

FACULDADE DE SÃO BENTO  
CURSO DE FILOSOFIA

Alexandre Francisco de Marchi Silveira

**A questão do mal na filosofia de Paul Ricoeur**

São Paulo  
2015



Alexandre Francisco de Marchi Silveira

**A questão do mal na filosofia de Paul Ricoeur**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Filosofia da Faculdade de São Bento para obtenção do título de Licenciado em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva.

São Paulo  
2015



## **TERMO DE APROVAÇÃO**

ALEXANDRE FRANCISCO DE MARCHI SILVEIRA

### **ASPECTOS DO MAL NA FILOSOFIA DE PAUL RICOEUR**

Trabalho defendido como requisito parcial para obtenção do grau de Graduado em Filosofia pela Faculdade de São Bento. Tendo como membros da banca examinadora:

---

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva (Orientador) - FSB

---

Prof. Dr. José Carlos Bruni - FSB

---

Prof. Dr. Adriana Barin de Azevedo - UNIFESP

*A escuridão estende-se mas não elimina o sucedâneo da estrela nas mãos*

*Carlos Drummond de Andrade*

*O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão.*

*Guimarães Rosa*

## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria de agradecer a meus pais, Benedito e Nadir, e minhas irmãs, Aline e Sirlei, pelo incentivo. Aos professores da Faculdade de São Bento, em especial, Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva, que orientou este trabalho. Agradeço à Ordem dos Frades Pregadores, pelo apoio e estímulo. Enfim, a Deus, sustento de meu existir.

## RESUMÉ

Le présent travail a pour objectif aborder la thématique du mal selon la philosophie de Paul Ricoeur, en relevant deux de ses ouvrages : « Finitude et culpabilité » et « Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie ». Pour cela, d'abord on présente une ébauche biographique de Ricoeur et deux principales méthodes de ses réflexions philosophiques : phénoménologique et herméneutique. Ensuite, à travers le concept de faillibilité, on explicite la possibilité de l'homme faire le mal, et ensuite, le passage de cette possibilité à la réalisation du mal, que ne peut être saisi que par la médiation du symbole, du mythe. Ceux-ci peuvent être trouvés dans la confession, c'est à dire, dans le langage. Et, enfin, on observe un caractère énigmatique du mal, raison pour laquelle il faut recourir à une vision éthique que nous mène à une manière de faire la philosophie qui part d'une rationalité située et active, qui pense contre le mal-substance.

**Mots-clés:** Confession; Symbole; Mythe; Faillibilité; Mal; Ethique.



## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo abordar a temática do mal de acordo com a filosofia de Paul Ricoeur, dando relevância a duas obras: “Finitude e culpabilidade” e “O mal, um desafio à filosofia e à teologia”. Para isso, primeiramente, é apresentado um esboço biográfico de Ricoeur e os dois principais métodos de suas reflexões filosóficas: fenomenológico e hermenêutico. Em seguida, através do conceito de falibilidade, é explicitada a possibilidade de o homem fazer o mal, e, logo em seguida, a passagem dessa possibilidade à realização do mal, que só pode ser apreendida pela mediação do símbolo, do mito. Estes que podem ser encontrados na confissão, ou seja, na linguagem. E, por fim, nota-se um caráter enigmático do mal, por isso é necessário recorrer a uma visão ética que nos leva a um tipo de filosofar que parte de uma racionalidade situada e ativa, que pensa contra o mal-substância.

**Palavras-chave:** Confissão; Símbolo; Mito; Falibilidade; Mal; Ética.

## INTRODUÇÃO

O mal sempre questionou a existência humana em seus fundamentos mais originários. Por isso, ao longo da história, o interesse do homem em se perguntar: O que é o mal? De onde vem o mal? Por que fazemos o mal?

O homem, tido como animal racional, capaz de grandes façanhas, das mais variadas descobertas que contribuíram para uma maior expectativa de vida, também foi autor de instrumentos que, potencialmente, são capazes de por fim a sua própria existência, como, por exemplo, os armamentos bélicos.

Esse ser paradoxal, nos dizeres de Pascal, se assemelha a um caniço pensante, pois ao mesmo tempo em que é frágil, possui a faculdade de pensar sobre a sua fragilidade, diferentemente dos outros seres vivos. Portanto, ao olhar para a sua própria história e ver os horrores cometidos, o ser humano pode buscar outros caminhos. E a filosofia pode ser muito útil para essa busca.

Olhando para a história da filosofia vamos encontrar inúmeros pensadores que refletiram sobre as mais diversas questões, entre as quais se encontra o problema do mal, refletido por célebres autores como Agostinho, Leibniz, Kant, Hegel. Mais recentemente, o francês Paul Ricoeur procurou pensar acerca dessa temática, de modo especial, em sua filosofia da vontade.

Primeiramente, refletiu sobre “o voluntário e o involuntário” na experiência humana, utilizando-se do método fenomenológico, buscando uma reflexão eidética. Após isso, procurando pensar sobre o mal, se deu conta de que, pelo fato de o mal estar ligado ao homem empírico, seria preciso fazer modificações em sua abordagem filosófica. Portanto, na segunda parte de sua obra “Finitude e culpabilidade”, ao descrever este homem que é tocado pelo mal, constata-se uma virada hermenêutica em sua filosofia.

É, principalmente, sobre essa fase do pensamento de Ricoeur que este trabalho pretende se desenvolver. Especificamente, faremos um recorte, procurando refletir sobre aspectos do mal em sua filosofia, utilizando-se, sobretudo, de duas importantes obras, “Finitude e Culpabilidade”<sup>1</sup> e “O mal, um desafio à filosofia e à teologia”.

Para isso seria interessante conhecermos um pouco sobre o itinerário pessoal e intelectual de Ricoeur. O primeiro capítulo, portanto, apresentará uma espécie de esboço

---

<sup>1</sup> Esta obra contém duas partes: “O homem falível” e “A simbólica do mal”. Neste trabalho, utilizamos uma publicação separada: a edição portuguesa de “A simbólica do mal” e a espanhola de “*Finitud y culpabilidade: El hombre falible*”.

biográfico e os dois principais métodos (fenomenológico e hermenêutico) utilizados por Ricoeur em seu desenvolvimento filosófico.

No segundo capítulo, falaremos sobre a possibilidade do mal, adentrando no campo da antropologia filosófica, falando sobre o conceito de falibilidade. Também neste capítulo será apresentado o porquê da mudança de método, nos atendo a passagem da possibilidade do mal a sua efetivação, analisando alguns símbolos e, em especial, o mito adâmico, ambos da cultura ocidental.

E, por fim, no terceiro capítulo, pretendemos refletir sobre o mal como enigma, falando sobre a divisão feita por Ricoeur entre mal cometido e mal sofrido, desembocando numa visão ética do mal e explicitando a tarefa da ética na convivência humana.

## 1. ASPECTOS DO PENSAMENTO DE RICOEUR

### 1.1 ESBOÇO BIOGRÁFICO DE RICOEUR

Quem é Paul Ricoeur? Esta pergunta nos remete a uma reflexão sobre a biografia pessoal de nosso autor, e ao procurar respondê-la precisamos narrar a sua vida:

Em princípio, o problema é simples: a identidade pessoal, ou a resposta à questão: ‘Quem é você?’ não pode operar pelo simples enunciado do nome, mas implica a narração da vida – no mínimo curriculum vitae – que indica o contexto das ações e situações a partir do qual podemos identificar a pessoa. A pessoa é o que ela fez e o que ela sofreu<sup>2</sup>.

Paul Ricoeur nasceu na França, especificamente em Valence, em 1913, um pouco antes do início da I Guerra Mundial. Órfão de pai e mãe, foi educado pelos avós, cristãos protestantes.

Na época em que cursava seus estudos secundários, no liceu de Rennes, interessou-se por filosofia. Roland Dalbiez, um neotomista muito crítico à corrente idealista moderna e pioneiro a escrever sobre Freud na França, foi o primeiro professor de filosofia de Ricoeur, e, sem dúvida, o influenciou a desenvolver uma resistência à imediaticidade e apoditicidade do *cogito* cartesiano e do *eu penso* kantiano; também contribuiu para despertar a curiosidade do jovem estudante sobre o pensamento de Freud<sup>3</sup>. Após isso, Ricoeur optaria por ingressar na Universidade de Paris (Sorbonne) para estudar metafísica.

O pensamento filosófico dos anos 30 estava tomado pelas ideias de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Karl Jaspers. Consequentemente, não é de se admirar a influência destes na filosofia de Ricoeur, assim como a de seus professores Gabriel Marcel e Jean Nabert. Destaca-se, também, certa influência do pensamento “personalista” de Emmanuel Mounier e do estruturalismo.

Por um bom período, Ricoeur participou dos encontros que o existencialista Gabriel Marcel promovia em sua casa, e isto o ajudou a ter grande consideração pela grandeza e tragédia da condição humana. No ano de 1932 se tornaria colaborador da revista *Esprit*, fundada por Mounier. Portanto, a formação do pensamento de Ricoeur encontra-se vinculada, principalmente, às ideias do existencialismo, do personalismo e da fenomenologia<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> CÉSAR (org.). **Paul Ricoeur, Ensaio**, p. 7.

<sup>3</sup> Cf. RICOEUR. **Da metafísica à moral**, p. 49.

<sup>4</sup> Cf. REALE; ANTISERI. **História da Filosofia: De Nietzsche à Escola de Frankfurt**, p. 268.

Durante a II Guerra, Paul Ricoeur foi preso em um campo de concentração alemão e, nesse tempo, procurou estudar o pensamento de Husserl, chegando a iniciar a tradução de uma de suas obras para o francês. Além de Husserl, lia também outros dois autores alemães, Heidegger e Jaspers. Ricoeur chegou a lecionar na prisão, compôs um curso para seus companheiros de cela que, por sua qualidade, foi reconhecido pelo governo francês como oficial. Após esse difícil período, Ricoeur retornaria a Paris e se dedicaria à pesquisa, trabalhando em um centro de investigações científicas<sup>5</sup>.

Durante a guerra da Argélia, sendo contra o conflito, Ricoeur teve sua vida ameaçada. Além disso, no ano de 1968, por ocasião da rebelião dos estudantes, foi alvo da fúria de um universitário que despejou um cesto de lixo em sua cabeça. Também sofreu com os comentários maldosos de intelectuais franceses que não concordavam com suas posições. Como se não bastasse tudo isso, sofreu as perdas de um filho, que cometeu suicídio, e de sua esposa<sup>6</sup>.

Ricoeur lecionou em várias universidades, especialmente a partir de 1970. Dividiu seu tempo entre a América, na Universidade de Chicago, EUA, ocupando a cadeira que havia sido de Paul Tillich, e a Europa, em mais de uma universidade<sup>7</sup>.

Como pôde ser visto, Ricoeur foi um homem muito ativo, teve experiências contrastantes, de finitude e infinitude. O que se apresentou acima foi apenas um breve histórico de algumas passagens que poderiam exprimir algo sobre a sua pessoa. A riqueza de sua vida vai muito além destas palavras... Falar sobre a pessoa de Ricoeur é falar de esperança, é falar de sentido; mergulhar em seu pensamento é fazer o exercício de olhar para a pessoa humana e ver nela tanto a grandeza como a falibilidade, porém, é sempre reconhecer que o mal nunca se iguala à bondade originária.

## 1.2 FENOMENOLOGIA

Podem ser destacados dois grandes momentos na filosofia de Ricoeur: fenomenológico e hermenêutico. O primeiro pode ser encontrado, principalmente, em sua obra “O voluntário e o involuntário”, na qual consta uma descrição fenomenológica da

---

<sup>5</sup> Cf. FRANCO. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*, p. 28.

<sup>6</sup> Cf. PELLAUER. *Compreender Ricoeur*, p. 14.

<sup>7</sup> Cf. FRANCO. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*, p. 29.

estrutura do ato voluntário e seus mecanismos. O segundo momento se inicia com “A simbólica do mal”. Por enquanto, fiquemos com o primeiro.

Ao falar em fenomenologia não podemos deixar de dizer algo sobre Edmund Husserl (1859-1938), mesmo que este não seja, como afirmou Ricoeur, “toda a fenomenologia”, mas é “de certa maneira o seu nó”<sup>8</sup>. Husserl é considerado fundador da moderna fenomenologia. Mas o que é fenomenologia?

A palavra fenomenologia vem de uma combinação dos termos gregos *phainomenon* e *logos*, e “significa a atividade de dar conta, fornecendo um *logos*, de vários fenômenos, dos vários modos em que as coisas podem aparecer”<sup>9</sup>. Dito de outra maneira, pode-se dizer que a fenomenologia “é a autodescoberta da razão na presença de objetos inteligíveis”<sup>10</sup> ou, ainda, como o próprio Husserl a denominou, é uma teoria transcendental do conhecimento<sup>11</sup>.

A fenomenologia vem do esforço empreendido por Husserl de obter uma fundamentação científica da filosofia. Nesse sentido, Husserl se identifica com Descartes a ponto de escrever nas “Meditações Cartesianas” que a fenomenologia poderia ser denominada quase como que um neocartesianismo, embora rejeitasse grande parte da doutrina cartesiana pelo fato de querer ser mais radical, em certos temas, do que o próprio Descartes<sup>12</sup>.

Nessa busca, então, Husserl dirá que é preciso voltar às coisas mesmas, é necessário fazer uma redução fenomenológica, isto é, deve-se colocar toda a existência do mundo dado pela atitude natural entre parênteses (*epoché*).

A volta à atitude fenomenológica é chamada redução fenomenológica, um termo que significa a “retirada” dos alvos naturais de nosso interesse, “em direção” ao que parece ser mais um ponto de vista restritivo, simplesmente um daqueles alvos das intencionalidades mesmas. Redução, com a raiz latina *re-ducere*, é um conduzir de volta, uma retenção ou um retraimento<sup>13</sup>.

Dessa maneira, suspendendo tudo aquilo que não é apodítico, chega-se ao que resiste à *epoché*, isto é, chega-se à consciência. Esta que sempre intenciona<sup>14</sup> algo, a consciência, é sempre consciência de alguma coisa. Com isso, a fenomenologia rompe com o fechamento da consciência em si, a mente e o mundo são correlatos entre si, ou seja, coisas aparecem para

<sup>8</sup> Cf. RICOEUR. **Na escola da fenomenologia**, p. 1.

<sup>9</sup> SOKOLOWSKI. **Introdução à fenomenologia**, p. 22.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>11</sup> Cf. DELMAR (org.). **Pensadores do século XX**, p. 196.

<sup>12</sup> Cf. GILES. **História do existencialismo e da fenomenologia**, p. 131.

<sup>13</sup> SOKOLOWSKI. **Introdução à fenomenologia**, p. 58.

