fundamentar uma ciência que busca a prevalência do bem sobre o mal. Etimologicamente, tanto ética quanto moral dizem o mesmo: ética vem do grego *ethos* (costumes), e moral vem do latim *mores* (costumes), e ambas, portanto, têm a ver com os costumes. Não obstante essa finalidade e semelhança, há uma diferença fundamental entre ética e moral, do contrário não seriam denominadas e abordadas distintamente.

Digamos, pois que moral é o *conjunto dos comportamentos que buscam fazer o bem*, enquanto que a ética seria a *reflexão sobre as questões morais*. Sendo, pois, assim, a ética se torna uma hermenêutica da própria moral, é uma reflexão ligada à prática, à ação como é e como deveria ser. Nesse sentido, comenta Jardim (2002, p. 24): “recordemos que Kant

encontrou na universalidade a natureza geral da própria moral, mas relembremos igualmente que, ao contrário da moral, a ética interpreta e contextualiza, logo, relativiza os valores morais, no intento de consolidá-los numa ética”.

Fundado nessa distinção, o projeto de Ricoeur consiste justamente no fato de reconhecer que, embora etimologicamente os dois vocábulos: um de origem grega e outro de origem latina têm o mesmo significado, ambos nos remetem aos costumes; e, historicamente referem-se ao que é julgado bom e ao que se impõe como obrigatório. Com efeito, ele propõe que o termo ética seja reservado apenas para a intenção de uma “vida boa”, de uma vida perfeitamente realizada; e o termo moral para a articulação das normas constrictivas.

Em vista disso, é possível que nosso pensador tenha sido mesmo pioneiro quando decide estabelecer tal distinção entre ética e moral, reservando o termo *ética* para significar uma vida concluída ou realizada sob o signo da ação estimada boa; e *moral*, para articular essa perspectiva em normas, caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento e obrigação (cf. RICOEUR, 1991, p. 200).

Finalmente, pode-se ver que nosso autor levanta dois pontos importantes: o primeiro, ao afirmar a necessidade da ética (aristotélica) passar pelo crivo da norma (kantiana); e o segundo, ao apontar que a teoria aristotélica da mediania (*mesotes*) ou mediedade já acenara para uma universalização. Como lemos já na intuição inicial de Ricoeur:

É no vínculo entre *obrigação* e *formalismo* que se vai concentrar o presente estudo, não para denunciar com precipitação as fraquezas da moral do dever, mas para falar de sua grandeza, tão longe quanto possa nos levar um discurso cuja estrutura tripartida duplicará exatamente o da perspectiva ética (RICOEUR, 1991, p. 237).

Assim, o autor sem negar de entrada a ruptura operada pelo formalismo kantiano com relação à tradição teleológica, mostrará os traços pelos quais esta última tradição manifesta-se claramente em direção do formalismo; e, por outro, aqueles pelos quais a tradição deontológica permanece ligada à teleológica (Cf. RICOEUR, 1991, p. 238). Ver-se-á, assim, que Ricoeur retoma a tradição aristotélica ao realçar a perspectiva teleológica da "vida boa"; e a kantiana, ao reconhecer o papel da norma moral como reguladora da ação humana. Segundo ele, essas tradições encontram-se intrincadas em nossa cultura.

2.1.1. A necessidade teleológica da deontologia

Não é inútil lembrar que cada projeto ético, como projeto de liberdade de cada um de nós, surge no meio de uma situação que já é *a priori* demarcada: as escolhas, as preferências, as avaliações já tiveram seu lugar e foram se cristalizando nos valores que cada um descobre quando desperta para uma vida consciente. Logo, toda práxis nova está inserida numa práxis coletiva, marcada por resíduos e sedimentações de atos anteriores, e pela ação dos que nos precederam. Todo falar e dizer de um novo sujeito falante, supõe a existência de uma linguagem já codificada. Por outras palavras, isso significa dizer que não podemos agir senão através de estruturas de interação existentes e com uma história própria. Mesmo o relacionamento mais íntimo levanta-se de um pano de fundo permeado pelas instituições.

É de fato um problema ético re-situar a moralidade, com seus imperativos, e as suas interdições relativamente à intenção ética primordial: a minha liberdade, a tua liberdade, a regra. A lei constitui, então, o momento terminal dessa constituição de sentido; a lei adiciona o fator absolutamente anônimo de uma exigência de universalização.

Assim, o momento teleológico, na medida em que estabelece um critério comum a todas as virtudes, a saber, a *mésotés*, o termo médio ou mediação, está tomado retrospectivamente no sentido de uma atração de universalização (Cf. RICOEUR, 1991, p. 239). As virtudes universalmente servirão de base para qualquer eleição. Tem-se, neste sentido, um critério universal.

Neste aspecto Ricoeur se junta a Kant na medida em que deseja que a máxima de minha ação corresponda a uma lei universal. A idéia importante é que a moral possa aceder a um nível tão racional quanto a ciência, e possa partilhar com ela a idéia comum de legislação. A razão é, por isso, prática. E o é na medida em que podemos aplicar o selo de universalidade aos nossos desejos, aos nossos valores e as nossas normas. Há um certo parentesco que se pode revelar entre o ser histórico e o ser natural. Mas o fato de reconhecer a legitimidade desta regra de universalização não impede que a legislação seja a primeira etapa ética, o que para Ricoeur é uma das fraquezas do pensamento kantiano. No entanto, Ricoeur considera apesar disso, a capacidade de universalidade da máxima de cada um. Nisso consistirá a grandeza do formalismo ético: por um lado, deixa aberto todo um campo de ação capaz de satisfazer este critério, e por outro, o conteúdo das máximas é apreendido na vida prática através da experiência ética em todas as suas dimensões.

Podemos concluir, portanto, que o formalismo em ética define a moralidade, mas que a ética possui uma ambição mais vasta: a de reconstruir todos os intermediários entre a liberdade, que é o ponto de partida, e a lei, que é o ponto de chegada.

Enfim, relacionando-se ao mal, poder-se-ia dizer que a superação dessa condição não se dará pela submissão a um imperativo categórico, um dever imposto pela vontade iluminada pela razão, mas pela consciência de que necessitamos uns dos outros. A consciência de que precisamos nos relacionar diferentemente, que não somos feras postas a brigar, mas que somos seres passíveis de uma vivência cívica. O dever nos virá da necessidade relacional atual e não de uma lei racional que, pela ação, é elevada a uma máxima.

2.1.2. O primado do teleológico sobre o deontológico

Neste momento é preciso registrar que Ricoeur, apesar da herança aristotélica (o bom) e a kantiana (o obrigatório), percorre uma trajetória reflexiva que vai do primado da ética à obrigação moral, para depois voltar à ética (Cf. RICOEUR, 1991, p. 237). Em sua análise, a moral estaria englobada pela ética. Esta tentativa, apesar de pressupor o caráter de subordinação da moral à ética, não quer ser uma substituição de Kant por Aristóteles, mas antes o estabelecimento de uma ponte entre ambos.

