

JORGE DOS SANTOS GOMES SOARES

O PROBLEMA DO MAL NA REFLEXÃO DE PAUL RICOEUR

MESTRADO EM FILOSOFIA

PONTIFICIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

2005

JORGE DOS SANTOS GOMES SOARES

“O PROBLEMA DO MAL NA REFLEXÃO DE PAUL RICOEUR”

Dissertação Apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São
Paulo, como exigência parcial
para obtenção do título de
MESTRE em Filosofia, sob
orientação da Prof^a Dr^a Jeanne
Marie Gagnebin.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
2005

BANCA EXAMINADORA

Dr^a Jeanne Marie Gagnebin

Dr^o Hélio Pablo Gentil

Dr^o Marcelo Perine

“Não te Deixes vencer pelo mal; vence antes o mal com o bem.”

São Paulo, Carta aos Romanos, 12, 21.

Dedico este trabalho aos meus familiares, de modo especial, Maria Ubaldina, João Gomes Soares, Rosária do Carmo, João Pedro e a todos os amigos que me ajudaram direta ou indiretamente.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus pelo dom da minha vida.

Aos meus pais e familiares que contribuíram com minha educação e formação.

Aos meus professores e interlocutores: Faculdade de Filosofia João Paulo II e Instituto de Teologia/RJ; Fafile/UEMG; Fafic; Fafita; SLAPSIC e PUC/SP; Maria Lúcia Coutinho; Maria Celeste Ramos; Ilka Maria; Alverinda; Cicéia; Lúcia Sobreira; Firmo; Dulce Diniz; Geraldo Rosmaninho; Rui F. Neves; Dr. Vidigal; Maria Emília; Ms. Antonia (Tuca); Ms. Renato; Janete; Alcinéia; Ms. Ercílio; M^a das Graças E. Mendonça; Dr. Pedro Reis; Dr. Dom Filipo Santoro; Dr. Dom Estevão Bitencourt; Dr. Frederico; Mirthes; Ms. Paulo Tabajos; Ms. Rosires; Dr^a Maria Laura; Dr^a Rosalee Istoé; Clécio Silva; Pe Dilson Gama; Pe Paulo Raimundo; Pe Belmiro Hauber; Pe Oscar Longen; Pe Alberto Luis Huber; Dr. Francelino Bastos França; Dr. Elso Gomes; Mons. Joaquim F. Sobrinho; Pe João Marcos; Mario Robertson de Sylos Filho; Paróquias de: Natividade, Varre-sai, Santa Clara, São Benedito/Campos/RJ; Seminário Diocesano M^a Imaculada; Lar M^a Imaculada/Mococa-SP; Obra social São Judas/SP; Dr. Antonio Valverde; Dr^a Dulce M. Criteli; Dr. Marcelo Perine; Dr. Ivo Asad; Dr. Mário Ariel; Dr^a Maria Constança e, de modo especial, à minha estimada orientadora Prof^a Dr^a Jeanne Marie Gagnebin, a qual devo gratidão. Muito obrigado por tudo o que você fez por mim. A sua presença na minha vida foi um divisor de águas. Você me ensinou algo precioso que me servirá para sempre.

Ao programa de pós-graduação em filosofia, pela seriedade e competência.

À Prefeitura Municipal de Campos dos Goytacazes, na pessoa do Ex-prefeito Dr. Arnaldo Viana e equipe de trabalho e ao CNPQ, pela ajuda financeira.

Por fim, à diocese de Campos dos Goytacazes, na pessoa do Sr. Bispo D. Roberto Gomes Guimarães e a todos os meus amigos, pelo apoio e incentivo. De modo especial, a Sr^a Rosângela Mósso e Sr^a Etilena, pela preciosa colaboração.

RESUMO

O problema do mal é muito vasto, podemos abordá-lo de diversas formas. O nosso viés será o filosófico-antropológico. O objeto da pesquisa é o mal, do ponto de vista humano-existencial, na primeira filosofia de Paul Ricoeur. Realçamos duas intuições subjacentes em sua filosofia: a simultaneidade do bem e do mal na existência humana e a anterioridade da consciência de culpabilidade em relação à consciência de finitude.