<sup>14</sup> É importante ressaltar que a palavra “intencionalidade” ou “intenção” não é utilizada na fenomenologia tendo o sentido de prática, por ex.: “Ele tinha a intenção de terminar a faculdade de filosofia um ano antes”; mas, sim, no sentido de significar intenções mentais, cognitivas. Portanto, o sentido de “intencionalidade” se liga mais à teoria do conhecimento do que à teoria da ação humana.

nós, coisas verdadeiramente descobertas, e nós, de nossa parte, revelamos, para nós mesmos e para os outros, o modo como as coisas são. Essa é a principal doutrina da fenomenologia: a consciência sempre intenciona algo.

A fenomenologia, então, pode-se dizer, procura fazer uma descrição pura da realidade, é uma ciência eidética, das essências, dos modos típicos do aparecimento do fenômeno à consciência, que tem como principal característica a intencionalidade. Ela não é algo acabado, e já passou por várias modificações; como atesta Ricoeur: Husserl, na busca de rigor, modificou por muitas vezes seu pensamento, abandonando tantos caminhos quantos desbravou<sup>15</sup>. Por esse fato, pode ser dito acerca de sua obra que esta “é uma espécie de canteiro de análises intermináveis”<sup>16</sup>.

O contato mais profundo que Ricoeur teve com a obra de Husserl aconteceu durante o tempo em que ficou preso na Alemanha, chegando a iniciar uma tradução para o francês de *Ideias I* que seria concluída e publicada futuramente. Mas o que atraiu Ricoeur à filosofia de Husserl? Primeiramente, foi a importância dada por Husserl ao método em filosofia. Com isso, buscou uma forma mais sistemática e menos impressionista, à maneira de Gabriel Marcel, de enfrentar as questões filosóficas. E como na França a fenomenologia tornou-se conhecida pelo tema da intencionalidade, não é de se admirar a atenção dada por Ricoeur a esta.

Não foi nem o requisito fundacional, nem a reivindicação de uma evidência apodíctica pertencente à autoconsciência, que foi primeiramente notada, mas, em seu lugar, aquilo que no tema da intencionalidade rompia com a identificação cartesiana entre consciência e autoconsciência. Definida pela intencionalidade, a consciência revelou-se estar primeiramente virada para o exterior, por isso projectada para fora de si, melhor definida pelos objetos para que aponta do que pela consciência de apontar para eles. Além disso, o tema da intencionalidade legitimava a multiplicidade das orientações objectivas: no âmbito das intenções incluíam-se a percepção, a imaginação, a vontade, a efectividade, a apreensão de valores (...)<sup>17</sup>.

Por isso é importante ressaltar que um dos aspectos que chamou a atenção de nosso autor foi o fato de Husserl ter modificado o modelo cartesiano sujeito-objeto, pois nossa consciência é sempre consciência de algo, e por este fato se faz necessária uma atenção à maneira como ela intenciona seu objeto. Assim, então, o modelo de Descartes teria de sofrer alterações para que o sujeito pudesse intencionar um objeto. Feito isso, a tarefa do fenomenólogo seria descrever as coisas tais como aparecem no modelo, ou seja, somente

<sup>15</sup> Cf. RICOEUR. *Na escola da fenomenologia*, p. 8.

<sup>16</sup> DELMAR (org.). *Pensadores do século XX*, p. 195,196.

<sup>17</sup> RICOEUR. *Da Metafísica à moral*, p. 55.

efetuar a descrição dos fenômenos como aparecem à consciência. Para que isso fosse possível, deveria ser efetuada uma “redução” da existência efetiva, ou seja, esta última deveria ser posta entre parênteses, deveria ser suspensa, ficando apenas com a essência dos fenômenos<sup>18</sup>.

Tomando de Husserl a concepção da fenomenologia como uma maneira de fazer filosofia sob a base de um método descritivo, Ricoeur busca aplicá-la à ação humana e não à percepção, como era a principal preocupação de Husserl. Portanto, Ricoeur rejeita a fenomenologia como um “idealismo transcendental” e procura entender a existência humana como uma existência incorporada no mundo<sup>19</sup>. É elucidativo observar o que o próprio Ricoeur já escrevera em sua autobiografia intelectual acerca da fenomenologia de Husserl, especificamente sobre sua tradução de *Ideias I*:

À tradução, enquanto tal, acrescentei um conjunto de notas críticas e uma introdução aprofundada na qual tentei dissociar o que me parecia ser o núcleo descritivo da fenomenologia, da interpretação idealista na qual este núcleo estava envolvido. Isto levou-me a distinguir, na obscura apresentação que Husserl faz da famosa redução fenomenológica, o confronto entre duas formas de abordagem da fenomenalidade do fenômeno<sup>20</sup>.

Portanto, a respeito da redução fenomenológica, há duas formas de abordagem: uma ressalta o destaque do fenômeno enquanto tal; outra remete à produção da fenomenalidade através da consciência pura. Ricoeur buscou uma fenomenologia neutra que não favorecesse nem realismo e muito menos o idealismo.

Em sua primeira grande obra “O voluntário e o involuntário” é desenvolvida uma dialética entre voluntário e involuntário que permite a um fenômeno ser inteligível, pois num mundo essencialmente objetivo não haveria nada a compreender, da mesma maneira se houvesse somente uma subjetividade pura ele seria incompreensível.

Nessa reflexão é realizada uma leitura husserliana sobre a vontade humana, é feita uma descrição pura da reciprocidade do voluntário e do involuntário, deixando em suspenso para uma futura obra a questão do mal e da transcendência, pelo fato de ambas estarem ligadas ao homem empírico, ou seja, metodologicamente o mal e a transcendência são colocados entre parênteses (*epoché*).

---

<sup>18</sup> Cf. PELLAUER. **Compreender Ricoeur**, p. 24.

<sup>19</sup> Cf. *Ibidem*, p. 25.

<sup>20</sup> RICOEUR. **Da Metafísica à moral**, p. 61.



Voltando para a vontade humana, parece que a principal preocupação de Ricoeur é defender a liberdade do homem, apesar dos fatores que a condicionam. São destacados três momentos da vontade: decisão, ação, consentimento.

De maneira simples, a decisão implica a idealização de um mundo, incita uma tomada de posição. A decisão é uma capacidade, “nossa experiência vivida mais básica é uma convicção vivida de que ‘eu posso’”<sup>21</sup>: não fico apenas na observação, eu faço. Isso nos remete aos motivos de tal decisão, mas não no sentido de serem causa, e sim no sentido de fornecerem a base de futuras decisões, ou seja, os motivos somente inclinam, mas não obrigam a realização de algo. Relacionam-se a isso os valores, “há um sentido implícito de avaliação em todo motivo”<sup>22</sup>, ou seja, os valores seriam como que algo impulsionador para as decisões, implicando, assim, uma dimensão ética na ação humana. Agir é compreender as condições reais do mundo, é aceitar que a ação humana se dá mediante o corpo que está no mundo e, portanto, participa do mundo. E consentir é anuir à necessidade, ou seja, é concordar com a necessidade, é aquiescer aos elementos involuntários da realidade, “é aceitar aquilo que é contra a vontade e que não pode ser alterado”<sup>23</sup>.

Nesse percurso trilhado por Ricoeur a vontade se esbarra com o involuntário, a existência humana dialoga com o involuntário. Dessa maneira, vai-se deixando uma análise estritamente eidética para dar voz ao tema da encarnação de Gabriel Marcel, concentrando-se, então, no corpo para pensar o involuntário, a reflexão extrapola o campo fenomenológico, dando voz às ciências empíricas que estudam o corpo<sup>24</sup>.

Ricoeur apresenta o *cogito* ligado ao seu próprio corpo, que participa do mundo e que é dependente deste. O *cogito* para Ricoeur se constitui como partido ou ferido, é um *cogito* que não se possui, é constituído de uma passividade, exposto ao involuntário, mas nem por isso deixa de ser *cogito*. Ao prolongar a reflexão, Ricoeur passará de uma fenomenologia pura a uma fenomenologia antropológica, em “O homem falível”, na qual o homem é apresentado como um ser falível. Essa sua reflexão o conduzirá a uma transição de método, como veremos ao longo deste trabalho.

---

<sup>21</sup> PELLAUER. **Compreender Ricoeur**, p.29.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>24</sup> Cf. Ibidem, p. 40.

### 1.3 HERMENÊUTICA

O que se pode entender por Hermenêutica? O termo “vem do verbo grego *hermeneuein* e das funções atribuídas ao Deus Hermes”, ao qual era dirigida a função de mensageiro, que proporcionava uma comunicação entre os deuses. Esta função de mediação pode ser vista já em Platão, “no diálogo *Ion* os poetas são chamados *hermenes*, intérpretes da vontade dos deuses (...)”<sup>25</sup>. Em Aristóteles o termo aparece para designar o esforço de “traduzir o pensamento em palavras”<sup>26</sup>, permitindo ao interlocutor a compreensão do que se quer transmitir.

A hermenêutica pode ser compreendida como “interpretação dos textos filosóficos ou religiosos”<sup>27</sup>, ou seja, a hermenêutica é a arte de interpretar textos, que teve seu desenvolvimento, principalmente, com a interpretação de textos sagrados ou canônicos. Essa é a definição clássica, mas há outras. Wilhelm Dilthey a enriquece com uma nova incumbência, a de “servir de fundamento metodológico a todas as ciências humanas”<sup>28</sup>, ou seja, a hermenêutica seria “uma reflexão metodológica sobre a pretensão de verdade e o estatuto científico das ciências humanas”<sup>29</sup>. Contrapondo essa concepção, para Heidegger a hermenêutica, pelo menos de início, não se relaciona a textos, mas, sim, à existência. Dessa maneira, a hermenêutica pode ser designada como “hermenêutica da existência”<sup>30</sup>.

Na hermenêutica contemporânea, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur situam-se na trilha de Heidegger, mas não exclusivamente, pois retomam o diálogo com as ciências humanas. Na obra de Ricoeur, encontra-se uma variedade de disciplinas: filosofia da existência, teoria do conhecimento histórico, interpretação da Bíblia, psicanálise, teoria linguística, teoria da ação, fenomenologia do tempo, da memória e do reconhecimento, teoria da narrativa e ética.

Com isso, há uma riqueza imensurável em seus escritos. Reconciliando abordagens muito diversas, levando-nos a desvendar certo traço “hegeliano” em seu pensamento, mas que rejeita uma síntese totalizante, como deixa bem claro em um dos capítulos de “Tempo e Narrativa”. É necessário renunciar a Hegel em nome do inacabamento da vida e da finitude humana<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> **Dicionário de Pensamento Contemporâneo**, p. 375.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> LALANDE. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**, p. 461.

<sup>28</sup> “Ciências humanas” entendidas aqui como “ciências do espírito”.

<sup>29</sup> GRONDIM. **Hermenêutica**, p. 13.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>31</sup> Cf. *Ibidem*, p. 94.

Em “A Simbólica do Mal” Ricoeur esboça sua primeira definição de hermenêutica, “concebida como uma decifração de símbolos, eles próprios entendidos como expressões, contendo duplos sentidos”<sup>32</sup>. Nesse aspecto, interpretar é o trabalho de decifrar por meio do aparente o que está oculto. Dessa maneira, tanto os mitos como os símbolos são como que textos a serem interpretados.

Ao longo de seus escritos, sua concepção de interpretação vai ganhando outros aspectos, outras contribuições, especialmente após o contato com Freud, Marx e Nietzsche. Esses três “mestres da suspeita” levam Ricoeur a admitir a possibilidade de uma interpretação redutora, “de denúncia das ilusões, genealógica no sentido de Nietzsche, de crítica ideológica em Marx, de descoberta do recalque e da repressão em Freud”<sup>33</sup>.

Com suas obras “Da interpretação. Ensaio sobre Freud”, “O Conflito das Interpretações” e, entre outras, “Do texto à ação”, pode-se atribuir a Ricoeur o título de hermeneuta. Em seu pensamento a hermenêutica se apresenta como um método que caracteriza o seu próprio estilo de filosofia, na medida em que busca uma arqueologia do sujeito, interpretando os signos da existência deste, pois só é possível conhecer o sujeito por mediações.

Por ora, ressalta-se a relevância do método hermenêutico na filosofia de Ricoeur. Mas na sequência deste trabalho será apresentada, após a reflexão sobre o conceito de falibilidade, a causa primária da mudança de método: ocorrida principalmente para se abordar a questão do mal que havia sido colocada entre parênteses no início de sua reflexão.

---

<sup>32</sup> RICOEUR. *Da Metafísica à moral*, p. 71.

<sup>33</sup> GAGNEBIN. *Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur*, p. 2.

## 2. PARA PENSAR O MAL

### 2.1 O CONCEITO DE FALIBILIDADE

Prosseguindo com o projeto de uma filosofia da vontade, em “O homem falível” a reflexão de Ricoeur remete ao campo da antropologia filosófica, que culminaria futuramente na questão do ser humano capaz<sup>34</sup>.

Encontra-se nessa obra uma reflexão sobre a possibilidade de o ser humano falhar, errar. Para pensar a respeito, Ricoeur, de início, não se acorrerá à imagem, símbolo ou mito, pois a ideia de que o homem pode errar é inteiramente cabível a uma reflexão pura<sup>35</sup>. Tendo isso como pressuposto, como compreender, então, essa possibilidade de falhar?

A resposta se dará pelo fato de uma não coincidência do homem consigo mesmo, caracterizando-se, assim, uma desproporção constitutiva. Na busca de entender esta “desproporção”, Ricoeur dirigir-se-á ao paradoxo cartesiano do homem finito-infinito e dirá que é desconcertante o vínculo que estabelece Descartes entre este paradoxo e uma psicologia das faculdades, pois não é possível sustentar uma distinção entre um entendimento finito e uma vontade infinita. Segundo Ricoeur, na tentativa de compreender o paradoxo do homem, Descartes prepara um caminho mais amplo no início de sua IV Meditação.

(...) enquanto continuo pensando somente em Deus, totalmente voltado para ele, não descobro nenhuma causa de erro ou de falsidade. Mas, logo que me volto para mim, experimento que sou sujeito a inúmeros erros. Ao investigar-lhes a causa, percebo que há em mim não apenas a ideia real e positiva de Deus, isto é, de um ente sumamente perfeito, real e positivo, mas também a ideia, por assim dizer, do nada, a ideia daquilo em que está ausente, em sumo grau, toda perfeição. Eu, eu sou algo meio entre Deus e o nada, isto é, entre o ente supremo e o não ente, de tal modo constituído que, na medida em que fui criado pelo ente supremo, nada há em mim que me faça errar ou me induza a erro. Mas na medida em que, de algum modo, também participo do nada ou do não ente, isto é, na medida em que não sou eu mesmo o ente supremo, faltam-me muitas coisas e, por isso, não é de admirar que eu erre<sup>36</sup>.