O primeiro conceito que define a ética ricoeuriana é o de “vida boa”, noção herdada da tradição aristotélica como aquilo “que deve ser nomeado primeiro porque é o próprio objeto da perspectiva ética” (RICOEUR, 1991, p. 203). O conceito “viver bem com os outros”, supõe, segundo Ricoeur, a noção de “solicitude”, que possui uma dimensão dialogal em relação à “estima de si” e, tanto uma como a outra, não podem ser vividas e pensadas separadamente. A “solicitude”, no plano ético, designa a relação originária do si com o diverso de si e implica o viver bem consigo e com os outros.

A partir do conceito de “viver bem com os outros”, enquanto componente da perspectiva ética, Ricoeur (1991, p. 212) se pergunta em que condição o outro não será uma reduplicação do eu, um outro eu, um *alter ego*, mas verdadeiramente um diverso de mim? Um aspecto da resposta consiste em assinalar que a reflexividade de onde procede a estima de si permanece abstrata, e assim ignora-se a diferença existente entre o eu e o tu.

Outro ponto importante que deve ser observado é o de que o “si” da estima de si

retoma a figura do homem capaz. Essa retomada pretende responder às perguntas (Cf. RICOEUR, 1991, p. 199): quem é capaz de falar? de agir? de sofrer? e de narrar? Responder a essas perguntas implica em associar o ser digno de estima, ao ser capaz de avaliar determinadas ações: eu sou capaz de estimar como sendo bons os fins de algumas. O resultado dessa capacidade é que esse ser poderá avaliar a si próprio e, conseqüentemente, estimar-se com sendo bom.

Um outro momento compreende a estrutura do viver juntos entendida como instituição. Por instituição, entende-se “a estrutura do viver-junto de uma comunidade histórica - povo, nação, religião” (RICOEUR, 1991, p. 227). O conceito de instituição, para Ricoeur, tradicionalmente indica algo neutro diante do valor, da norma ou da lei. Para ele, é necessário estender uma ponte entre duas liberdades, o que não se encontra eticamente neutro, mas possui preferências e valorações já solidificadas em valores herdados. Portanto, vemos, deste modo, que

[...] ninguém começa a história da ética, ninguém se situa no ponto zero da ética. Os valores, como a linguagem, são instituições que encontramos sempre já: somente podemos atuar através de estruturas de interação que estão já aí e que tendem a desdobrar sua história própria, feitas de inércia e inovações, que a sua vez, sedimentam-se. Em outras palavras, não pode haver histórias da liberdade e das liberdades sem a mediação de um termo neutro (RICOEUR *apud* Azúa, 1992, p. 173).

A idéia de instituição pressupõe a perspectiva de viver-bem que, por sua vez, remete ao sentido de justiça e à noção de outro: o “viver-bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das instituições” (RICOEUR, 1991, p. 227). O que isso quer dizer? Isso quer dizer precisamente que: 1) por mais que o autor coloque as instituições como sendo irredutíveis às relações interpessoais, ele não descarta, em momento algum que elas sejam religadas pela noção de distribuição e, 2) que, tanto as instituições quanto as relações interpessoais, compreendidas aqui sob o conceito de solicitude, implicam uma intersecção de conteúdos. A solicitude pressupõe o caráter insubstituível das pessoas, no entanto, a passagem pela instituição não se restringe à igualdade ao face a face, mas à humanidade como um todo.

As instituições justas são, para Ricoeur, o ponto de aplicação da justiça, que busca a igualdade como conteúdo do sentido de justiça. A instituição justa é aquela que assegura o direito de cada um.

Um terceiro conceito importante no âmbito da perspectiva ética é o de justiça, que faz parte da dimensão indispensável da ética, do querer agir e do viver juntos. A “justiça como virtude que permite o bem-viver tem, assim, o caráter distributivo de dar a cada um a

parte que lhe cabe numa partilha justa” (César & Vergnieres, 2000, p. 32).

A igualdade dá como comparação um outro que é um cada um. Para Ricoeur (Cf.1991, p. 236), é isso que permite ao caráter distributivo do “de cada um” sair da esfera meramente gramatical para o plano ético. Outro fato relevante é que a justiça desemboca na relação da ética com a política. Neste sentido, “a ética só é completa como política porque é o conjunto dos homens, é a comunidade que é orientada para o ‘viver bem’” (RICOEUR, 2002, p. 53).

Por fim, essa distinção entre ética e moral, que se explicita pela reserva do termo ética para a perspectiva de uma vida realizada e do termo moral para a articulação dessa perspectiva em normas caracterizadas e pretendidas universalmente, vai exigir um trabalho incessante da interpretação da ação e de si mesmo, que prossegue a pesquisa da adequação entre o que nos parece melhor para o conjunto de nossa vida e as escolhas preferenciais que governam as nossas vidas. Assim se introduz o ponto de vista hermenêutico. É tal como um texto, no qual o todo e a parte se compreendem um ao outro. Por isso, para Ricoeur, interpretar o texto da ação faz com que o agente se interprete a si próprio: interpretar o texto da ação é interpretar a si mesmo (Cf. RICOEUR, 1989, p. 43). Será desta forma que o conceito de si sai enriquecido da relação entre interpretação do texto, da ação e auto-interpretação. No plano ético, a interpretação de si torna-se estima de si; e, por sua vez, a estima de si segue o destino da interpretação, dando lugar ao conflito de interpretações e a uma hermenêutica da descoberta da possibilidade. Isso tem a ver com a intenção ética na qual poderemos dizer que existe uma dialética dinâmica entre o que eu-posso e o que eu-sou.

A hermenêutica leva o si a descobrir-se como um eu que procura a “vida boa” e que, exposto ao outro pela solicitude e habitado pelo sentido da justiça, transforma o respeito em apreço de si. Dá-se prioridade ao respeito às pessoas e não à lei: segundo Ricoeur, se isso não ocorrer, haverá um vazio no formalismo kantiano, e isso tem a ver com o desconhecimento do papel das máximas na universalização. De acordo com nosso pensador, é a prática cotidiana que, em sentido kantiano, deverá conduzir a universalização das máximas pelo juízo. Por isso, os deveres não são deduzidos logicamente de princípios *a priori*, mas derivam exatamente da prática cotidiana a que as máximas se aplicam (Cf. RICOEUR, 1991, p. 306).

2.1.3. A complementaridade entre deontologia e teleologia

Vimos que, para Ricoeur, em Aristóteles encontramos uma ética que considera o primado do bem sobre o justo, e, em Kant, uma moral que aposta na primazia do justo sobre o bem. Haverá, verdadeiramente, como muitos querem, um abismo entre estas duas posições cristalizadas pela filosofia prática? No intento de fazer aquilo que é próprio de Ricoeur, vejamos como essas duas tradições encontram pontos de relação e co-dependência.

Na distinção entre perspectiva ética e norma, ele recorre à herança aristotélica, em que a ética se caracteriza pela seu horizonte teleológico; e a herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, logo por um ponto de vista deontológico. Há, pois, que estabelecer entre essas duas heranças uma relação ao mesmo tempo de subordinação e de complementaridade, reforçada pelo recurso final da moral à ética.