A ideia de “intermediário” que tem como consequência a “desproporção” é, também, desconcertante para Ricoeur, pois afirmar que o homem está entre o ser e o nada é conceber a realidade humana como lugar ontológico no qual se procura combinar a ideia de perfeito com uma ideia negativa do nada, daquilo que está completamente alheio a todo tipo de perfeição, e

<sup>34</sup> Cf. PELLAUER. *Compreender Ricoeur*, p. 44.

<sup>35</sup> Cf. RICOEUR. *Finitud y culpabilidad: El hombre falible*, p. 21.

<sup>36</sup> DESCARTES. *Meditações sobre Filosofia Primeira*, p. 113.

isso não é uma ocasião para falhar, pois, de modo geral, toda a realidade é um meio entre o ser e o nada. Por isso, deve-se conceber o homem de outra maneira, como intermediário em si mesmo e não por estar entre o anjo e a besta: seu caráter ontológico se caracteriza em ser intermediário pelo fato de ser misto, e misto porque opera mediações entre todas as modalidades e níveis da realidade, dentro e fora de si<sup>37</sup>. Portanto, Ricoeur reinterpreta o paradoxo finito-infinito de Descartes, e, diferentemente de outros filósofos, não privilegia a finitude para falar sobre o homem, pois este é tanto finito como infinito.

Partindo da complexa totalidade da relação finito-infinito, Ricoeur procura compreender o ser humano à luz da ideia de falibilidade. Antes de um conceito propriamente dito, nosso autor fala sobre um (pré) conceito denominado de “patética da miséria” (*pathétique de misère*). Por *patética* entende-se a matriz de toda reflexão que faz da desproporção e do intermediário a característica ôntica do homem<sup>38</sup>, “o que está em questão é tanto algo por que passamos quanto produzimos”<sup>39</sup>; e *miséria* pode ser entendida como “empobrecimento, destituição ou ruína”<sup>40</sup>, pois há uma desproporção na existência humana que implica uma “tensão entre nossa particularidade e nossa habilidade para transcender nossos pontos de vista particulares”<sup>41</sup>. Já se pode notar em Platão e Pascal uma meditação sobre a “patética da miséria”: com o mito platônico da alma como mescla até a bela retórica pascaliana dos dois infinitos. Pode ser vista, também, em certo sentido, na reflexão de Kierkegaard sobre o conceito de angústia<sup>42</sup>.

Só para explicitar melhor essa “patética”, podemos recorrer a um dos mitos de Platão expressos por Ricoeur; isso porque alguns mitos carregam o tema da miséria, apresentados como limitação e mal originários. Também podemos verificar o frag. 72 dos “Pensamentos” de Pascal.

O princípio dos mitos contidos no “Banquete” e no “Fedro” encontra-se na ideia de que existem dois mundos, o sensível e o inteligível. Elegendo o “Fedro”, podemos constatar que a alma caracteriza-se pela composição, e esta é demonstrada mediante a comparação da alma com uma parilha de cavalos alados, na qual um é nobre, bom, enquanto o outro é o seu contrário. O primeiro busca as alturas, o segundo a terra. Este conflito marca o ponto frágil, causador da queda da alma num corpo terreno. Assim, encontram-se na mesma história

<sup>37</sup> Cf. RICOEUR. *Finitud y culpabilidade: El hombre falible*, p. 22, 23.

<sup>38</sup> Cf. *Ibidem*, p. 24.

<sup>39</sup> PELLAUER. *Comprender Ricoeur*, p. 44.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Cf. RICOEUR. *Finitud y culpabilidade: El hombre falible*, p. 26.

narrada pelo mito a falibilidade, que se vê na composição da alma, e a culpabilidade, expiação de uma falta que ocasionou a queda da alma num corpo<sup>43</sup>.

Essa perplexidade da alma, incorruptível, em um corpo, corruptível, delineia a miséria, pois a alma nesse estado se engana e comete erros, mas possui o desejo de voltar ao ser. O homem é essa alma, é um estrangeiro que aparece no mundo sensível, mundo de aparências, mas que deseja retornar para seu lugar de origem. Essa vivência no mundo sensível constitui sua finitude; o anseio de sair dele e voltar para o mundo ideal constitui sua infinitude<sup>44</sup>.

A “patética” de Pascal se encontra no fragmento 72: “Desproporção do homem”, no qual se constata a dramaticidade da condição humana: “Afinal, o que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um pouco intermediário entre tudo e nada” (frag. 72). O homem está situado entre o infinito e o nada, é, portanto, intermediário, está “entre a origem e o fim, entre o nada e o infinito, numa espécie de ‘misto’ dos dois extremos que o constituem”<sup>45</sup>. Em relação ao nada, ele se espanta em ser algo, mas ao deparar com o universo infinito desespera-se, pois não consegue conhecer a infinitude, não consegue compreender nem mesmo sua origem. Constatando essa desproporção espacial, o homem fica consciente de sua própria fragilidade, ou seja, a partir da desproporção externa, o ser humano reconhece a sua desproporção<sup>46</sup>.

Mesmo não comungando do dualismo que instaura uma divisão de ordem ontológica no homem, Ricoeur reconhece o mérito de Pascal no tocante à existência humana, pois leva o homem a descobrir-se em sua condição existencial, de fuga e dissimulação. Segundo Pascal, o ser humano, não suportando o peso de sua existência, de condição fraca e mortal, busca por meio do divertimento (*divertissement*) dissimular a miséria de sua finitude. Com isso, mesmo que indiretamente, está procurando preencher o vazio que dilacera seu “coração”, ou seja, está procurando a felicidade.

Faz-se necessário ressaltar, neste momento, que Ricoeur faz uma separação entre o método em filosofia e o ponto de partida. Mesmo sendo autônoma, a filosofia nunca parte do zero, sempre depende de algo que a precede; mas quanto ao método a filosofia pode ter um começo radical. Assim, portanto, refletindo sobre o que já foi dado, ou seja, o (pré) conceito, que é pré-filosófico, têm-se uma pré-compreensão do homem falível.

Após isso, Ricoeur faz uma redução da “patética” e inicia uma antropologia propriamente filosófica, através de uma reflexão transcendental, isto é, uma reflexão objetiva,

<sup>43</sup> Cf. SOARES. **O problema do mal na reflexão de Paul Ricoeur**, p. 24.

<sup>44</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>46</sup> Cf. PONTE. **Afirmar o humano apesar do mal**, p. 63.

que não parte do eu, mas do objeto. Com isso, busca fugir de uma pura introspecção e subjetivismo. Agora, o que era mescla e miséria na “patética” se torna “sínteses” no objeto, tendo, assim, um começo, um ponto de partida para uma análise do poder de conhecer<sup>47</sup>. Desta aparece uma primeira desproporção que pode ser objeto de investigação filosófica, em termos kantianos, a dualidade entre entendimento e sensibilidade.

No nível da sensibilidade “o homem descreve o que sente e recorre a uma história imaginária (mito) que explique sua realidade humana”; no nível do entendimento, isto é, da reflexão filosófica, “o homem lê sobre seu corpo e sobre a totalidade de suas funções e atividades, a abertura e a limitação que o caracterizam”<sup>48</sup>. No entanto, há algo na “patética da miséria” que uma teoria filosófica da desproporção não pode conduzir ao nível da razão, por isso pode-se constatar que “a ideia de uma síntese transcendental (...) não é plenamente adequada para explicar o que está em jogo na desproporção constitutiva da condição humana”<sup>49</sup>; é preciso, então, voltar-se a uma síntese prática, que vai além de uma abstração, preocupando-se com a totalidade como uma tarefa, incluindo a existência com suas dimensões afetivas e práticas.

Nesta síntese prática, Ricoeur analisa o caráter e a felicidade que distinguem o homem em seu agir. Por caráter entende-se uma totalidade dos aspectos de finitude<sup>50</sup>; segundo Ricoeur, “*Lejos de ser una cosa cerrada, es la apertura limitada de nuestro campo de motivación considerado en su conjunto*”<sup>51</sup>. Por felicidade compreende-se o alvo final da preocupação com a totalidade, preocupação do homem em ser uma pessoa inteira, preocupação com a sua completude<sup>52</sup>. Sobre isso, a grande questão é se tal felicidade seria possível, seria alcançável; colocando-nos, novamente, diante da desproporção. Esta que, agora, é apontada pela incapacidade de nosso caráter de perceber todo o alcance da possibilidade humana, ou seja, tudo que é humano só poderia ser alcançado por meio da perspectiva finita de uma forma de vida absolutamente individual.

A síntese entre caráter e felicidade é o “eu”, não absolutamente o eu que experimentamos, mas, sim, “a pessoa que representamos para nós mesmos como um projeto a realizar”<sup>53</sup>. Daí advém a ideia de respeito, tanto por nós como pelos outros. Entretanto essa síntese é frágil, difícil de efetuar-se, pois reconhecer-se como pessoa digna de respeito conduz

<sup>47</sup> Cf. RICOEUR. *Finitud y culpabilidad: El hombre falible*, p. 35.

<sup>48</sup> SOARES. *O problema do mal na reflexão de Paul Ricoeur*, p. 32.

<sup>49</sup> PELLAUER. *Comprender Ricoeur*, p. 48.

<sup>50</sup> Cf. RICOEUR. *Finitud y culpabilidad: El hombre falible*, p. 68.

<sup>51</sup> RICOEUR. *Ibidem*, p. 78.

<sup>52</sup> PELLAUER. *Comprender Ricoeur*, p. 50.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

à autoestima, e esta, junto ao desejo, pode ultrapassar a si própria, destituindo a síntese de caráter e felicidade que pretendia produzir. Há nesta síntese, também, sempre uma possibilidade de discórdia que pode surgir da polaridade de “nossa disposição para e nossa aspiração à totalidade, sem cair no que Kant chamou de uma teoria do mal radical como algo constitutivo da condição humana”<sup>54</sup>. Esta concepção sobre o mal foi totalmente rejeitada por Kant: para este a razão só pode reconhecer a origem do mal como sendo inescrutável.

Voltando-se para uma reflexão sobre o sentimento, Ricoeur nota um conflito interior em nós, conflito entre subjetividade e objetividade. O sentimento é de um eu em relação ao objeto. É interessante que o sentimento é provocado por um objeto, mas sua origem está no sujeito; assim, portanto, esbarramos com algo misterioso da existência humana, irreduzível às explicações racionais.

O sentimento, então, permanece sempre numa situação paradoxal: é como o conhecimento, mas também diferente deste<sup>55</sup>; tanto um como o outro é intencional pelo fato de se referir a algo diferente de si mesmo. Entretanto, são diferentes: o conhecimento estabelece uma separação entre sujeito e objeto, já o sentimento restitui uma cumplicidade entre ambos.

Diante deste conflito e reciprocidade, coloca-se a questão de situar a fragilidade afetiva. Há graus de sentimento, “indo do amor do mundo ao desejo, passando pela necessidade, e surgindo o possível equívoco de se confundir prazer com felicidade”<sup>56</sup>, mas o primeiro é sempre finito, enquanto o outro se caracteriza pela possibilidade de sua infinitude. Optar pelo prazer como se este fosse a felicidade é um grande equívoco, e essa possibilidade de uma má opção aponta já para o mal. No entanto, a origem do mal não pode ser tomada exclusivamente pelo nível afetivo, pois ela é um entrelaçamento entre o nível afetivo e cognitivo. Entretanto, é através do sentimento que se vê mais claramente a fragilidade que se apresenta como possibilidade conflituosa. O sentimento, ao restituir a cumplicidade entre o eu e o mundo, suscita uma nova cisão do eu consigo mesmo; um eu que aspira a vida orgânica, biológica, que se consuma no prazer, e aspira a vida espiritual, a totalidade, a felicidade<sup>57</sup>.

*Ningún conflicto entre nosotros mismos y cualquier instancia susceptible de otorgarnos una personalidad prestada podría ser introyectado si nosotros no fuésemos ya esa desproporción entre bíos y el logos, cuyo desacuerdo originário padece nuestro “corazón”*<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Cf. Ibidem, p. 51.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> Cf. Ibidem, p. 148,149.

<sup>58</sup> RICOEUR. *Finitud y culpabilidade: El hombre falible*, p. 149.



Para Ricoeur, a desproporção do sentimento suscita uma nova mediação, denominada de mediação do coração. Este está na zona da transição entre o desejo (*bios*) e a razão (*logos*), ficando ora do lado do desejo, ora do lado da razão, caracterizando um conflito que se apresenta na constituição do homem.

Essa reflexão de Ricoeur expressa a falibilidade e a possibilidade do mal como algo intrínseco à condição humana, que se dá por uma não coincidência do homem consigo mesmo e não pelo fato de este, em certos aspectos, ser finito, limitado. Para Ricoeur, diferentemente de outros filósofos, o homem é tanto finito como infinito, portanto, a falibilidade não é o mesmo que finitude, mas engloba o paradoxo finito-infinito, que se apresenta como o ponto de menor resistência por onde o mal pode entrar<sup>59</sup>.

Ricoeur utiliza-se da tríade kantiana das categorias da qualidade: realidade, negação, limitação; mas, não se preocupando com a ortodoxia kantiana, expressa a tríade em afirmação originária, diferença existencial, mediação humana<sup>60</sup>. Com isso, pensa o homem como um misto da afirmação e da diferença existencial: “El hombre es la Alegría del Sí afirmativo em la tristeza de lo finito”<sup>61</sup>. Com isso, Ricoeur expressa que a realidade primeira do ser humano é a afirmação originária, pois o princípio de uma antropologia não é a limitação, a finitude, a negatividade, mas, sim, a alegria do existir, na qual há a possibilidade de pensar e agir. A negatividade, então, é pensada a partir dessa afirmação originária, “alegria do sim”. Afinal, a tristeza advém de uma expectativa não realizada, a tristeza se manifesta na contingência humana, uma espécie de vertigem existencial frente à morte, na medida em que temos consciência de que nascemos e de que um dia iremos morrer. A tristeza do finito seria, então, uma diminuição da existência, em certo sentido, uma estagnação perante a vida, com seus conflitos.

## 2.2 MUDANÇA DE MÉTODO

A reflexão de Ricoeur na primeira parte de “Finitude e culpabilidade”, intitulada “O homem falível”, procurou analisar a possibilidade de falhar. Em sua segunda parte, “A simbólica do mal”, a suspensão (*epoché*) que havia sido feita em “O voluntário e o involuntário” acerca da problemática do mal é efetivamente desfeita.

---

<sup>59</sup> Cf. *Ibidem*, 159

<sup>60</sup> Cf. *Ibidem*, p. 153, 154.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 158.

Para poder chegar à forma concreta da má vontade, tive de introduzir no círculo de reflexão o longo desvio pelos símbolos e mitos transmitidos pelas grandes culturas. Esta decisão implicou tanto um elemento crítico como um prospectivo. Ao falar no desvio pelos símbolos, estava a questionar um pressuposto comum a Husserl e a Descartes, o da imanência, da transparência e da apodicticidade do Cogito<sup>62</sup>.

Dando continuidade às reflexões anteriores sobre a falibilidade humana, percebe-se, agora, certa mudança em sua abordagem filosófica, uma transição de método, ou melhor, uma complementação. Para falar sobre a realidade do mal, que toca o homem empírico, Ricoeur faz um enxerto hermenêutico na fenomenologia, contrariando o cartesianismo e uma fenomenologia pura, pois o homem não pode compreender-se diretamente, mas indiretamente, “pela via indireta da interpretação dos grandes símbolos (Adão e Eva, Jó, o orfismo etc.) que se esforçam para dar um sentido ao problema do mal”<sup>63</sup>.

Dessa maneira, aquela fenomenologia preocupada com as estruturas da experiência humana, com uma análise transcendental, é substituída por uma fenomenologia hermenêutica preocupada com as expressões humanas, expressões reais de confissão, preocupada com um estudo hermenêutico de textos e linguagem simbólica. Ricoeur busca fazer uma reflexão sobre os significados existenciais, interpretando-os<sup>64</sup>. Assim, os mitos e símbolos são tomados como um texto.

A desproporção apresentada como inerente à constituição do homem, mesmo não sabendo ao certo sua origem, mostrou-se como possibilidade de falhar, errar. E com este novo método Ricoeur procura dar um salto da falha à falta, refletindo sobre as expressões indiretas desta última, chegando a uma “teorização do símbolo como fator de estímulo e de provocações do próprio pensamento”, chegando à conclusão de que o símbolo “dá o que pensar”, ou seja, “que não só podemos interrogá-los tendo em vista o sentido que se esconde por trás deles, como nos podemos servir deles para levar mais longe a reflexão”<sup>65</sup>.

É a exegese dos símbolos da mancha, do pecado, da culpabilidade que prepara a introdução dos mitos no conhecimento do si mesmo pelo homem. Essa teoria hermenêutica apresenta o símbolo como aquele que “dá o que pensar”, pois, não sendo evidente por si próprio, exige o raciocínio para obter uma compreensão, ou seja, necessita de uma hermenêutica, e esta ajuda o homem a ampliar a consciência de si mesmo, sendo, assim, de

<sup>62</sup> RICOEUR. *Da metafísica à moral*, p. 70.

<sup>63</sup> GRONDIN. *Hermenêutica*, p. 96.

<sup>64</sup> Cf. FRANCO. *Hermenêutica e psicanálise*, p. 43.

<sup>65</sup> Nota dos tradutores *in*: *A simbólica do mal*, p. 12.

grande relevância para a via longa da hermenêutica<sup>66</sup>, mas em uma incursão no tecido da cultura, da história.

No caso de “A simbólica do mal”, as experiências culturais giram especialmente em torno de nossa rica memória judaico-cristã, memória indispensável para se compreender o Ocidente. Escolha que se deu, sem dúvida, pela intimidade de Ricoeur com essa abundante tradição, da qual é filho. Nessa obra pode ser vista sua primeira definição da hermenêutica, “uma decifração de símbolos, eles próprios entendidos como expressões, contendo duplos sentidos”<sup>67</sup>.

### 2.3 CONFISSÃO

Na introdução de “A simbólica do mal” vemos uma pergunta importante: “Como fazer a transição entre a possibilidade do mal humano e a sua realidade, entre a falibilidade e a falta?”<sup>68</sup>. Na tentativa de respondê-la, Ricoeur propõe um caminho no qual procura captar a passagem entre falibilidade e falta em ato, como se estivesse participando da confissão que dela é feita na consciência religiosa, ou seja, é como se realizasse uma repetição da confissão do mal humano através da consciência religiosa.

Para isso, é preciso começar pelas “expressões menos elaboradas dessa confissão que a razão filosófica se deve deixar interpelar”<sup>69</sup>. Assim, regressando às expressões espontâneas, deparamos com os mitos. Estes, muito antes das especulações da gnose e antignose, explicavam por narrações a origem do mundo e do ser humano; os mitos não são “uma falsa explicação através de imagens e de fábulas, mas uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens dos dias de hoje”<sup>70</sup>. Para os modernos o mito já não é uma explicação, mas, sim, uma maneira “de descobrir, de desvelar o elo entre o homem e o seu sagrado”<sup>71</sup>, ou seja, o mito estaria mais ligado a uma função simbólica.

Os mitos sobre os quais Ricoeur se debruça são os que dizem respeito ao início e ao fim do mal. Com isso, se pode aprofundar sobre a função do mito em relação à ligação do

---

<sup>66</sup> Cf. DINIZ. **Veredas do discurso e da vida: Estruturalismo e Subjetividade na Obra de Paul Ricoeur**, p. 101.

<sup>67</sup> RICOEUR. **Da metafísica à moral**, p. 71.

<sup>68</sup> RICOEUR. **A simbólica do mal**, p. 19.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 22.

homem com o seu sagrado. Ligação que pode ser abalada pelo mal (mancha ou pecado), pois este instaura um momento de crise. Ao narrar isso, o mito insere a experiência do homem num todo, proporcionando uma compreensão da realidade humana na totalidade.

Ricoeur não começará falando sobre os mitos da origem e do fim do mal, pois há ainda algo mais profundo do que qualquer narrativa e qualquer gnose. Percebe-se que a narrativa da queda na Bíblia busca o seu sentido na experiência de pecado que vem da piedade judaica<sup>72</sup>. Portanto, primeiramente, Ricoeur falará sobre a experiência da confissão. Esta que proporciona ao mito um fundamento de sentido: “é a ‘confissão dos pecados’ no culto, é o apelo profético à ‘justiça e ao direito’”<sup>73</sup>.

Dessa maneira, nosso autor procura iniciar sua pesquisa analisando a experiência da confissão, deixando de lado elaborações doutrinárias e, pelo menos no início, uma intervenção sistematizante da razão, buscando ater-se mais a uma fala espontânea, originária e elementar, contida na linguagem da confissão, “que a linguagem do mito e da especulação retomam, respectivamente, em segundo e terceiro graus”<sup>74</sup>.

Quando o homem confessa, se torna palavra, palavra absurda, sofrida e angustiada. O ato de confessar traz à luz “cegueira, equivocidade, escândalo”.

A experiência que é confessada pelo penitente é uma experiência cega: permanece presa no invólucro da emoção, do medo, da angústia; é esta nota emocional que suscita a objetivação num discurso: a confissão exprime, empurra para o exterior a emoção que, sem ela, se fecharia sobre si mesma, como uma impressão da alma; a linguagem é a luz da emoção; através da confissão a consciência de culpa é trazida à luz da palavra; através da confissão o homem continua a ser palavra<sup>75</sup>.

Pode parecer simples, mas a experiência da confissão é complexa. Ela nos remete ao sentimento de culpabilidade, e esta, por sua vez, nos remete à “experiência de pecado, que engloba todos os homens e designa a situação real do homem perante Deus, quer ele o saiba ou não”<sup>76</sup>.

O mito da queda narra justamente isso: a entrada do pecado no mundo. Mas temos ainda uma concessão mais arcaica de falta, a mancha, que é “uma nódoa que infeta a partir de fora”<sup>77</sup>. Assim, podemos falar de três palavras que designam uma diversidade primitiva na experiência: Culpabilidade, pecado, mancha. Portanto, o sentimento é carregado de várias

---

<sup>72</sup> Cf. *Ibidem*, p. 22-23.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

significações, não é só cego, mas também equívoco. É por isso que a linguagem se faz tão necessária, ela elucida as crises mais profundas da consciência de culpa; o sentimento de distanciamento do eu de si mesmo é reproduzido pela linguagem através da forma interrogativa. Por exemplo, vemos nos salmos babilônicos a interrogação do crente: “Senhor, que pecado cometi?”. É nessa linha de interrogação que o mito narra como tudo começou e a gnose se pergunta: de onde vem o mal?

Assim como Kant, por sua ilusão transcendental, assevera que a razão é o poder do incondicionado, as respostas dadas da gnose e dos mitos etiológicos (origem) certificam que a experiência do homem que se perde em meio aos seus pecados nos leva para a indispensável procura de compreensão, provocando, assim, uma tomada de consciência por meio de seu próprio caráter escandaloso.

Na procura desse entendimento, então, Ricoeur analisa em sua obra os símbolos helênicos e hebraicos, especificamente a noção de mancha, de pecado e de culpabilidade. Isso porque “as literaturas hebraica e helênica testemunham uma invenção linguística que assinala as erupções existenciais dessa consciência de culpa”. Assim, chegaremos à “passagem da mancha ao pecado e à culpabilidade”<sup>78</sup>.

## 2.4 DEFINIÇÃO DE SÍMBOLO

Encontra-se na filosofia de Ricoeur o símbolo como um recurso de extrema relevância para compreender o homem. Mas o que o hermeneuta francês entende por símbolo?

Ricoeur fala sobre três dimensões que caracterizam o símbolo: cósmica, onírica e poética. A primeira nos remete à experiência do sagrado, pois é no mundo, nos elementos que o constituem, céu, sol, lua, água, vegetação etc., que o homem lê o sagrado. O símbolo, então, seria o que manifesta a ligação do homem com o todo. A segunda diz respeito ao sonho, no qual se encontra a passagem da função cósmica à função psíquica, sem haver uma oposição entre ambas, pois eu me expesso ao expressar o mundo e exploro minha própria sacralidade ao buscar decifrar este mundo. A terceira se refere à poesia, que é, por sinal, o símbolo da própria linguagem; a poesia se refere à criação de imagem, que tem como característica ser função da ausência; a poesia, portanto, suscita uma reabsorção do real no irreal figurado, através de uma representação<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>79</sup> Cf. Ibidem, p. 27-30.

Essas três dimensões são constituintes do símbolo, mas este é um só. Para Ricoeur, o símbolo é um signo, pois comunica um sentido, uma palavra, mas nem todo signo é símbolo.

Dizer que o símbolo é um signo é traçar um círculo demasiado largo que é necessário restringir. Todo o signo visa algo para lá de si mesmo e substitui-o; mas nem todo o signo é símbolo; diremos que o símbolo contém no seu visar (*visée*) uma dupla intencionalidade (...) <sup>80</sup>.

Símbolo e signo não se igualam. Por exemplo, “a ‘mancha’ não é mero signo, mas *símbolo*, pois ela significa *algo mais* do que um estado de não higiene”<sup>81</sup>. O símbolo tem como característica ser duplamente intencional, possui uma intenção primeira, literal, e uma intenção segunda, que é propriamente o sentido simbólico, que evoca uma multiplicidade de significados, que produz mundo, não admitindo uma simples tradução.

Para uma melhor compreensão, Ricoeur faz uma diferenciação entre símbolo e alegoria. Esta última é um tipo de signo, possui também dupla intencionalidade. Entretanto a alegoria é uma comparação que se coloca através de um código fixo, ela já encerra em si mesma uma interpretação, é uma linguagem cifrada que exige uma tradução <sup>82</sup>, diferentemente do símbolo, que se dá na transparência opaca do enigma, ou seja, o símbolo é doador de sentido de maneira transparente. Para Ricoeur, o seu conceito de símbolo não se confunde com o da lógica formal, que o concebe como algo vazio, só assumindo valor num sistema silogístico, pois o seu conceito de símbolo possui uma multiplicidade de sentidos e intenções <sup>83</sup>.

Em relação ao mito, nota-se uma importante relação com o símbolo. Ricoeur diz o seguinte: “Entenderei por mito uma espécie de símbolo, qualquer coisa como um símbolo desenvolvido em forma de narrativa e articulado num tempo e num espaço”<sup>84</sup> primordiais. O símbolo é mais radical, porém menos desenvolvido do que o mito. Este não é entendido aqui como sendo uma falsa explicação por meio de imagens e fábulas, como comumente é compreendido pelos modernos, mas, sim, uma narrativa sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos.

Como não podem fazer a conexão desse tempo com o tempo da história, escrita segundo o método crítico, e com o espaço da geografia em que estão inseridos, os modernos

<sup>80</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>81</sup> PONTE. **Afirmar o humano apesar do mal**, p. 100.

<sup>82</sup> Cf. FRANCO. **Hermenêutica e psicanálise**, p. 56.

<sup>83</sup> Cf. DINIZ. **Veredas do discurso e da vida: Estruturalismo e Subjetividade na Obra de Paul Ricoeur**, p. 104.

<sup>84</sup> Ibidem, p. 34.

tomam o mito apenas como mito. Mas Ricoeur toma o mito como um símbolo desenvolvido, ele tem uma função simbólica, que expressa a ligação do homem com o seu sagrado, recuperando, portanto, seu *status* no pensamento moderno. Ricoeur chama o mito de símbolo secundário, que, para ser compreendido, necessita de interpretação.

Para Ricoeur, o símbolo é tão importante pelo fato de que é por meio dele que se atinge a experiência do mal, o drama da existência humana, o sentimento de alienação, dor, sofrimento... O símbolo manifesta a ligação do homem com o todo, com o sagrado. Ele é tão relevante porque o homem não se conhece por introspecção, mas indiretamente, através da interpretação do símbolo que, segundo Ricoeur, dá o que pensar. Não é o homem que dá o sentido, é o símbolo que dá, dá o sentido nele enclausurado, “o símbolo dá; mas aquilo que ele dá é algo a pensar, algo sobre o qual se pense”<sup>85</sup>.

O filósofo poderá, então, efetivar o pensar na tarefa de interpretação criadora de sentido. “É interpretando que podemos entender de novo: assim, é na hermenêutica que se forma um nó entre doação de sentido pelo símbolo e a iniciativa inteligível da decifração”<sup>86</sup>.

## 2.5 SÍMBOLOS PRIMÁRIOS DO MAL

Ricoeur chama os mitos e a gnose de símbolos secundários e terciários, isso porque a interpretação destes depende da interpretação dos símbolos primários. Estes últimos são primários pelo fato de constituírem uma linguagem mais arcaica sobre o mal, diferente de elaborações racionalizantes como a da teologia e dos mitos.

Essa característica “primária” expressa que esses símbolos são fundamentais, que advêm de uma linguagem espontânea, pela qual o homem expressa sua experiência do mal, implicando uma confissão, portanto. Os símbolos primários analisados por Ricoeur são: “Mancha”, “Pecado”, “Culpabilidade”.