Ricoeur, no estudo oitavo de *Soi-même comme un autre*, afirma que é necessário submeter a perspectiva ética à prova da norma (Cf. RICOEUR, 1991, p. 237). Está, deste modo, não só reafirmando a tese de uma complementaridade entre Aristóteles e Kant ou entre o particularismo e universalismo, como está indicando que nada impede que a ética das virtudes seja moldada sob o viés deontológico-universalista. De fato, parece que Ricoeur não só está preocupado com a separação entre os modelos consequencialistas e procedimentalistas, como está convicto de que a moralidade kantiana está comprometida com elementos de ordem teleológica, e ainda que a ética aristotélica está em tese ligada a uma deontologia e a um universalismo.

Toda a ética pressupõe, segundo o filósofo francês, o uso do predicado bom (vida boa), e nesse sentido, a primeira grande lição que se pode guardar de Aristóteles é ter procurado na práxis a ancoragem fundamental para a perspectiva da “vida boa”. A segunda, é de ter tentado constituir a teleologia interna à práxis, como princípio estruturante de uma vida boa. Deste modo, embora havendo uma primazia teleológica (Aristóteles) em relação a deontologia (Kant) ou uma primazia da ética sobre a moral, uma passa pelo crivo da outra na medida em que o sujeito moral precisa considerar registros que carregam sentido ético, e de igual sorte, a ética, entendida como uma vida terminada, realizada, passa pelo crivo da autonomia do sujeito moral (Cf. RICOEUR, 1991, p. 200).

O que Ricoeur está propondo neste estudo, é uma dialética qualitativa e subordinativa entre a tradição deontológica e a teleológica. Destaca, sim, a primazia de uma sobre a outra; a ética antecede a moral, porém, deve recorrer a ela em um determinado

momento, e vice-versa.

Para estabelecer a ligação ou a mediação entre a deontologia e a teleologia, deve-se levar em consideração aquilo que Ricoeur sugere como pressuposição: assim como a ética projeta-se enquanto manifestação do universalismo, também a obrigação moral existe em relação à perspectiva da “vida boa”. Para Ricoeur,

Essa ancoragem do momento deontológico no seu enfoque teleológico tornou manifesto pelo lugar que ocupa em Kant o conceito de boa-vontade no princípio do *Fundamentos da metafísica dos costumes*: ‘de tudo o que é possível conceber no mundo, e mesmo em geral fora do mundo, não existe nada que possa sem restrição [*ohne Einschränkung*] ser considerado bom se não existe um *boa-vontade*’ (RICOEUR, 1991, p. 239).

Pode-se dizer, enfim, que a ética tem anterioridade sobre a moral, no entanto, ao passar pela instância subjetiva, deixa de haver essa anterioridade de uma sobre a outra, pois se estabelece uma dialética em que nenhum dos pólos permanece, mas vão oscilar de um ao outro. É através deste vai e vêm que Ricoeur tenta corrigir o mal que, segundo ele, já se encontra infiltrado nas instituições. Segundo seu entendimento, é devido a essa violência previamente instituída, tal como o mal de origem de tradição religiosa, que se impõe a necessidade de a ética recorrer à moral, à lei e à norma.

Assim sendo, e uma vez institucionalizada a moral, o compromisso ético é entendido como práxis, isto é: é o ato através do qual o sujeito não somente exerce as suas capacidades, mas ainda não cessa de auto-criar.

É através desse meio que se opera a transferência da estrutura da configuração narrativa para a sua refiguração, e, através desta, há a transformação da ação humana passada e futura. Pertencerá ao leitor tornado agente, iniciador da ação, escolher entre as múltiplas propostas de justiça ética veiculadas pela leitura, mas será no nível da refiguração que todo o texto pode exercer sua função de transformação relativamente ao sentir e ao agir do leitor.

Assim, a relação entre ética, narrativa e moral é uma relação complexa de mútua dependência. Pode-se dizer, por exemplo, que a moral depende da narrativa comunitária a qual, no entanto, pode ser interpretada e criticada pela ética. A ética, por sua vez, exprime-se necessariamente numa narrativa e numa moral, embora de algum modo as transcenda como horizonte de crítica que possibilita a sua própria evolução. A narrativa abre-nos a porta da ação ética e motiva o leitor hermenêuta a revelar-se na sua singularidade exemplar, fazendo escolhas em situação, interpretando-se, reinterpretando-se, avaliando e auto-avaliando-se, pois seguir uma história é compreender não só a sucessão das ações que nos orientam numa certa direção, mas também os imprevistos e as surpresas. Assim, sempre que este processo se

dinamiza através do ato de leitura, confirma que a compreensão de si, através do texto, é inseparável do diálogo com a ética.

3. Da ética à supra-ética

Por fim é mister sobrelevar que na obra *Amor e justiça*, nosso autor destaca que a solução frente às situações de mal que nos encontramos implicam uma alteração da ética (justiça) para supra-ética (superabundância). Mas como pensar, afirmar e viver em conjunto a lógica do dom, da superabundância e a lógica da exata equivalência? Nesse sentido, Ricoeur sugere que é preciso orientar a justiça no caminho da generosidade, libertando-a da tendência utilitarista ('eu dou desde que me dêis') e reorientando-a a um mútuo-endividamento (a saber: 'dar gratuitamente'). O intento dessa proposta será o de mostrar que o atual sistema de justiça não faz mais que refazer o mal, na medida em que aplicar a justiça é fazer pagar o mal feito com um mal (pena) equivalente.

Frente às circunstâncias relativas àquilo que em geral chamamos de mal, e que Ricoeur trata como sinônimo de violência percebe-se um crescente pedido de justiça, o que é próprio do ser humano. A justiça oferece, no entanto, uma ampla compreensão e aplicação. Por efeitos de análise, acentuar-se-á aqui a discussão em torno da justiça retributiva, dado a constatação de que ela, ao solucionar um mal, acaba por fazer outro. Em vista disso, nos perguntamos, com o autor, se para fazer justiça é necessário retribuir. É possível pensar numa justiça participativa que opere real transformação? Na tentativa de responder tais questões, Ricoeur discorre sobre a justiça retributiva e seus efeitos, a partir dos quais se levanta a proposta de uma justiça que tem como braço o amor.

Esse último tipo de justiça propõe a superação do mal antropológico (violência) mediante a alteração da ética (justiça) para uma supra-ética (superabundância), que busca nortear a justiça no caminho da generosidade, libertando-a da tendência utilitarista. Nesse sentido, ela se expressaria numa prática orientada a um mútuo-endividamento, onde cada um tem uma dívida indissolúvel para com todos.

O intento da proposta do autor é mostrar que a infração é um rompimento de uma relação pessoal, e que a alternativa não está em fazer pagar o mal feito com um mal equivalente, senão em fazer assumir o compromisso de reparar o mal causado às vítimas, famílias e comunidades. Assim que, em relação ao mal, pode-se dizer que a superação dessa

condição não se dará pela submissão a um imperativo categórico, um dever imposto pela vontade iluminada pela razão, uma lei; mas pela consciência de que necessitamos uns dos outros, pela consciência de que precisamos nos relacionar diferentemente.

Esta abordagem tem por fim defender que é possível orientar a justiça no caminho da generosidade, libertando-a da tendência utilitarista. O amor vai além dos direitos e dos deveres, do teu e do meu, porque, como expressa Ricoeur: vai orientado a um mútuo-endividamento, em que cada um tem uma dívida indissolúvel para com todos. Tal fórmula de justiça ‘convertida’ em amor superaria o nosso atual sistema baseado na justiça retributiva. Assim, como veremos, Ricoeur se encaixa dentro de uma proposta supra-ética que, por sua vez, não se enquadra dentro do sistema jurídico de retribuição.

3.1. A economia do dom

Começando pela distância que separa o amor da justiça, a tentativa ricoeuriana será de fazer uma integração, sem tolher a discordância de princípios entre as duas lógicas. Nesta discussão metodologicamente dialética, Ricoeur vai confrontar idéias e práxis do amor e da justiça, e perguntar se de fato existe contradição entre a lógica do amor e aquela da equivalência, própria da idéia de justiça retributiva.

O problema central aqui será o de esclarecer se “o amor tem, no nosso discurso ético, um estatuto normativo comparável àquele do utilitarismo ou também do imperativo categórico kantiano” (RICOEUR, 2000, p. 8).

Ao estabelecer uma discussão paradoxal entre amor e justiça, Ricoeur tomará o amor e a justiça como um espaço onde a ação é pautada pela lei, e a lei aplicada à ação.

Contrapondo toda espécie de dever pelo dever ou justiça pela justiça, nosso filósofo vai oferecer o amor como braço forte da justiça, pois, segundo ele, a justiça pela justiça gera a injustiça. Do mesmo modo, o amor pelo amor, o amor no seu sentido banal acaba sendo conivente com as situações de injustiça.

O intuito é mostrar que embora possam parecer opostas, as lógicas do amor e da justiça se conjugam na medida em que não se trata de fazer do amor uma ‘válvula de escape’, mas fazer dele o motivo profundo da justiça, e fazer da justiça o braço eficaz do amor.

Esta abordagem tem por fim defender que é possível orientar a justiça no caminho da generosidade, libertando-a da tendência utilitarista. O amor vai além dos direitos e dos

deveres, do teu e do meu, porque, como expressa Ricoeur, ela vai orientada a um mútuo-endividamento, em que cada um tem uma dívida indissolúvel para com todos.

Este mútuo-endividamento assume, pois, a lógica da super-abundância como aquela que dá mais do que o devido, mais do que é esperado, reivindicado, pedido. A lógica do amor manifesta claramente um desequilíbrio entre dar e receber: “o caráter ativo do amor pode ser descrito afirmando-se que o amor, antes de tudo, consiste em *dar*, e não em receber” (RICOEUR, 2000, p. 44-45). É nisso que consiste a “superabundância em relação à própria justiça que é um espírito de medida, de justa medida” (RICOEUR, 2000b, p. 28).

Enfim, Ricoeur evidencia a importância da poética do religioso, recorrendo ao mandamento novo do Sermão da Montanha: “Vocês ouviram o que foi dito: ‘Ame o seu próximo e odeie o seu inimigo!’ Eu, porém, lhes digo: amem os seus inimigos, e rezem por aqueles que perseguem vocês!” (Mt 5, 43-48).

A poética do hino se converte em obrigação. A ordem é de amar os inimigos (Lc. 6, 27). É uma expressão supra-ética, de uma ampla economia do dom²⁷ que reivindica ao homem uma ação que conseqüentemente desborda na ética.

Supra-ético porque é uma ética no sentido imperativo. É uma ética direcionada a uma práxis que redime a distinção entre amigos e inimigos. É um mandamento novo, porque constitui de algum modo a projeção ética mais aproximada do que transcende a ética, a saber, a economia do dom - dom como fonte de obrigação.

Assim, a lógica da equivalência permanece em segundo plano e a tensão faz da justiça o meio necessário para a prática do amor. Precisamente porque o amor é supra-moral e só entra na esfera prática e ética via justiça.

3.2. A dialética amor-justiça

Em Ricoeur a justiça desenvolvida através de um sistema judiciário é entendida como:

[...] um corpo de leis escritas, tribunais ou cortes de justiça – investida da função de proclamar o direito -, de juizes, isto é, de pessoas como nós, tornadas independentes e encarregadas de pronunciar a sentença justa em ocasiões particulares. E não se deve esquecer o monopólio da coerção: o poder de impor uma decisão de justiça com o emprego da força pública (RICOEUR, 2000, p. 24).

Deste modo, se percebe que a justiça desenvolvida através de um sistema judiciário se opõe ao amor, pois, conforme o autor, a justiça argumenta e o amor não argumenta (Cf.

²⁷ Ricoeur vê a economia do dom exemplificada nos simples atos de presentear alguém, na polidez das relações humanas e nos ritos festivos (Cf. RICOEUR, 2002, pp. 21 a 26).

RICOEUR, 2000, p. 24). Faz isso confrontando partes e “razões”, “verdades” opostas e mensuráveis. Num tribunal de justiça, nem as circunstâncias, nem os canais, nem os argumentos, são os do amor.

A justiça no tribunal é uma atividade argumentativa, é o emprego dialógico da linguagem que tem sempre um “mais”, no sentido de que pode recorrer contra uma decisão.

Uma segunda característica da justiça em relação ao amor, é a de que se elege uma sentença justa que, aos nossos olhos, no direito penal, é proporcional à gravidade do delito. Os nossos códigos são frutos plurimilenário de esforços para estabelecer uma correlação razoável entre a escala dos delitos e a escala da pena. Aqui está a lógica da equivalência em toda a sua glória, e também em toda a sua severidade; funciona como uma balança e como uma espada, que mede e anuncia a sentença de inocência ou de condenação. Todos somos iguais diante da lei. A justiça, no entanto, se entende e se estende a um círculo muito mais amplo daquele do tribunal. Para Ricoeur, a justiça não deve ser reduzida ao aparato judicial que é uma parte da prática social, e que seria muito fácil.

É preciso deixar claro que Ricoeur não aspira substituir a justiça pelo amor/caridade, mas oferecer esta como complemento daquele, já que a caridade serve por mais tempo, não como tapa buraco, mas como proposta de resolução de todos os problemas, em todos os tempos e lugares. Se isso não acontece, é porque o nosso modo de dar, através de todos os gestos ou instituições caritativas, continuam sendo só um modo de iludir os problemas sociais.

O que estamos dizendo é que o amor funciona de forma diferente das ações revolucionárias e das teorias que apresentam propostas resolutivas para uma problemática atual e local. Nele, e para ele, todos os problemas de todos os tempos e lugares podem encontrar respostas.