A noção de mancha é a base para posteriores sentimentos de culpa. A descoberta de Ricoeur é a de que o sentimento de culpa se apoia no sentimento de medo do impuro, medo de ser contaminado pelo mal, antes mesmo de qualquer sentimento de culpa perante uma divindade. Por isso, constata-se que os diversos rituais de purificação são as tentativas de eliminação dessa possibilidade e que esse sentimento de impureza é muito enraizado na

---

<sup>85</sup> RICOEUR. *A simbólica do mal*, p. 366.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 369.

cultura ocidental. O homem se sente sujo e, por isso, tem medo<sup>87</sup>. Este medo pode ser interpretado como medo de perder algo que seja de grande relevância, que causaria grande sofrimento, por exemplo, a perda da pureza, da inocência. Portanto, o medo da sujeira está associado ao sofrimento.

Na sociedade hebraica havia forte associação entre impureza e sexualidade. No período de menstruação, a mulher era proibida de entrar no templo, e o homem não deveria ter relações sexuais com ela. Mesmo em outros momentos, após o ato sexual com a mulher, o homem, para participar dos ritos religiosos, deveria ser purificado, pois a mulher contaminava o homem; somente as virgens eram consideradas puras. Dessa maneira, a mancha aparece como que um contato, uma representação quase física.

O que resiste à reflexão é a ideia de algo quase material que infeta como uma sujidade, que faz mal através de propriedades invisíveis e que, no entanto, opera como uma força no campo da nossa existência, que é inextricavelmente psíquica e corporal<sup>88</sup>.

A “sujidade” parece ser mais alguma coisa que acontece com a pessoa do que algo propriamente produzido por ela. Consta-se que a “sujidade” apresenta-se como uma espécie de degradação que conduz o homem a ter uma sensação de pavor, fazendo com que ele se pergunte: “porque isso aconteceu?”, podendo se colocar mais como vítima do que como malfeitor. Assim, já podem ser vistos aí “os primórdios de um gesto de confissão, uma mudança marcada pela suspeita de que a pessoa deve ter feito algo para produzir tal degradação”<sup>89</sup>. Essa confissão conduz a um pedido de punição justa, na busca de restaurar o que foi violado.

A imputação realizada gera sofrimento. Por isso, ao procurar evitá-la, o ser humano não tem a intenção de não fazê-la pelo fato de ser uma má ação, mas porque pretende evitar o seu próprio sofrimento. Segundo Ricoeur, “por intermédio da retribuição, toda a ordem física se insere na ordem ética; o mal causado pelo sofrimento é ligado artificialmente ao mal causado pela falta”<sup>90</sup>. Assim, primeiramente, temos a ideia da mancha que infecta, gera medo, depois a retaliação, vingança, punição e, conseqüentemente, as racionalizações grega e hebraica sobre o mal: “se sofres é porque pecaste”. Dessa maneira, a noção de mancha como

<sup>87</sup> Cf. FRANCO. **Hermenêutica e psicanálise**, p. 60.

<sup>88</sup> RICOEUR. **A simbólica do mal**, p. 42.

<sup>89</sup> PELLAUER. **Compreender Ricoeur**, p. 56.

<sup>90</sup> RICOEUR. **A simbólica do mal**, p. 47.



algo que afeta o homem por contato e que resulta no medo da condenação insere o homem no mundo ético, não por convicção, nem por amor, mas por medo, por temor<sup>91</sup>.

Mas é importante ressaltar que “a mancha, a impureza, tem uma dimensão simbólica. A prova disso é que a purificação da mancha não é só limpeza física, mas ritual”<sup>92</sup>. Rito que é acompanhado de palavras que proporcionam a reintegração do penitente com o sagrado. O homem sente medo da vingança e se confessa, recebe a punição; assim, é restaurada a ordem, e o medo do castigo é cessado.

Com isso, já vamos deparando-nos com o conceito de pecado, uma passagem que se dá pela referência a um ser divino. O pecado se apresenta como uma ofensa a Deus, uma ruptura da ligação pessoal entre o homem e Deus. Sendo, portanto, mais de ordem religiosa do que ética, “não é a transgressão de uma regra abstrata - de um valor -, mas antes a lesão de um vínculo pessoal”<sup>93</sup>.

O pecado é o rompimento da “aliança”, portanto, é algo que pressupõe um encontro, uma relação, um diálogo com Deus. Diálogo que, posteriormente, é quebrado, fazendo com que o homem vivencie a ausência e o silêncio, uma situação de desamparo, o homem se sente abandonado por Deus, numa existência vã e vazia.

Essa transgressão é condenada pelo profeta, ele “‘profetiza’ *contra* o pecado”<sup>94</sup>, “revelando uma espécie de dimensão hiperética à consciência do mal pelo fato de apresentar a demanda que Deus dirige aos seres humanos como uma demanda infinita”<sup>95</sup>, causadora de distanciamento e angústia entre Deus e o homem, pois este último procura obedecer a mandamentos específicos, finitos, e à exigência infinita:

O momento da profecia na consciência do mal consiste na revelação de uma medida infinita da exigência de Deus perante o homem. É essa exigência infinita que cria uma distância e uma aflição insondáveis entre Deus e o homem. Porém, como essa exigência infinita não surge de um vazio prévio, mas, em vez disso, aplica-se a uma matéria pré-existente, a dos velhos códigos “semíticos”, ela inaugura uma tensão característica de toda a ética hebraica, a tensão entre uma exigência infinita e um mandamento finito<sup>96</sup>.

Essa polaridade intensifica a consciência de pecado. A exigência infinita de Deus já deixa transparecer certa perversidade do coração humano. O profetismo bíblico diz que um dia ocorrerá um acerto de contas com os pecadores, ou seja, o pecador se deparará com a

<sup>91</sup> Cf. *Ibidem*, p. 46.

<sup>92</sup> FRANCO. **Hermenêutica e psicanálise**, p. 61.

<sup>93</sup> RICOEUR. **A simbólica do mal**, p. 68.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>95</sup> PELLAUER. **Compreender Ricoeur**, p. 57.

<sup>96</sup> RICOEUR. **A simbólica do mal**, p. 71, 72.

cólera de Deus. A “cólera” não significa que Deus seja mau, “mas a Cólera é o rosto que a Santidade assume para o homem pecador”<sup>97</sup>, a cólera mostra que Deus rejeita o pecado humano, a cólera de Deus não é senão a tristeza do amor. Por isso é necessário uma conversão completa, na qual o homem se volta, de forma obediente e desarmada, a Deus.

O “símbolo da Cólera de Deus, do Dia de YHWH, diz diretamente respeito ao destino político da comunidade de Israel”<sup>98</sup>; mesmo que a experiência do temor seja subjetiva, é vivenciada por todo o povo. Apesar da cólera, é possível restabelecer a aliança, pois “o elo da Aliança não foi quebrado, mas antes distendido e, assim, aprofundado”<sup>99</sup>. Portanto, a relação de Deus e seu povo não é rompida totalmente, mas passa por uma dialética de proximidade e distanciamento.

Ricoeur apresenta, também, o pecado como nada e como posição. Enquanto nada, o pecado expressa simbolicamente um laço que é rompido, o homem cai na errância, na perda do caminho.

O pecado aparece nas raízes hebraicas *chattat* e *'awon* que juntas indicam o conceito de *desvio*, de *torcido* e de *anômalo*. No grego (*'amártema*), de onde surge o latim *peccatum*, o conceito é semelhante: a ideia é de *extravio*, *errância* e de *perda do caminho*. Também há o hebraico *peshá*, que significa rebelião e dura cerviz. Este termo tematiza a rebelião, a ruptura como iniciativa contra Deus. É a vontade humana *contra* a vontade divina<sup>100</sup>.

O pecado apresenta-se como uma infidelidade, uma recusa a escutar, a ouvir a voz de Deus, ou seja, apresenta-se aqui como uma relação personalista entre Deus e o homem que é lesada. Como pontua Franco, o termo grego *hybris* também explicita a raiz do pecado, significa arrogância, orgulho e ofensa<sup>101</sup>. Ricoeur fala de outro símbolo que tem ressonância menos emocional, o termo hebraico *Shagah*. que pode ser traduzido por extravio, perdição, uma situação em que o homem experimenta a alienação e o desamparo<sup>102</sup>.

O simbolismo da negatividade é, então, a falha, o desvio, a rebelião, o extravio. Há expressões ainda mais interessantes, como, por exemplo, o sopro que passa, sem possibilidade de retenção. Para ilustrar isso, podemos eleger um dos salmos citados por Ricoeur, “O homem é semelhante ao sopro da brisa; os seus dias passam como uma sombra” (Salmo 144, 4)<sup>103</sup>. O homem é frágil, não é dono de sua vida, não tem o poder de retê-la, pode ser o detentor de

<sup>97</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>98</sup> Ibidem.

<sup>99</sup> RICOEUR. *A simbólica do mal*, p. 83.

<sup>100</sup> FRANCO. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*, p. 63.

<sup>101</sup> Cf. Ibidem, p. 64.

<sup>102</sup> Cf. RICOEUR. *A simbólica do mal*, p. 89.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 91.

muito dinheiro, podendo obter uma vida tranquila, saudável, e, quando atingido pela doença, mesmo pagando os melhores tratamentos que podem retardar a sua morte, sua vida passará como um sopro.

Essa imagem do sopro pode ser aproximada da imagem de deserto, da desolação vazia, do vazio, que, juntando com a imagem de ídolo, pode melhor expressar o esquema do nada. Por “ídolo”, entendem-se os falsos deuses, o falso sagrado. Para os profetas o ídolo é modelo do nada. “Os deuses dos pagãos não valem nada; foi o SENHOR (YHWH) quem criou os céus” (Salmo 96, 5). “Os deuses dos povos são todos vazios”, traduz a Bíblia de Jerusalém<sup>104</sup>. O ídolo é o modelo do nada, o homem idólatra se torna nada, pois “o homem torna-se naquilo que adora”<sup>105</sup>; o pecado aqui é, então, simbolizado pela idolatria.

Mas a força simbólica da confissão do pecado nos leva à exigência de redenção; a relação partida clama pela união, pelo restabelecimento. O pecador pede perdão, deseja restaurar a aliança com Deus, deseja voltar ao caminho. Deus, concedendo o perdão, se esquece da cólera, e, assim, o homem, que estava envolto no nada, volta à “vida”.

Mas o pecado não é só negatividade, ausência, é também posição, como dirá Kierkegaard. O pecado constitui uma realidade, por isso também é positivo, é algo real do qual o homem pode se arrepender. Ele ainda pode ajudar o ser humano a compreender a si mesmo, podendo levar o homem a uma reflexão ética ou jurídica entre penalidade e responsabilidade, a uma reflexão religiosa sobre a consciência escrupulosa, a uma reflexão psicológica ou teológica acerca de uma consciência acusada e condenada, que já nos insere na consciência de culpa.

A culpabilidade parte de duas instâncias da falta analisadas anteriormente: a mancha e o pecado. Pode-se dizer que o sentimento de culpa nasce da mancha e do pecado a partir do momento em que se coloca uma responsabilidade subjetiva: “é quando o homem toma consciência de ser falível e, ao mesmo tempo, responsável pela falta”<sup>106</sup>. Segundo Ricoeur, o essencial da culpabilidade está contido na consciência de sentir-se carregado por um peso. Este que advém de uma opressão da própria consciência que acusa a si mesma, reconhecendo-se como agente da própria punição: “a culpa nunca será outra coisa do que o próprio castigo, antecipado, interiorizado e já pesando na consciência”<sup>107</sup>. A culpa é, portanto, o reconhecimento do próprio mau uso da liberdade, que implica uma diminuição do valor de si mesmo, do valor do eu.

<sup>104</sup> RICOEUR. *A simbólica do mal*, p. 91.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>106</sup> DINIZ. *Veredas do discurso e da vida: Estruturalismo e Subjetividade na Obra de Paul Ricoeur*, p. 110.

<sup>107</sup> RICOEUR. *A Simbólica do mal*, p. 118.

Na culpabilidade, então, encontra-se a confissão do mal no âmbito subjetivo da falta, a consciência forma um tribunal que se acusa e condena a si mesma, diferentemente do símbolo da mancha que apresentava o mal como contágio exterior e o símbolo do pecado que se dava pela ruptura da relação do ser humano com Deus. Com a culpabilidade o mal ganha contornos subjetivos, invertendo a realidade da punição, pois, como já mencionado, é a própria consciência que se pune.

Mancha, pecado e culpabilidade possuem aspectos em comum que se referem ao par rompimento/retomada. Na mancha, o rompimento se dá pela contaminação e a retomada por ritos de purificação; no pecado, o rompimento ocorre por uma aliança partida, e a retomada por meio da confissão e do perdão; e, enfim, na culpabilidade, o rompimento se apresenta por desobediência à lei, e a retomada pelo cumprimento de uma pena.

No que se refere à culpabilidade, pode ser vista uma dialética: percebe-se certo antagonismo entre os fundamentos do pensamento ocidental, entre a racionalidade grega e a religiosidade judaico-cristã, entre a interioridade da piedade e a exterioridade da cultura, da *polis*.

Nota-se nos fariseus uma consciência escrupulosa, e isso advém da religião de Israel, desde Moisés. Em vários momentos da história dava-se ênfase à lei; os profetas, por exemplo, eram incansáveis quanto à busca do cumprimento da lei, clamavam para que a lei fosse cumprida por todos, pois só assim haveria a reabilitação da identidade de todo o povo.

O grande problema que se encontra no farisaísmo diz respeito a uma moral reducionista, que se atém a detalhes, sendo fonte de escrúpulos, nos quais a relação do homem com Deus quase desaparece, sendo substituída por uma obediência mecânica. Além disso, nota-se que o farisaísmo alimenta sentimentos de mérito pessoal pelo fato de se cumprir a lei.

Mas há uma tensão entre o cumprimento da lei e sua exigência infinita, tensão que nos conduz ao que São Paulo denomina de maldição, pois o homem se sente impotente diante das exigências das leis, exigências infinitas. Assim, o homem se sente condenado e passa a desprezar a si mesmo, alimentando o desejo de morte.

Dessa maneira, o homem encontra-se encurralado, em uma “maldição da lei”. Paulo chega a dizer que o querer está ao nosso alcance, mas realizar o bem, isso não, pois muitas vezes não fazemos o bem que queremos, mas, sim, o mal que não queremos (Rm 7, 18-19). Portanto, há uma espécie de cisão: “com o Espírito, sirvo a lei de Deus e, com a carne, a lei do pecado”<sup>108</sup>. No entanto, ao mesmo tempo em que Paulo fala sobre a maldição da lei, anuncia a

---

<sup>108</sup> RICOEUR. *A simbólica do mal*, p. 159.

sua superação, que ocorre por meio da graça: não se é justo pelos próprios méritos, mas porque se é justificado por Outro.

Ricoeur fala, ainda, sobre um conceito chamado de servo-arbítrio, conceito para o qual tende todo o grupo dos símbolos primários do mal. Um conceito que parece ser paradoxal, pois “servo” designa uma “escravidão” e “arbítrio” significa “liberdade de escolha”. Esse conceito de servo-arbítrio expressa o homem confessando a escravidão de seu livre-arbítrio, ou seja, há um paradoxo de uma vontade livre em sua escolha, e serve, também por sua escolha.