A sugestão de Ricoeur, é que o ideal de justiça consiste em que, na sociedade, as pessoas tenham um sentimento de dependência mútua: as idéias de reconhecimento, de solidariedade, de mútuo-endividamento podem somente ser percebidas como um ponto de equilíbrio instável no horizonte da dialética entre o amor e a justiça. Para Ricoeur, a tensão existente não elimina a diferença entre a lógica da equivalência e a lógica da superabundância. É esta tensão que justamente orienta a justiça em direção ao amor; é esta tensão que “faz da justiça o meio necessário do amor” (RICOEUR, 2000, p. 43).

Nesta relação de tensão acesa entre a lógica da superabundância e a lógica da equivalência, esta última recebe do seu confronto com a primeira, a capacidade de se elevar para lá das suas interpretações perversas. Com efeito, sem a correção do mandamento do amor, a regra de ouro seria permanentemente inferida no sentido de

uma máxima utilitária, cuja fórmula seria *do ut des*, eu dou para que tu me dês. A regra: dá porque ele te deu, corrige o *a fim de que* da máxima utilitária e salva a regra de ouro de uma interpretação perversa sempre possível (RICOEUR, 2000, p. 58)

Em vista disso, Ricoeur argumenta sobre a capacidade subversiva que o amor tem de mudar o coração da justiça. Exemplifica tomando a figura de Jesus, que pede de beber à Samaritana. “Jesus lhe pediu: ‘Dá-me de beber’. A samaritana perguntou: ‘como é que tu, sendo judeu, pedes de beber a mim, que sou samaritana?’” (Jo. 4,7-9). Mas Jesus rompe as fronteiras culturais, supera o preconceito e a discriminação social. Através do amor, Jesus subverte a lógica da equivalência.

Podemos tomar outros exemplos de amor subversivo que rompem com as estruturas vigentes: São Francisco, que vive a radicalidade do espírito do sermão da montanha; Gandhi, que apela à não-violência e Martin Luther King, que rompe a regra da segregação racial. Tomamos também exemplos de política internacional, como aquele do chanceler alemão Brandt, que se ajoelha em Varsóvia; de Juan Carlos, rei da Espanha, que pede perdão aos judeus por tê-los expulsado da Espanha; dos Alemães que pedem perdão aos sobreviventes de Auschwitz, etc.

Aqui vemos um amor que - longe de se desligar da preocupação com a justiça inteiramente justa para cada um - reclama uma justeza inteiramente singular e uma justiça verdadeiramente universal, o que reabriria permanentemente a promessa não realizada de uma cidade feliz. Com estes exemplos e gestos simbólicos queremos mostrar que o amor aos inimigos presta um auxílio à justiça ao desempenhar o seu verdadeiro intento, ou seja, criar um mundo mais justo.

Para Ricoeur, a tarefa da filosofia e da teologia é refletir sobre estes e tantos outros exemplos que mostram claramente a discordância entre a lógica da super-abundância e aquela da equivalência. O trabalho da filosofia deve ser também mostrar que só no juízo moral se pode encontrar um equilíbrio entre as duas lógicas (Cf. RICOEUR, 2000, p. 43).

Nesse sentido, se um outro mundo é possível, isso exige um esforço em torno de tarefas concretas no campo político, religioso, científico, tecnológico, artístico e filosófico, um novo antropocentrismo que reconheça a interdependência entre os homens e destes para com o todo.

Em *Da metafísica à moral*, pode-se ver que nosso pensador, ressalta a necessidade de vivermos pautados por uma “metafísica do dom e uma moral da generosidade” (RICOEUR, 1995. p. 12). Quer isso dizer que, no “despertar da nossa consciência”, encontramos tudo como um dado, e que, por nossa vez, nos inserimos numa cultura onde temos que lutar para

conquistar tudo e se possível tomar tudo só para nós. É, pois, o egoísmo, o desejo de poder que fere as nossas relações e não nos permite viver uma moral da generosidade em que tudo é dom gratuito.

A viabilidade de tal projeto parece mostrar-se pelo fato de que, ainda que minimamente, conseguimos efetivá-lo em nossas ações; ainda que com os mais próximos, conseguimos viver essa relação de mútuo-endividamento. Cabe, pois, o desafio de estender essa relação a um âmbito maior e finalmente ao todo. Assim estaremos superando toda espécie de mal antropológico.

Por fim, enfatiza-se que a possibilidade de uma tal vivência é que nos permitirá ter ainda 'confiança' na possibilidade de uma ação social solidária, ter confiança em si, no outro e na história.

CONCLUSÃO

No estudo referente ao conceito de mal em Paul Ricoeur, optamos por uma abordagem evolutiva, que nos permitiu, num primeiro momento, evidenciar a possibilidade desta tratativa ricoeuriana, a partir da hermenêutica da simbólica, na perspectiva de que “*o símbolo dá que pensar*”. Guiados por essa máxima evidenciou-se, posteriormente, um amplo conflito de interpretações decorrente da compreensão do que seja o mal. Por conseguinte, mostrou-se que o viés ricoeuriano, com base na análise simbólica e mitológica, em consonância com os conflitos interpretativos, deixa patente que o mal é uma construção cultural. Em vista disso, e da impossibilidade de apresentar uma compreensão acabada sobre o mal, num último momento, buscou-se contemplar a possibilidade de luta contra ele, mediante uma ética que desborda de uma análise das narrativas pela via hermenêutica.

Vimos, portanto, que a compreensão de mal em Ricoeur levou em consideração a perspectiva de decifrá-lo, enquanto um enigma histórico, relacionado ao homem como seu ator e palco. Assim, primeiramente, buscou-se delinear uma hermenêutica dos símbolos em que um sentido direto assinala um outro sentido, indireto e mais rico. Nesse ponto, vimos nosso filósofo recusar as certezas da compreensão imediata e defender que a filosofia deverá se nutrir, não dá especulação, senão do “*símbolo que dá que pensar*”.

Mostrou-se, ademais, que para esta hermenêutica, a compreensão da nova concepção da verdade desencadeia-se pela invenção dessa arte de interpretar, que afirma: toda compreensão é hermenêutica. Isso levou Ricoeur a reconhecer que a consciência não está na origem de nossa existência, mas que ela é uma tarefa. Trata-se de descobrir o sentido do inconsciente para um ser que tem a consciência como tarefa, como objetivo de vida.

Foi a partir desses elementos que, a compreensão filosófica do mal, precisou desmontar as teorias que se colocaram na pretensão de uma compreensão absoluta, para assim criar um pensamento dinâmico e aberto, ou como diz o autor: “é preciso [...], encurtar o caminho: em vez de afundar mais para frente na especulação, voltar à enorme carga de sentido contida nos símbolos” (RICOEUR, 1988, p. 277).

Um segundo ponto buscou distinguir os vários níveis de discursos sobre o mal, percorrendo as diversas respostas dadas ao longo da história da filosofia. Para tal, avaliou-se os símbolos e os mitos do mal, em relação à pretensão ricoeuriana de entrecruzar o legado agostiniano (*livre-arbítrio*) e kantiano (*mal radical*). Neste ponto, buscou-se superar aquilo que Agostinho e Kant fizeram, o primeiro ao passar do mal atual ao pecado original, e o

segundo ao remontar da máxima má do livre-arbítrio ao fundamento de todas as máximas más. Em contraposição a essas posições, Ricoeur, pela análise da simbólica do mal, refuta toda espécie de teodicéia e de gnose; e, por sua vez, aponta para o mal já aí, no qual, toda consciência ao despertar se depara com ele.

Para Ricoeur, não existe razão compreensível para saber de onde poderia vir o mal. Essas formalizações não abrangem as experiências do mal manifesto de diversas maneiras nos símbolos do mal já aí. A visão moral do mal tematiza apenas o símbolo do mal atual, o afastamento e o desvio contingente, enquanto é preciso buscar nos símbolos o exemplar desse mal presente e atual que repetimos e imitamos cada vez que começamos o mal.

Ricoeur defendeu que, por mais que o homem se encontre inserido em uma narrativa de vida, é necessário que ele possa não somente incorporar o significado dessas tradições e hábitos, mas o que eles simbolizam de fato para ele. Interpretar os símbolos, os mitos, e os textos que herdamos, é tarefa de um sujeito que se encontra no mundo. Por isso, necessita-se sempre recorrer a uma constante interpretação, seja individual, seja coletiva, para que se possa combater o mal que já se encontra, desde sempre, aí onde o sujeito habita.

Num terceiro passo, contemplamos que o caminho que vai do simbólico para o mitológico, e daí para os textos, implica no conceito de mal ligado a cultura. A problemática do mal, segundo Ricoeur, aparece ao/no homem devido ao fato de ser este um criador de significações, de ter o poder de desviar a sua vontade e de ser um sujeito de respeito. Por isso, sua filosofia não é da substância, mas do sujeito. Ricoeur substitui a filosofia da consciência por uma filosofia da vontade, a qual revela as estruturas existenciais do homem. Uma filosofia em que a vontade é compreendida como desejo de ser e esforço para existir; em que o ser é concebido não como forma, mas como ato, como poder de existir e de fazer existir. Trata-se de compreender o mal voluntário e involuntário, feito e sofrido pelo homem, no interior de uma filosofia em que a vontade é o centro da inteligência e a reveladora mais originária do homem e do mal. O mal nesse sentido é uma realidade que preexiste ao homem e que lhe chega por “sedução”, acidente e história. Conclui Ricoeur: o mal é histórico, mas não cósmico; é sempre presente, mas não é essencial do ser humano. No entanto, ao reconhecer o mal, o homem se responsabiliza por ele e sente-se culpado. Quanto a essa culpa, diz ele que se deve a uma imposição cultural ou a transgressão de uma lei. Se a lei for anterior ao homem, então é uma lei da natureza o que abala a liberdade e a racionalidade do homem, se é posterior ao homem, então é uma ordem cultural. No primeiro caso, não há culpa dada à constituição ou determinação que não se devem ao homem. No segundo, sim, pois o homem e sua cultura assim o quiseram.

Nesse sentido, afirma Ricoeur que "o mal é mal na medida em que eu o coloco". É o homem enquanto criador de significações que faz aparecer à questão do mal. Se o homem não o colocasse, não o confessasse, o mal não existiria. Por isso, pode-se dizer que é fruto de sua colocação, ou um construto humano, o que não quer dizer que ele não exista.

Com esta consideração, Ricoeur desmonta a visão moral de mundo ao tirar Deus desta visão, e deixa claro que o homem, não estando de fato no diante de Deus, é o responsável por ser autor de todos os sistemas, ou modelos, ou estruturas do pensamento. Todas são categorias da ontologia humana, de construção humana. Na opinião de Ricoeur, não se pode ter nenhuma consideração com a "visão moral do mundo" porque nela não se tem outro acesso ao originário, senão pelo decaído. Se o decaído não nos fornece a indicação sobre onde ele decaiu, então nenhuma filosofia do originário é possível, pois, nem podemos dizer que o homem é decaído, porque a própria idéia de decadência contém referência à perda de alguma inocência que nós não compreendemos suficientemente.

A partir desses resultados, o último capítulo mostrou que a necessidade de ter êxito nesses esforços é apenas mais um motivo pelos quais as atuais batalhas entre as visões de mal cosmológico e antropológico precisam ser resolvidas. É a hermenêutica da ação que, desesperadamente, defende que todas as vozes devem estar em luta contra o mal e não em brados uma contra a outra. Assim, no plano de uma filosofia prática, é proposto aquilo que Ricoeur chamou de "minha pequena ética" e que sugere a investigação hermenêutica das narrativas de caráter normativo (moral kantiana), e as de caráter teleológico (ética aristotélica), destacando a primazia da ética sobre a moral e ao mesmo tempo a necessidade da ética passar pelo crivo da norma.

Para Ricoeur, o mal é um problema ético no qual o sujeito se descobre envolvido, no entanto, ele não está coadunado com o mal-ser, o mal-substância, mas com um mal-fazer que resulta do equivocado uso da liberdade. Ressalta que, no que tange ao significado ético do mal, ele não se esgota na liberdade e na obrigação moral, mas como exprime o próprio mito adâmico, ele é anterior a cada uma das expressões particulares; é um já aí que afeta todo homem e que exige a sua posição.

Daí que essa dissertação buscou, através das interpretações dos símbolos, dos mitos e dos textos que o mal não é um conceito unívoco (metafísico ou antropológico), mas diz respeito ao fazer. É nesse viés que a ética das narrativas vai mostrar que cada homem tem um futuro e um passado maior do que ele próprio e com o qual ele se relaciona. Herdamos, pois, uma memória-arquivo e inscrevemo-nos singularmente, numa tradição de pensamento, numa cultura, numa língua, a uma herança, mas será uma tarefa hermenêutica aquela que, numa

atitude reflexiva, nos vai permitir cruzar mundos e redescobrir o nosso. Através do diálogo com o diverso de nós, reencontramo-nos e fazemos a ponte ou transposição da teoria à prática. Assim, no mundo contemporâneo, marcado por um apelo informativo imediato, a reflexão sobre a linguagem e seus sistemas, que se mostram articulados por múltiplos códigos, deve ser uma recorrente no desenvolvimento e na tradução do conhecimento das ciências humanas, em vista de desenvolver consciências críticas e criativas, capazes de gerar respostas adequadas aos problemas atuais e a situações novas.

Pode-se dizer, enfim, que o que fizemos foi uma viagem no mundo da interpretação e do sentido, buscando entender em que está fundamentado o agir humano. E chegando ao fim desse percurso, mais que concluir, é preciso sublinhar que o conceito ricoeuriano de mal, constituído pela hermenêutica dos símbolos, dos mitos e dos textos do mal, não se encontra concluído e dificilmente o será um dia, pois apesar de termos oferecido elementos significativos à sua compreensão, é de notar que nos deparamos com uma verdadeira aporia: entrevemos algo, mas o principal nos escapa. E, enfim, só poderemos compreendê-lo através de aproximações sucessivas e contínuas. É de acentuar, igualmente, que o que nutre a reflexão ricoeuriana desenvolvida a propósito do homem que se dá, não se exaure em sua manifestação, mas, contrariamente, se abre na direção de uma profunda esperança que impele o homem concreto a caminhar, a viver, a se alegrar, segundo a sabedoria que é própria da sua condição e apesar das suas relações e estruturas comunitárias estarem profundamente feridas pelo mal.