É interessante a relação que Ricoeur faz entre o símbolo da mancha e o conceito de servo-arbítrio. Nessa relação, primeiramente, o mal não é simples ausência ou privação, ele é o poder das trevas, é uma posição, por isso é algo que deve ser tirado. Em um segundo esquema, o mal chega “ao homem como o ‘fora’ da liberdade, como o outro no qual a liberdade é envolvida (...) é uma posição que já aí está antes de nós e nos atrai”<sup>109</sup>. O terceiro e último esquema se refere à infecção, porém, por mais que o mal seja positivo, afetante e infetante, não poderia produzir no homem algo que já não fosse humano. “O mal não é simétrico ao bem (...). Por mais radical que seja o mal, ele nunca conseguirá ser tão originário como a bondade”<sup>110</sup>.

Para melhor compreender o servo-arbítrio, que só pode ser visado como ideia, procuraremos analisar um dos símbolos de segundo grau, o mito adâmico. Isso porque esse mito é propriamente antropológico, situa o mal no homem.

## 2.6 A FUNÇÃO DO MITO ADÂMICO

Para Ricoeur, o mito tem a capacidade de expressar uma realidade universal da existência humana através de uma narrativa que apresenta a discordância entre o estado de inocência e o estado atual do homem, de ser manchado, pecador, culpado. O mito é importante porque lida com o mistério da existência, com a distância entre o homem idealizado e o homem real, que se situa na contingência da vida; os mitos fornecem uma referência ao futuro, pois eles possuem uma linguagem englobante da existência humana, dão significado à condição humana, o mito carrega em si uma carga ontológica.

---

<sup>109</sup> Ibidem, p. 174.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 175.

Por meio do mito Adâmico observa-se a tentativa de um desdobramento da origem do bem e do mal, origem distinta, pois o mal tem sua origem no “bem”, e o homem é “lugar” do mal, é onde ocorre a passagem da inocência ao pecado: “mesmo destinado ao bem, inclinou-se ao mal”. Entretanto, isso não exclui outras figuras, pois há a figura da serpente, que é o inimigo, e também de Eva, que se coloca diante da serpente. Portanto, nota-se uma diversidade de proliferação do mal, mesmo que a figura principal do drama seja a de Adão, pois é a partir deste que as outras figuras são ordenadas<sup>111</sup>.

Ricoeur nos alerta acerca de algumas interpretações de Adão antes da “queda”<sup>112</sup> que o tornam estranho à condição humana, apresentando-o como uma espécie de super-homem. Também, outra observação a ser feita é de que no mito adâmico não há uma identificação entre falibilidade e pecabilidade. A primeira “designa a estrutura humana capaz de desvio para o mal”, enquanto a segunda “descreve a condição de uma humanidade já inclinada para o mal”<sup>113</sup>, no sentido de hábito da espécie.

Feitas essas observações, podemos nos questionar sobre o que significa compreender o mito adâmico. Para Ricoeur, primeiramente, é tomá-lo como um mito que - para o homem moderno que distingue, segundo o método crítico, mito e história - não pode ser assumido no tempo e espaço atuais, mas, sim, deve ser tomado como função simbólica que dá o que pensar, exige uma interpretação, uma hermenêutica. Isso faz com que o mito tenha mais sentido do que uma história verdadeira, pois provoca “sentidos”, especulações.

Nessa busca de compreensão, Ricoeur fala sobre três níveis. Um primeiro que se refere aos símbolos primordiais do pecado; um segundo que é o próprio mito adâmico; e um terceiro que diz respeito à cifra especulativa do pecado original. Com isso, Ricoeur procura compreender o que o mito adâmico acrescenta aos símbolos primários, tendo em vista que este “acrescenta” é tardio, e que este mito não é o ponto de partida da experiência histórica de pecado do povo judeu<sup>114</sup>.

Anterior ao mito adâmico constata-se que o povo judeu já possuía uma experiência penitencial, uma experiência do pecado de todos, e em Adão é explicitada essa universalidade concreta do mal humano. Portanto, o mito adâmico foi elaborado a partir de uma experiência

---

<sup>111</sup> Cf. *Ibidem*, p. 252-254.

<sup>112</sup> O símbolo da “queda” não seria o mais adequado para designar o mito adâmico, pois daria a ideia de elevação, de que Adão fosse um super-homem. O mais adequado seria utilizar o símbolo do “desvio”, o mito adâmico é mais um mito do desvio do que um mito da queda, como atesta Ricoeur em “A simbólica do Mal”, p. 252.

<sup>113</sup> RICOEUR. *A simbólica do mal*, p. 253.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 256-258.

de fé, que reconhece a perfeição e bondade absolutas de Deus, mas também a maldade presente no homem, maldade que procede do homem e não de Deus.

O mito “adâmico” é o fruto da acusação profética dirigida contra o homem: a mesma teologia que inocenta Deus acusa o homem; ora, essa acusação, cada vez mais integrada e assimilada na consciencialização do povo judeu, transformou-se num espírito de penitência cuja profundidade vimos no nosso estudo do pecado e da culpabilidade; o homem judeu arrepende-se não só das suas ações, como também da origem de suas ações<sup>115</sup>.

O mito adâmico diz que foi por meio de um homem que o mal entrou no mundo. Nota-se no livro do Gênesis que, por meio do gesto de Adão que, desobedecendo ao seu Criador, toma um fruto e come, o mal é introduzido. Paulo expressa isso em Romanos 5, 12<sup>116</sup>. Assim, concentra-se em um só homem e em um só ato todo o mal da história, mal pelo qual brota um arrependimento que penetra, perfura, fere o coração do homem.

E aí se encontra tanto a dimensão pessoal do pecado, como a dimensão comunitária: o coração mau de cada um é o coração de todos, unificando a humanidade numa culpabilidade indivisa. A partir disso, pode ser afirmado que há uma raiz má comum a todos. Ricoeur diz que “ao nomear Adão como o homem, o mito explicita essa universalidade concreta do mal humano”<sup>117</sup>.

Além desta função universalizante, encontra-se neste mito a tensão entre a condenação e a misericórdia, dialética que pode ser vista na história do exílio e do retorno. Assim, então, por meio do povo de Israel pode ser aferido o sentido da existência humana: “o apelo, a desobediência, o exílio; Adão e Eva são expulsos do Paraíso como Israel é banida de Canaã”<sup>118</sup>. Mas, vê-se no mito do dilúvio a simbólica de uma nova criação purificada pelo juízo que condena, porém, que também perdoa. Noé é Adão, ou seja, é o homem que é exilado, mas salvo das águas.

Outro aspecto importante deste mito, que de certa maneira já foi indiretamente falado, diz respeito à especulação que se emerge ao explorar a ruptura entre o mitológico e o histórico. O mito surge perante uma forte vivência penitencial, e sua função é estabelecer o começo do mal numa criação boa, reconhecendo a perfeição absoluta de Deus e, ao mesmo tempo, a maldade radical do homem.

<sup>115</sup> Ibidem, p. 259.

<sup>116</sup> “Eis por que, como por meio de um só homem o pecado *entrou no mundo* e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram” (Romanos: 5,12. Cf. **Bíblia de Jerusalém**).

<sup>117</sup> RICOEUR. **A simbólica do mal**, p. 260.

<sup>118</sup> Ibidem, p. 261.

Por meio da narrativa do mito adâmico, então, temos presente a experiência enigmática da passagem da inocência à falta. Apesar dessa passagem, Ricoeur não se cansa de afirmar a bondade originária do homem: o mal pode ser radical, mas não é originário, ao contrário, é contingente:

Afirmar o mundo como aquilo no qual o pecado entrou, ou a inocência como aquilo a partir do qual o pecado se desviou, ou ainda, metaforicamente, o Paraíso como lugar de onde o homem foi expulso, é atestar que o pecado não é a nossa realidade originária, não constitui o nosso primeiro estatuto ontológico<sup>119</sup>.

Para Ricoeur, o mito convida a antropologia a reunir os pecados do mundo numa unidade trans-histórica, simbolizada pelo primeiro homem, e a manter sobrepostas a bondade do homem criado e a contingência do mal no homem histórico, “‘separando’ uma e outra pelo ‘acontecimento’ que o mito narra como primeiro pecado do primeiro homem”<sup>120</sup>. Segundo Ricoeur, Rousseau compreendeu isto de modo genial ao expressar a bondade originária do homem: “o homem é ‘naturalmente bom’, mas conhecemo-lo apenas em regime de civilização, isto é, de história, já ‘depravado’”<sup>121</sup>.

O símbolo adâmico mostra que, mesmo sendo precedente, o mal emerge com o homem. Adão cede à tentação de Eva, que, por sua vez, havia cedido à tentação da serpente. Dessa maneira, delinea-se a presença de dois tipos de mal, isto é, um mal que já está aí, com o qual o homem se depara, e um mal que o homem, através de um ato voluntário, dá continuidade, ou seja, o mal seria aquilo com o qual o homem se encontra, de igual modo, por exemplo, como encontra a linguagem.

Percebe-se, aí, certa ambiguidade do homem, originariamente bom, mas que “torna-se mau”. Essa ambiguidade se constata no livro do Gênesis, especificamente no segundo e terceiro capítulos, que evidenciam certas diferenças sobre a concepção de homem.

No segundo capítulo, o homem é apresentado como aquele que cultiva a terra, com inteligência, dá nome aos animais e, quando Deus modela a mulher, exclama: “Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne!”<sup>122</sup>. O homem, neste capítulo, goza de uma sexualidade adulta, é dito que ele e a mulher estavam nus, mas não se envergonhavam.

Já no terceiro capítulo, nota-se que o homem, antes da queda, vivia numa harmonia absoluta no jardim (paraíso), e só acordou sexualmente após a queda, o que se evidencia na passagem bíblica: “Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus,

<sup>119</sup> Ibidem, p. 269-270.

<sup>120</sup> Ibidem, p. 271.

<sup>121</sup> Ibidem, p. 271.

<sup>122</sup> Cf. Gênesis: 2, 23 in **Bíblia de Jerusalém**.



entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram”<sup>123</sup>. Nesta segunda narração, após a queda, dá-se a entender que a inteligência, o trabalho e a sexualidade seriam como que frutos do mal.

Sem aprofundamentos exegéticos, parece que Ricoeur pretende nos mostrar, por meio do mito adâmico, a liberdade finita no homem. No jardim (paraíso) pode ser visto que tudo era acessível ao homem, no entanto havia um interdito: Deus proibiu comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, ou seja, havia um interdito que não era qualquer proibição, mas, sim, uma proibição que se refere à qualidade de autonomia que faria do homem o criador da distinção entre o bem e o mal.

Nota-se, então, que o homem não tem acesso à raiz profunda das coisas, sua liberdade esbarra com limites próprios de sua condição. Tais limites fazem com que o homem se sinta oprimido. Assim, diante da liberdade finita a autoridade divina se torna interdição, a qual o homem tenta infringir comendo o “fruto proibido”. No entanto, mesmo aí pode ser visto certo limite, pois o homem tem acesso ao fruto da árvore, mas não teve propriedade da árvore, ou seja, o conhecimento do bem e do mal possuem limites, no que se refere ao ser humano, criatura que, mesmo desejando, não se iguala ao Criador.

Essa é a condição universal do homem que o mito adâmico narra através de um acontecimento irracional que se dá numa criação boa, evidenciando a origem do mal num instante simbólico em que acaba a inocência e começa a maldição. Sem dúvida, isso expressa algo de trágico na vida humana, mas que não deve causar estagnação e sim ações que combatam o mal. Por causa de uma razão mais forte, os cristãos leem o livro do Gênesis à luz do Novo Adão (Jesus), expressado por Paulo, que redime a humanidade de seus pecados, afinal, na bíblia só tem sentido em falar de pecado na perspectiva da salvação: onde abundou o pecado, superabundou a graça.

---

<sup>123</sup> Cf. Gênesis: 3, 7 in **Bíblia de Jerusalém**.

### 3. O MAL E OS CONTORNOS DA QUESTÃO ÉTICA

#### 3.1 MAL COMETIDO E MAL SOFRIDO

A reflexão do mal em Ricoeur possui uma vertente histórica, no sentido de que o mal está nas ações humanas dentro de uma construção cultural. Portanto, sua preocupação diz respeito diretamente ao homem, capaz de cometer o mal e de sofrê-lo, e ao seu poder de significar a cultura.

Nota-se que tudo o que foi dito anteriormente está intimamente envolto às questões antropológicas e culturais, dando ênfase às nossas raízes judaico-cristã. Também isso fica nítido na conferência: “O mal, um desafio à filosofia e à teologia”, realizada na Faculdade de Teologia da Universidade de Lausanne, na qual Ricoeur apresenta o mal como um enigma. O caráter enigmático está em colocar o pecado, o sofrimento e a morte num mesmo plano. Nessa conferência, Ricoeur apresenta o mal, dividindo-o em níveis: o nível do mito, o estágio da sabedoria, o estágio da gnose e da gnose antignostica, o estágio da teodiceia e o estágio da dialética quebrada. Sem ater-se a esta divisão, daremos ênfase ao mal cometido (mal moral) e ao mal sofrido.

Geralmente, encontra-se nas abordagens filosóficas basicamente três tipos de mal: o **metafísico** que consiste na simples imperfeição, tomando o mal como **não-ser** diante do ser. Esta concepção pode ser vista nos estóicos, depois é formulada pelos neoplatônicos e tornada tradicional na filosofia cristã por Clemente de Alexandria, Orígenes, Agostinho e, de maneira geral, pelos escolásticos, como Tomás de Aquino. Também, só para citar um filósofo mais recente, a teodiceia de Leibniz está fundamentada na doutrina que considera o mal como negação do bem. Outro tipo de mal é o **físico**, que se apresenta como gerador de sofrimento, e o **mal moral**, que se refere ao pecado (em linguagem religiosa) <sup>124</sup>.

Ricoeur, antes de dizer o que aponta na direção de uma profundidade comum entre mal cometido e mal sofrido, propõe uma distinção, de princípio, que se faz necessária para não colocar maldade e sofrimento num mesmo patamar. Pois bem, o que se pode entender, então, por mal cometido e mal sofrido?

Na compreensão ricoeuriana, por mal cometido entende-se o mal moral ou o pecado, em linguagem religiosa. Ele “designa o que torna a ação humana objeto de imputação, de

<sup>124</sup> Cf. ABBAGNANO. **Dicionário de Filosofia**, p. 736, 737.

acusação e de repreensão”<sup>125</sup>. A imputação consiste em confiar a um sujeito responsável uma ação suscetível de apreciação moral. Uma acusação significa que um indivíduo violou o código ético da comunidade da qual faz parte; a repreensão nos leva ao juízo de condenação que culpa e puni o autor da ação. Portanto, o mal moral (pecado) se caracteriza pela violação do código ético predominante numa determinada comunidade, sendo gerador de culpabilidade, exigindo uma pena no interior da sociedade.