Considerando isso, parecerá que a grande tarefa do filósofo consiste em refazer a abordagem do mal, que embora nos limite ao nível da compreensão, não fará o mesmo no campo da ação. Por isso, mesmo que conceitualmente, parece preferível abordá-lo no plano do mistério insolúvel; ao contrário, teleologicamente, ele nos envolve e nos impele a ir além de todas as saídas ou compreensões.

Em tom alentador, Ricoeur diz que a maior parte do mal que afeta o homem, se nos apresenta como violação do homem sobre o homem e, portanto, o mal não tem duração constante, exceto quando imposta e mantida pela crueldade humana. É preciso, pois, eliminá-lo enquanto fruto da maldade humana, e isso será feito na medida em se der lugar a uma reconstrução dos fundamentos do ser que é a sua bondade ou, como escreve Roger a respeito de Ricoeur: “por mais radical que seja o mal, não é tão profundo como a bondade” (Roger, 2005). Para isso, é preciso se pôr no resgate desse fundamento através de uma ética que reflita a partir das instituições ou ações morais. Essa operação em resgate estará pautada por uma perspectiva que transcende a própria ética na medida em que será preciso se dar conta de que

ao despertar da nossa consciência encontramos tudo como um dado: “é a metafísica do dom que nos impele a vivência de uma moral da generosidade”. Essa moral estará fundamentada numa economia do dom, ou seja, numa vivência coordenada por um sentimento de mútuo-endividamento, em que todos têm uma dívida indissolúvel para com todos.

Nossa tarefa é, pois, despertar o fundo de bondade humana, para que esse bem que tanto almejamos não seja uma idéia vazia. Nesse sentido, penso que a ética ricoeuriana tem por objeto fundamental despertar o fundo de bondade humana que por bem ou por mal, é um pressuposto extremamente urgente, já que necessariamente o homem terá que resgatar seu fundo de bondade ou se extinguirá como fruto de sua própria maldade.

BIBLIOGRAFIAS

1. De Ricoeur

Le volontaire et l'involontaire. Paris: AUBIER, Éditions Montaigne, 1950.

De l'interpretation: Essai sur le Freud. *Paris: Seul, 1965.*

História e Verdade. Trad. : F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.

Préface: REBOUL, Oliver. **Kant et le problème du mal.** Paris: Presses de L'université de Montreal, p. IX-XVI, 1971.

Interpretação e ideologias. Trad.: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

Finitud Y Culpabilidad: el Hombre Labil y La Simbólica del Mal . Madrid: Taurus Ediciones, 1982.

Temps et Récit III. Paris: Seul, 1985.

O Conflito das Interpretações. Trad.: M. F. Sá Correia. Porto-Portugal: Editora Rés, 1988.

Do texto à ação. Trad.: Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉŠ- Editora, 1989.

O si-mesmo como um outro. Trad.: Lucy Moreira César. Campinas, São Paulo: PAPIRUS, 1991.

Leituras 2. Paris: Seuil, 1992.

Da Metafísica á Moral. Trad.: Sílvia Menezes. Lisboa - Portugal: Instituto Piaget, 1995.

Autobiografia intelectual *In: Da Metafísica à moral.* Trad.: Sílvia Menezes. Lisboa - Portugal: Instituto Piaget, 1995a.

O justo ou a essência da justiça. Trad.: Vasco Casimiro. Lisboa - Portugal: Instituto Piaget, 1995b.

Tempo e narrativa II. Trad.; Marina Appenzeller. Campinas - São Paulo: Papyrus, 1995c.

Leituras 1: em torno ao político. Trad.: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995d.

Leituras 3: Nas Fronteiras da Filosofia. Trad: Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

O Mal: um desafio à filosofia e à teologia. Trad.: Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas - São Paulo: Papyrus, 1998.

Outramente. Trad.: Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

Amore e giustizia. Trad.: Ilario Bertoletti, Brescia: Morcelliana, 2000.

O único e o singular. Nomes de Deuses, entrevistas a Edmond Blattchen. Trad.: Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Editora UNESP; Belém: Editora da Universidade Estadual do Pará, 2002.

Caminos del reconocimiento. Trad.: Agustín Neira. España - Madrid: Editorial Trotta, 2005.

2. De comentadores de Ricoeur

ABEL, Oliver. **Paul Ricoeur: a promessa e a regra.** Trad.: Joana Chaves. Lisboa - Portugal: Instituto Piaget, 1996.

BUZZONI, Marco. **Paul Ricoeur: Persona e Ontologia.** Roma: Edizioni Studium, 1988.

CADORIN, Severino. **O mal, interpretação de Paul Ricoeur.** Rio de Janeiro: Sotese, 2001.

CHANGEUX, Jean-Pierre; RICOEUR, Paul. **O que nos faz pensar?** Trad.: Isabel Sait-Aubyn. Lisboa: Portugal: Edições 70, 1998.

CORÁ, Élsio José. **Hermenêutica e teoria da ação em “O si-mesmo como um outro” de Paul Ricoeur.** (Dissertação apresentada no curso de pós-graduação em Filosofia na UFSM) Santa Maria: UFSM, 2004.

CORREIA, C. J.. **Ricoeur e a expressão simbólica do sentido**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

DENZINGER, Enrique. **El Magisterio de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la iglesia en materia de fe y costumbres**. Barcelona: Editorial Herder, 1963.

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

JARDIN, Maria Antónia. **Da Hermenêutica à Ética em Paul Ricoeur: contributos para um desenvolvimento educativo e moral através da literatura**. Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2002.

MONGIN, O. **Paul Ricoeur: as fronteiras da filosofia**. Trad.: Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ROGER, Ir. **Uma conversa com Paul Ricoeur: Libertar o fundo de bondade**. Taizé, 2005. (Carta publicada após a morte de Ricoeur).

THOMASSET, A. **Poétique de l'existence et agir moral em société. La contribution de Paul Ricoeur au fondement d'une éthique herméneutique et narrative, dans una perspective chrétienne**. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, Tese de Doutorado, 1995.

3. Artigos e periódicos

BARTEL, Márcio. **Reencontrar as vias da esperança na memória retrabalhada: o legado de Paul Ricoeur**. In.: Encontros teológicos, n. 31, p. 181-194, 2001.

CEZAR, Constança Marcondes. **A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur**. Reflexão, Campinas: Instituto de Filosofia, v. 25, n. 76, p. 11-17, jan-abr/2000.

_____. **O problema do Tempo em Paul Ricoeur**. Reflexão, Campinas: Instituto de Filosofia - Puc, v. 10, n. 32, p. 5-11, mai-ago/1985.

CÉZAR, Constança Marcondes; VERGNIÈRES, S. **A Vida feliz em Aristóteles e Ricoeur**. In.: Revista Reflexão. Campinas, n. 77,. P. 22-33, maio/agos. 2000.

DESROCHES, Daniel. **La voie longue de la compréhension chez Paul Ricoeur.** Reflexão, Campinas: Instituto de filosofia: PUC, v. 24, n. 74, p. 33-41, jan-abr/1999.

HALZAPFEL, Cristóbal. **Sentido Externo e Interno do Mal.** Centro de Estudos da Antigüidade Grega. Departamento de Filosofia da PUC. SP. A Filosofia: seu Tempo, seus Lugares. São Paulo: EDUC: Palas Athena, Hypnos; v. 4, nº5, 1999. p. 144-158.

HENRIQUES, Fernanda. **Paul Ricoeur leitor e herdeiro de Kant.** Revista Portuguesa de Filosofia: Braga: RPF, v. 61, n. 2, p. 593-607, 2005.

HOMEM, Edson de Castro. **Considerações sobre a Obra “Conflit des Interprétations. Éssais D’Hermeneutique de Paul Ricoeur”:** uma proposta de leitura. Reflexão, Campinas: Instituto de filosofia - Puc, v. 22, n. 69, p. 121-136, set-dez/1997.

LORENZONI, Alino. **O Enigma do Mal na Perspectiva de Paul Ricoeur.** Presença Filosófica, Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos. V. 22, n. 1-2, p. 41-49, 1997.

RAMOS, A. P.. **Ricoeur y la fenomenologia.** Barcelona: Anthropos, 1991.

RICOEUR, Paul. **Simpatia e rispetto. Fenomenologia ed ética della seconda persona, in LEVINAS, E., MARCEL, G., RICOEUR. *Il pensiero dell’Altro.* A cura di Franco Riva. Roma: Edizioni Lavoro, 1955.**

_____. **Explicar et compreender: sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l’action et la théorie de l’histoire.** Revue Philosophique de Louvain, Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, v. 75, p. 126-147, 1977.

_____. **Le scandale du mal.** Esprit, 1988b.

_____. **Ce qui nous fait penser, la nature et la Règle.** Paris: Éditions Odile Jacob, 1998b.

_____. **A Religião e a violência.** Revista Portuguesa de Filosofia, Braga: Faculdade de Filosofia de Braga, v. 56, n. 1-2, p. 25-35, 2000b.

_____. **La lutte pour la reconnaissance et l’économie du don.** Paris: UNESCO, 2002.

_____. **Kant e Husserl.** Revista Portuguesa de Filosofia, Braga: Faculdade de Filosofia de Braga, v. 61, n. 2, p. 355-378, 2005b.

ROCHA, Afonso Moreira da. **O mal no pensamento ocidental: das concepções às constâncias do problema.** In.: Revista Portuguesa de Filosofia. Tomo LVI, V. 56, Braga, pp. 181-200/2000.

ROSSATTO, Noeli Dutra. **As faces do mal: sobre um texto de Norberto Bobbio.** In.: Norberto Bobbio: direito, ética e política. Ijuí - Rio Grande do Sul: Ed.: UNIJUÍ, 2005.

4. Obras complementares

AZÚA, Javier Bengoa Ruiz de. **De Heidegger a Habermas. Hermenética e fundamentación última en la filosofía contemporánea.** Barcelona: Herder, 1992.

ARISTOTELES. **Ética Nicomachea.** Trad.: Carlo Natali. Bari: Laterza, 2003.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus.** 2ª ed: Petrópolis- Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

_____. **O Livre Arbítrio.** 2ª ed. Trad.: Antônio Soares Pinheiro. Braga: Faculdade de Filosofia, 1990b.

_____. **Confissões.** Trad.: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

ARENDT, H. **Sobre a violência.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BELLO, Angela Ales. **Fenomenologia e Ciências humanas: psicologia, história e religião.** Trad.: Miguel Mahfoud e Mariana Massini. Bauru – São Paulo: EDIUSC, 2004.

Bíblia Sagrada: Edição Pastoral. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1990.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo: história, filosofia e religião.** Petrópolis: Vozes, 2003.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do Mal na polêmica anti-maniquéia de Santo Agostinho.** Porto Alegre-Recife: EDIPUCRS-UNICAP, 2002.

DESCARTES, René. **Discurso do Método e Meditações.** In. Pensadores. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ESTRADA, Juan Antonio. **A impossível Teodicéia: a crise da fé em Deus e o problema do mal.** São Paulo: Paulinas, 2004.

GILBERT, Paul. **Sapere e sperare: percorso di metafisica.** Milano: Vita e pensiero, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Los problemas fundamentales de la fenomenologia.** Trad.: Juan José García Norro. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

HUSSEL, Edmund. **Investigações Lógicas.** Madrid: Revista de Occidente, 1976.

_____. **Investigações Lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento.** São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. **Meditaciones Cartesianas.** Trad.: José Gaos y Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

JONAS, H.. **Le concept de Dieu après Auschwitz: une voix juive.** Paris: Rivages poche-Petite Bibliotheque, 1994.

KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão.** Trad: Artur Morão. Lisboa - Portugal: Edições 70, Lsa., 1974.

_____. **La metafísica de las costumbres.** Trad.: Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Editorial Tecnos, 1989.

_____. **Sur le mal radical dans la nature humaine. Über das Radicale Bose in der Menschlichen Natur.** Édition bilingüe. Tradução, commentaire et postface de Frédéric Gain. Paris: Édition Rue d'Ulm, 2001.

KRASSUSKI, Jair Antônio. **Crítica da Religião e Sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do cristianismo.** Porto Alegre: EDIPUCRS, Coleção Filosofia, 189, 2005.

MOSER, Frei Antônio. **O pecado: do descrédito ao aprofundamento**. Petrópolis: Vozes, 1996.

NABERT, Jean. **Essai sur le mal**. Paris: Aubier-Montaigne, 1960.

PINHEIRO, Letícia Machado. **O conceito kantiano de mal radical e o resgate da disposição originária para o bem**. (Dissertação apresentada no curso de pós-graduação em Filosofia na UFSM) Santa Maria: UFSM, 2007.

REBOUL, Oliver. **Kant et le problème du mal**. Paris: Les Presses de L'université de Montreal, 1971.

RENAUD, M. **A questão do mal no livro de Kant sobre a religião**. In.: Revista Portuguesa de Filosofia. Braga, 1993.

ROSENFELD, Denis L. **Do Mal**. Trad: Marco A. Zingano. Porto Alegre-RS: L & PM Editores S/A, 1988.

ROSSATTO, Noeli Dutra (Org). **O simbolismo das festas do Divino Espírito Santo**. Santa Maria-RS: UFSM, FAPERGS, 2003.

SOARES, Afonso; VILHENA, Maria Angela. **O mal: como explicá-lo?** São Paulo: Paulus, 2003.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **O mal**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

VALLS, Álvaro. **Da ética à bioética**. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

5. Dicionários

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. **Dicionário enciclopédico das religiões**. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 1995.