O mal sofrido se caracteriza por traços contrários ao mal cometido. Ele não possui agente causador, sua ênfase se encontra em um caráter essencialmente sofrido: involuntariamente sofremos. Há uma surpreendente variedade de suas causas; por exemplo, doenças e enfermidades, tanto do corpo como do espírito; visão assustadora da morte, etc.

Opondo-se à acusação, o sofrimento se descreve como algo contrário ao prazer, ou seja, como não-prazer, como uma diminuição de nossa integridade física, psíquica e espiritual. “À repreensão (...) o sofrimento opõe a lamentação, pois se a falta (o erro) faz o homem culpado, o sofrimento o faz vítima: o que reclama a lamentação”<sup>126</sup>.

A partir disso, o que leva a filosofia e a teologia a pensar o mal como raiz comum do pecado (mal cometido ou mal moral) e do sofrimento? Primeiramente, é a ligação que se encontra entre esses dois fenômenos, “a punição é um sofrimento físico e moral acrescentado ao mal moral, quer se trate do castigo corporal, de privação, de liberdade, de vergonha, de remorso”<sup>127</sup>, por isso a culpabilidade pode ser chamada de pena. Uma das causas principais de sofrimento é a violência exercida pelo homem sobre o homem; assim, fazer mal é prejudicar outrem, aqui a lamentação ganha destaque, o homem se sente vítima.

Percebe-se uma profundidade comum entre mal sofrido e mal cometido, o homem se sente vítima ao mesmo tempo em que é culpado. Há uma confusão que se refere à fronteira entre culpado e vítima: sendo a punição um sofrimento merecido, todo sofrimento não seria a punição de uma falta, conhecida ou desconhecida, pessoal ou coletiva?

O mito, sem dúvida, oferece grande contribuição no que diz respeito à condição humana, mas são encontradas ambiguidades e paradoxos quando este tenta explicar a origem do mal, tal como se vê na narrativa bíblica do pecado original, que, além da vertente Ocidental, é aberta a outras interpretações. O mito deixa sem resposta algumas questões referentes ao sofrimento, como por exemplo: “Por que eu soffro?”<sup>128</sup> A primeira explicação oferecida dirá que o sofrimento é uma retribuição, é a punição de um pecado cometido,

<sup>125</sup> RICOUER. **O mal, um desafio à filosofia e à teologia**, p. 23.

<sup>126</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> Ibidem, p. 28.

particular ou coletivo. No entanto, ao longo da história, com o surgimento de uma ordem jurídica capaz de distinguir bons e maus, medindo o grau de culpabilidade de cada pessoa, a resposta dada pela retribuição tornou-se insatisfatória. Além disso, como responder por que determinada pessoa sofre tanto com uma doença e acaba morrendo prematuramente, enquanto outra goza de boa saúde?

Diante desses questionamentos, podemos nos lembrar de um personagem bíblico, Jó, conhecido como “justo sofredor”. Jó era um homem justo, temente a Deus, possuidor de uma vida rica e feliz, até o momento em que começa a ocorrer uma série de infortúnios em sua vida, submetendo-o às mais duras provas que o conduz a um diálogo com seus amigos, no qual nota-se a discordância entre o mal moral e o mal sofrido. E esse relato sobre Jó é intrigante, pois em sua conclusão reina um caráter enigmático, não há determinadas respostas para o seu sofrimento, deixando, portanto, em aberto às possíveis conclusões.

Dessa maneira, nota-se que o mal sofrido não é retribuição pelo mal exercido, Jó sofre um mal sem merecê-lo, e isso é escandaloso. O fato de que qualquer ser humano possa sofrer um mal sem merecê-lo causa certa perplexidade, revelando, assim, a obscuridade da origem do mal. A respeito deste, o ser humano se encontra numa situação paradoxal, por um lado, situa-se entre o mal que ele mesmo introduz no mundo; por outro, depara-se com um mal que já está aí. Por isso a problemática do mal está entre um campo ético e trágico. Ético pelo fato de que o mal como realidade é possível por conta da ação humana, ou seja, o ser humano poderia escolher fazê-lo ou não. Trágico em decorrência do mal já aí, sendo prévio e inevitável, como pode ser observado nos símbolos do mal, nos mitos.

### 3.2 VISÃO ÉTICA EM RELAÇÃO AO MAL

Na trilha Jean Nabert, Ricouer pensa o mal em contraposição a uma afirmação originária, o bem, e se distancia de qualquer tipo de gnose, que toma o mal como substância. Dessa maneira, nosso autor foge de um dogmatismo. Essa visão ética perpassa toda a sua obra; no que diz respeito à temática do mal, ela é fundamental, pois não permite ao pensamento cair numa racionalização como a da gnose, que, como foi dito, toma o mal como substância. A visão ética possibilita um certo desligamento de uma especulação, um rompimento com a racionalidade despreocupada com a vida concreta. A visão ética nos leva a um tipo de filosofar que parte de uma racionalidade situada e ativa, que pensa contra o mal – substância.

A visão ética do mal é inaugurada, em parte, por dois grandes autores, Agostinho e Kant. Dentro de suas possibilidades, cada um a seu modo, procurou combater a tentativa de fazer do mal uma coisa exterior, que existisse por si.

Agostinho, negando a tradição maniqueísta, não reconhece a existência do mal como substância, como ser, ou seja, o mal seria privação de ser, assim como as trevas que não existem em si mas são privação de luz. Agostinho se fundamenta nos filósofos neoplatônicos, o mal não pode ser uma substância, pois todo ser, enquanto tal, é bom, é uno e verdadeiro. Portanto, qualquer dualismo é extirpado, o mal não é uma coisa e tudo o que existe é criação divina. E sendo esta o Bem supremo só pode criar coisas boas. O mal, então, não podendo vir de Deus é ausência de Deus: “Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema – de Vós, ó Deus”<sup>129</sup>.

Para Agostinho há uma distância ôntica existente entre criador e criatura que torna possível o homem, enquanto ser livre, afastar de Deus e escolher o menos ser, o nada:

Um outro conceito negativo (...) toma o lugar de uma distância ôntica entre o criador e a criatura que permite falar de deficiência daquele que é criado enquanto tal; em virtude desta deficiência, torna-se compreensível que criaturas dotadas de livre escolha possam “declinar-se” longe de Deus e “inclinarem-se” em direção ao que tem menos ser, em direção ao nada<sup>130</sup>.

Nessa perspectiva, o mal seria um “mal-fazer” que tem um estatuto moral, e a questão “de onde vem o mal?” perde todo o sentido ontológico. Assim, não fazendo mais sentido perguntar sobre a origem do mal, deve ser levantado outra questão: “Por que fazemos o mal?”

Essa visão do mal levou Agostinho a ter uma perspectiva penal da história, afirmando que todo sofrimento é consequência do pecado, e a este foi necessário dar “uma dimensão supra-individual, histórica, até mesmo genérica; é a resposta da doutrina do ‘pecado original’”<sup>131</sup> que comporta duas noções heterogêneas: transmissão biológica, por meio da geração, e uma imputação moral de culpabilidade.

A respeito disso, Ricoeur vai dizer que o pecado original aparece como um falso conceito que pode ser relacionado com uma gnose antignostica, pois nega-se o conteúdo da gnose, mas sua forma, a de um mito racionalizado, é reconstituída, deixando sem resposta o problema do sofrimento injusto<sup>132</sup>.

<sup>129</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, p. 142.

<sup>130</sup> RICOEUR. *O mal, um desafio à filosofia e à teologia*, p. 32.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>132</sup> Cf. *Ibidem*, p. 34.

Quanto a Kant, este elaborou a conceitualização do mal como mal radical, o formalismo em moral, que dissocia uma tradicional relação entre o mal e a sensibilidade. Kant não toma o mal como inclinação para o sensível, inclinação para os prazeres tão caros a finitude humana. Essa dissociação entre o mal e a sensibilidade se dá pela formalização, que possibilita a construção do conceito de máxima má como regra que o livre-arbítrio forja para si mesmo:

(...) o fundamento do mal não poderá ser encontrado em nenhum objeto determinadamente do arbítrio por inação, nem num instinto natural, mas somente numa regra, que o arbítrio fornece a si mesmo para o uso de sua liberdade, isto é, numa máxima<sup>133</sup>.

A abordagem de Kant sobre o mal afasta duas concepções denominadas por Ricoeur de “niilistas”: Uma que afirma a identificação do mal com o desejo, e outra que afirma o mal como resultado da corrupção da razão.

O mal, para Kant, reside nas máximas da vontade, ou seja, nas máximas de nossas ações, com as quais posicionamos o dever acima do desejo ou o desejo acima do dever. Dessa maneira, o mal é tomado como subversão das máximas, consistiria na perversão de uma relação, numa inversão de ordem entre lei e desejo que o próprio livre-arbítrio forja a si mesmo. Assim, portanto, a máxima má é o contrário do respeito, seria uma espécie de desonestidade que consistiria em tomar como verdade aquilo que não é, seria uma justificação falsa da máxima pela conformidade aparente com a lei, seria uma má fé.

No que diz respeito ao fundamento das máximas más, não se pode falar, na ordem do tempo, de *inclinação* para o mal. Pois não há experiência dessa inclinação, ela é *a priori* como uma estrutura do livre-arbítrio. Portanto, a raiz do mal na máxima do livre-arbítrio em relação à lei é “inteligível”, não no sentido de compreensível, mas no sentido de intemporal, de não empírico.

Para Kant, o mal é dado com o nascimento, mas o nascimento não é sua causa. Há uma anterioridade insondável do mal, e isso constitui um paradoxo, de algo já aí que, no entanto, somos responsáveis. Ainda há um outro paradoxo que está em relação com o anterior: a coexistência da inclinação para o mal com a disposição para o bem. Essa inclinação para o mal é fundamento da possibilidade do distanciamento das máximas da lei moral, mas ela nunca se iguala a disposição para o bem originário:

---

<sup>133</sup> KANT. **A religião dentro dos limites da simples Razão**, p. 274.

(...) a justaposição entre o mau e o bom princípio, igualmente “inerente” à natureza humana, preserva a possibilidade do primeiro passo no caminho da esperança. Por mais radical que seja o mal enquanto princípio a priori de todas as máximas más, ele não ocupa o lugar do originário, que é o da disposição para o bem, condição última do respeito pela lei<sup>134</sup>.

Dessa maneira, mesmo que seja radical, enquanto máxima de todas as máximas ruins, o mal jamais é originário. Apesar de a propensão ao mal ser radical, é a disposição ao bem que é originária<sup>135</sup>.

Essa abordagem de Kant rompe com a do pecado original no sentido de que nenhum esquema jurídico e biológico pode oferecer inteligibilidade ao mal radical. O princípio do mal não é origem, temporalmente falando, mas é a máxima que serve de fundamento a todas as máximas más de nosso livre-arbítrio; máxima esta que fundamenta a propensão ao mal em todo ser humano. Mas a razão desse mal radical é insondável, não há resposta possível para a origem do mal, nem para a tendência ou propensão, no homem, de agir mal<sup>136</sup>.

Podemos notar que tanto para Agostinho como para Kant o mal é, de certa forma, obra da liberdade humana. O primeiro, afirmando que o mal não pode ser uma substância, pois todo o ser é bom e verdadeiro, dará a entender que a distância que separa o homem de Deus é o que possibilita ao homem, enquanto ser livre, afastar-se de Deus e escolher o menos ser. O segundo, falando de uma inclinação ou propensão natural do homem para o mal, expressa que a possibilidade das máximas más se encontra nessa propensão, que é uma maneira de ser que vem do livre-arbítrio, mas que a experiência jamais pode descobrir, ou seja, a raiz do mal na máxima suprema do livre-arbítrio relativamente à lei é uma ação que precede a experiência, e sua origem é inescrutável<sup>137</sup>.

Sendo assim, não podendo ter uma resposta satisfatória quanto à origem do mal, o problema permanece como algo prático, agora a grande questão é perguntar: o que podemos fazer contra o mal? A resposta de Ricoeur gira entorno de uma atuação ética e política.

### 3.3 TAREFA DA ÉTICA

Anteriormente já foi mencionado que Ricoeur sempre procurou pensar o mal em contraposição a uma afirmação originária, de aspiração ao bem, sem a qual não se poderia ter

<sup>134</sup> RICOEUR. *Leituras 3: Nas fronteiras da filosofia*, p. 25.

<sup>135</sup> Cf. RICOEUR. *A memória, a história, o esquecimento*, p. 499.

<sup>136</sup> Cf. RICOEUR. *O mal, um desafio à filosofia e à teologia*, p. 38.

<sup>137</sup> Cf. HENRIQUES. *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*, p. 57.

consciência do mal e muito menos denunciá-lo. Nessa perspectiva, passa-se da pergunta “de onde vem o mal?” para “o que fazer contra o mal?”. Portanto, o olhar é direcionado ao futuro, com a “ideia de uma tarefa a se realizar, que é a réplica daquela de uma origem a descobrir”<sup>138</sup>. Posto isso, qual seria, então, a tarefa da ética?

Na concepção de Ricoeur, ética se distingue de moral, mesmo que nada a impõe na etimologia ou na história. A palavra ética vem do grego *ethos*, já moral vem do latim *mores*; ambas se referem à ideia de costumes. No entanto, para Ricoeur, pode ser observada uma sutil diferença, a primeira está mais ligada ao bom, já a segunda ao que se impõe como obrigatório, ou seja, nosso autor utiliza “ética” para designar a vida boa e o termo “moral” para aquilo que é obrigatório, normativo, caracterizado pela exigência de universalidade e pela coerção<sup>139</sup>.

Notam-se aí duas heranças que, para Ricoeur, se complementam, a aristotélica e a kantiana. Esta se define pelo caráter deontológico (dever), àquela pelo teleológico (fim: felicidade). Ricoeur defende a primazia da ética sobre a moral, mas expressa a necessidade da primeira passar pela segunda, ou seja, a ética deve passar pelo crivo da norma<sup>140</sup>.

O triângulo de base daquilo que será denominado como “pequena ética” de Ricoeur, se expressa na: 1- busca de viver bem 2- com e para o outro 3- em instituições justas<sup>141</sup>. Assim, a intenção da ética é visar a vida boa compartilhada, e não só compartilhada no âmbito do face a face, mas também no âmbito das “instituições justas”, pois o “viver-bem” não se limita ao “eu”, muito pelo contrário, estende-se ao outro, e não só ao outro próximo como também àquele que está distante, mas é atingido pelas instituições.

Esses elementos da definição ética só podem ser pensados em relação: o desejo de vida boa não pode ser pensado sem o “com e para o outro”, que Ricoeur também chama de solicitude, e nem pode ser pensado sem a preocupação com as instituições. Pois esta marca o desejo de bem viver junto, que não se refere somente à relação interpessoal, mas envolve, de maneira ampla, a sociedade<sup>142</sup>.

Mas o desejo de vida boa se depara com a violência de todos os tipos, basta olhar para a história da humanidade e constatar as misérias humanas, as guerras, os assassinatos, as torturas e os mais variados tipos de violência física e psíquica. Diante disso, o que fazer?

<sup>138</sup> RICOEUR. *O mal, um desafio à filosofia e à teologia*, p. 48.

<sup>139</sup> Cf. RICOEUR. *Leituras 1: Em torno do político*, p. 161.

<sup>140</sup> Cf. CESAR (Org.). *A hermenêutica francesa*, p. 123.

<sup>141</sup> No capítulo sétimo de “*O si mesmo como um outro*” pode ser encontrada a análise dessa tríade.

<sup>142</sup> Cf. DOUEK. *Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas, um elegante desacordo...*, p. 80.



Lamentar-se ou, assim como os personagens de “A peste”<sup>143</sup>, tentar fazer emergir a vida, o valor da vida?<sup>144</sup>.

Todo o mal cometido por um ser humano, já vimos, é um mal sofrido por outro. Fazer mal é fazer sofrer alguém. A violência não para de refazer a unidade entre mal moral e sofrimento. Desde então, toda a ação, ética ou política, que diminui a quantidade de violência exercida pelos homens uns contra os outros, diminui a taxa de sofrimento no mundo<sup>145</sup>.

Por isso é necessário que a ética passe pelas normas, pois elas podem estabelecer limites constitutivos à ação humana. Limites que “podem nos obrigar a obedecer, mas também nos ajudar a dar uma forma construtiva ao turbilhão de nossos desejos”<sup>146</sup>. Sobre isso é interessante o que Ricoeur expressa comentando Kant:

Relembro os termos da formulação do imperativo categórico, que vai permitir elevar o respeito ao mesmo nível da solicitude: “Age sempre de tal modo que trates a humanidade na tua própria pessoa e na de outro, não somente como um meio, mas sempre também como um fim em si”. Essa ideia da pessoa como fim em si é decisiva: ela equilibra o formalismo do primeiro imperativo. Nesse ponto, sem dúvida, pode-se perguntar o que o formalismo acrescenta à solicitude e, em geral, a moral à ética. Minha resposta é breve: é por causa da violência que se deve passar da ética à moral<sup>147</sup>.

O primeiro imperativo categórico de Kant expressa a exigência de universalidade: “Age unicamente segundo a máxima que faça com que possas querer, ao mesmo tempo, que ela se torne lei universal”. Nessa perspectiva, o critério da ação deve ser a máxima universalizável, isto é, que seja válida para todos os homens. Mas, segundo Ricoeur, a pessoa que se submete a esse imperativo é autônoma, ou seja, autora da lei que obedece. Portanto, nota-se nesse imperativo um vazio, que não diz nada de particular. Por isso é introduzido por Kant um segundo imperativo que trás a ideia de pessoa como fim em si. Esse imperativo nos remete a Regra de Ouro, uma antiga regra que diz “Não faças ao outro o que não queres que te façam”. A esta regra, então, Kant acrescenta a ideia de humanidade na minha pessoa e na pessoa do outro, equilibrando o formalismo do primeiro imperativo<sup>148</sup>, dando limites à ação humana.

<sup>143</sup> É um romance de Albert Camus que relata uma peste que assola a cidade de Oran e a luta de seus moradores para superá-la. Este livro de Camus é uma alusão à luta da resistência européia contra o nazismo.

<sup>144</sup> Cf. RICOEUR. *Leituras 2: A região dos filósofos*, p. 82.

<sup>145</sup> RICOEUR. *O mal, um desafio à filosofia e à teologia*, p. 48.

<sup>146</sup> Jeanne Marie Gagnebin *apud* Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas, *um elegante desacordo...*, p. 76.

<sup>147</sup> RICOEUR. *Leituras 1: Em torno ao político*, p. 166.

<sup>148</sup> Cf. RICOEUR. *Ibidem*, p. 166 - 167.

Essa passagem da ética à moral tem ressonância na ideia de justiça, que terá a função de estabelecer procedimentos equitativos, de modo que assegure a todos o direito de serem tratados como pessoas. E isso é muito complexo, por isso quando os princípios morais são confrontados com a complexidade da vida, deve-se recorrer à sabedoria prática<sup>149</sup> que se mostra como uma “tensão viva”, uma “tensão produtiva”<sup>150</sup>, seria uma espécie de caminho dialógico para se chegar a um consenso-conflitual que respeite a singularidade das situações.

Tendo feito essas colocações, pode-se dizer que a grande tarefa da ética é libertar a bondade humana, é deixar fluir o poder afirmativo do desejo de ser que se encontra em cada homem. Não um desejo de ser egoístico, que toma as pessoas como meio para atingir seus objetivos, mas sim que “aspira à vida boa com e para o outro em instituições justas”. Um desejo de ser que procura sempre a virtude do homem sábio, que sabe conceder um justo lugar ao imperativo da norma, limitando a violência no mundo.

---

<sup>149</sup> Cf. CESAR (Org.) **Paul Ricoeur: Ensaio**, p. 44.

<sup>150</sup> ABEL. **Paul Ricoeur, a promessa e a regra**, p. 96.

## CONCLUSÃO

Após este itinerário, no qual se procurou dar ênfase a duas importantes obras de Paul Ricoeur, “Finitude e culpabilidade” e “O mal, um desafio à filosofia e à teologia”, pode-se chegar a “conclusão” - não acabada, pois em torno das reflexões de Ricoeur sobre o mal gira um caráter aberto, inacabado, que recusa as visões totalizantes - de que o mal não faz parte da constituição ontológica do ser humano, ou seja, não há no homem uma essência má, mas, para Ricoeur, há uma fragilidade que possibilita ao homem agir mal.

Essa fragilidade é explicitada racionalmente através do conceito de falibilidade, o qual é descrito como uma desproporção constitutiva, que nada mais é do que a não coincidência do homem consigo mesmo: o homem é assimétrico pelo fato de possuir em seu ser a polaridade finito-infinito. É este paradoxo de finitude e infinitude o ponto de menor resistência por onde o mal pode “entrar” no mundo: o homem deseja o infinito, mas é um ser carnal, finito. Por isso, onde existe a possibilidade de a grandeza do homem se manifestar, também existe a possibilidade de aflorar a sua soberba. A frase na qual Ricoeur diz que “o homem é o sim na tristeza do finito”, expressa bem essa polaridade que, de certo modo, caracteriza o ser humano, pois este não se reduz a finitude, está aberto à transcendência.

Essas características da falibilidade humana dizem respeito à possibilidade de o homem fazer o mal, não pretendem relatar a realidade do mal. Conforme visto, a passagem da possibilidade à efetivação do mal só pode ser apreendida através da confissão, que é um momento de riqueza no qual o homem se transforma em palavra, sofrida e angustiada. E Ricoeur procurou analisar a experiência dessa confissão se atendo à cultura ocidental, que o conduziu aquilo que ele denomina por símbolos primários do mal, que são a mancha, o pecado, a culpabilidade; e os símbolos secundários e terciários, que são o mito e a racionalização desse mito.

O mito aparece para explicar o mal expresso pela linguagem da confissão. Ele, antes da racionalização gnóstica, explicava por narrações a origem do mundo e do ser humano. Agora, modernamente, ele vem sendo compreendido como uma maneira de desvelar o elo entre o homem e seu sagrado, estando, portanto, mais ligado a uma função simbólica, como foi possível ver ao longo deste trabalho.

Por símbolo, conforme visto, Ricoeur compreende um tipo de signo que tem como característica ser duplamente intencional, como, por exemplo, a mancha, que é símbolo pelo fato de significar algo mais do que simplesmente um estado de não higiene. É dessa dimensão

simbólica que a filosofia deve se nutrir, pois “o símbolo dá a pensar”, portanto não somos nós que constituímos o sentido, é o símbolo que carrega em si o sentido que nos interpela, instigando-nos a pensar, a desenvolver uma interpretação criadora de sentido.

Por isso, na reflexão sobre o mal os símbolos e mitos são tão importantes, pois expressam aquilo que não pode ser reduzido a um conceito, a conexão entre nossa realidade essencial, ou ideal, e nossa existência histórica efetiva. Concedendo, assim, significado à condição humana.

Por meio do mito adâmico foi ressaltado duas perspectivas em relação ao mal, ética e trágica: Adão cede à tentação de Eva, e esta havia cedido à tentação da serpente. Portanto, notam-se dois tipos de mal, um mal já aí, com o qual o homem se depara (perspectiva trágica), e um mal que, por livre vontade, o homem dá continuidade (perspectiva ética).

O mito adâmico, através de sua linguagem cifrada, expressa que o homem atesta o mal, prosseguindo-o, e, na realidade, o mal feito por um sujeito sempre resulta num mal lamentado por outro. Ricoeur fala de mal cometido (mal moral) e mal sofrido. O primeiro é susceptível de juízo e de penalidade no interior da sociedade. O segundo é o que sente na pele o mal cometido por outrem.

Perante o sofrimento, o homem justo se pergunta: “Por que eu sofro?”. A antiga explicação de que seria a retribuição de um pecado cometido, não satisfaz o homem moderno. Aí reina um mistério, o qual pode ser representado por uma figura bíblica, Jó. Todos nós, de alguma maneira, somos “Jó”. E esse mistério ou obscuridade perpassa as reflexões filosóficas dos mais célebres pensadores que procuraram se deter na temática do mal. Perante a origem do mal, tendo em vista que o ser humano é originariamente bom, só podemos concordar com Kant, sua origem é inescrutável.

Na ação, o mal é o que não deveria ser. Por conseguinte, o mais importante a se perguntar não deve ser: “o que é o mal?”, “de onde vem o mal?”, “por que fazemos o mal?”, mas sim: “o que podemos fazer contra o mal?”. Atuemos ética e politicamente contra o mal, dirá Ricoeur, ou seja, busquemos o bem comum, procuremos libertar a bondade contida em cada ser humano. Afinal, como bem disse Guimarães Rosa, o bonito é que as pessoas não estão acabadas, elas mudam<sup>151</sup>. Portanto, mesmo que a escuridão se estenda, “não elimina o

---

<sup>151</sup> Cf. ROSA. **Grande Sertão: Veredas**, p. 25.

sucedâneo da estrela nas mãos”<sup>152</sup>. O mal é uma estrutura contingente que nos toca, mas nunca alcança nosso fundo originário.

---

<sup>152</sup> DRUMMOND DE ANDRADE. **A rosa do povo**, p. 31.

## BIBIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

A **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Os Pensadores vol. VI: Abril, 1973.

CÉSAR, Constança Marcondes (Org.). **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

CÉSAR, Constança Marcondes (Org.). **Paul Ricoeur: Ensaios**. São Paulo: Paulus, 1998.

DELMAR, Cardoso (Org.). **Pensadores do século XX**. São Paulo: Edições Loyola, Paulus, 2012.

DESCARTES. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. São Paulo: Editora Unicamp, 2008.

DINIZ, Marilene Valério. **Veredas do discurso e da vida: Estruturalismo e Subjetividade na obra de Paul Ricoeur**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 2007.

DOUEK, Sybil Safdie. **Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas, um elegante desacordo...** São Paulo: Edições Loyola, 2011.

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. **A rosa do povo**. Rio de Janeiro: Record, 1993.

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

GILES, Thomas Ransom. **História do existencialismo e da fenomenologia**. Volume I. São Paulo: EDUSP, 1975.

GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. São Paulo: Parábola editorial, 2012.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Uma filosofia do cogito ferido: Paul Ricoeur**. Estudos Avançados. São Paulo, v. 11, 1997. [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext)

HENRIQUES, Fernanda (Org.). **Paul Ricoeur e a simbólica do mal**. Porto: Edições Afrontamento, 2005.

KANT, Immanuel. **A Religião dentro dos limites da simples razão**. São Paulo: Os Pensadores: Nova Cultural, 1980.

LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

PONTE, Moisés Nonato Quintela. **Afirmar o humano apesar do mal: Um estudo teológico a partir da filosofia da vontade de Paul Ricoeur**. FAJE, 2012.

<http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/231012-yTrHRiLTnyK4c.pdf>

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: De Nietzsche à Escola de Frankfurt**. Volume VI. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2008.

RICOEUR, Paul. **Da metafísica à moral**. Lisboa: Instituto Piaget, 1900.

RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

RICOEUR, Paul. *Finitud y Culpabilidad*. Madrid: Editora Trotta, 2004.

RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Lisboa: Edições 70, 2013.

RICOEUR, Paul. **O mal, um desafio à filosofia e a teologia**. Campinas: Papyrus, 1988.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **Leituras 1: Em torno do político**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

RICOEUR, Paul. **Leituras 2: A região dos filósofos**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

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

RICOEUR, Paul. **O si mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus, 1991.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

SOARES, Jorge dos Santos Gomes. **O problema do mal na reflexão de Paul Ricoeur**. PUC, 2005. [http://www.sapientia.pucsp.br/tde\\_arquivos/15/TDE-2005-09-08T10:55:15Z-1163/Publico/JORGE%20DOS%20SANTOS%20GOMES%20SOARES.pdf](http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/15/TDE-2005-09-08T10:55:15Z-1163/Publico/JORGE%20DOS%20SANTOS%20GOMES%20SOARES.pdf)

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

VILLA, Mariano Moreno. **Dicionário de Pensamento Contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2000.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>1. ASPECTOS DO PENSAMENTO DE RICOEUR</b> .....	10
1.1 ESBOÇO BIOGRÁFICO DE RICOEUR .....	10
1.2 FENOMENOLOGIA .....	11
1.3 HERMENÊUTICA .....	16
<b>2. PARA PENSAR O MAL</b> .....	18
2.1 O CONCEITO DE FALIBILIDADE .....	18
2.2 MUDANÇA DE MÉTODO .....	23
2.3 CONFISSÃO .....	25
2.4 DEFINIÇÃO DE SÍMBOLO.....	27
2.5 SÍMBOLOS PRIMÁRIOS DO MAL.....	29
2.6 A FUNÇÃO DO MITO ADÂMICO .....	35
<b>3. O MAL E OS CONTORNOS DA QUESTÃO ÉTICA</b> .....	40
3.1 MAL COMETIDO E MAL SOFRIDO .....	40
3.2 VISÃO ÉTICA EM RELAÇÃO AO MAL .....	42
3.3 TAREFA DA ÉTICA .....	45
<b>CONCLUSÃO</b> .....	49
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	51