Iniciamos com uma reflexão sobre a antropologia da falibilidade como constitutiva do estatuto ontológico do homem. A antropologia da falibilidade permitiu chegar a idéia de possibilidade do mal, inscrita na sua constituição ontológica. O discurso filosófico sobre o homem foi enriquecido pelo simbolismo do mal, presente nas narrações míticas. Demos prioridade ao mito adâmico, por ser considerado o único, mais especificamente, antropológico. Por fim, o mal como desafio à filosofia e à teologia; o maior dos desafios, uma vez que envolve o questionamento das concepções de Deus vigentes no mundo ocidental, como onipotente e absolutamente bom. Ou seja, trata-se de superar a contradição entre a existência de Deus e a existência do mal (sofrimento, dor, morte).

Após todas as investigações feitas para descobrir a presença do mal na existência do homem, as interrogações sobre o mal subsistirão sempre como eternos problemas do homem, oriundos de sua condição histórica. Por isso, a pergunta continua: “O que podemos fazer contra o mal?...” “o mal é o que é e o que não devia ser. É ao que não devia ser que nós devemos responder”. A resposta de Ricoeur, a qual concordamos, é que no plano da ação, o mal é sinônimo de violência; diminuí-la no mundo, pela ação ética e política, é diminuir o mal. Enfim, “Não te deixes vencer pelo mal; vence antes o mal com o bem” (Romanos 12,21).

Palavras chave: humano, existência, falibilidade, finitude, infinitude, mal, bem, culpabilidade , pecado, sujidade, mito, símbolo.

ABSTRACT

The Problem of evil is very vast; we can approach it in many different ways. Our point of view will be on the anthropological philosophy. The aim of the research is the evil, from the human existence point of view on the first philosophy of Paul Ricoeur. We emphasize two underlying intuitions in his philosophy: the concurrence of good and evil in the human existence and the priority of the conscience of culpability in relation to the final consciousness.

We start with a reflection on the anthropology of fallibility as a constituent of the ontological statue of man. The anthropology of the fallibility allowed us to arrive at the idea of the possibility of the written evil in its ontological constitution. The philosophical speech of man will be enriched by the symbolism of the present evil in the mythical narrations. We give the priority to the adamic myth, for being considered the only anthropology. At last, the evil is a challenge to the philosophy and theology; the great of the challenges, once it involves the questionings of the God's conception valid in the occidental world, as almighty and absolutely good. In other words, it is about overcoming the contradiction of the existence of God and the existence of evil (pain, suffering, death)

After all the inquiries made to discover the presence of evil in the existence of man, the interrogations about evil will always be a perpetual problem of man, deriving from his historical condition. Therefore, the question remains: "What can we do to combat evil...?" Evil is what it is and what did not have to be. It is to that which did not have to be, that we must answer". Ricoeur's answer, which we agree with, is that in the plan of action, evil is synonymous with violence; to diminish it in the world, with ethical action and politics, is to diminish evil. In conclusion, "don't let yourself be taken by evil; overcome evil with goodness" (Roman 12, 21)

Headwords: human, existence, fallibility, finite, infinity, evil, good, culpability, sin, dirt, myth, symbol.

SUMÁRIO

“O PROBLEMA DO MAL NA REFLEXÃO DE PAUL RICOEUR”

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I – A FALIBILIDADE COMO CONSTITUTIVA DO	
ESTATUTO ONTOLOGICO DO HOMEM. 17	
1.1 – O HOMEM FALÍVEL.	19
1.2 - O PATÉTICO DE PLATÃO E PASCAL.	23
1.3 - A PERSPECTIVA DA FINITUDE E INFINITUDE COMO LIMITAÇÃO E	
ABERTURA.	27
1.4 - EM BUSCA DE UMA SÍNTESE PRÁTICA.	33
1.4.1 – O CARÁTER NO AGIR HUMANO.	34
1.4.2 - A FELICIDADE COMO INFINITUDE PRÁTICA.	38
1.4.3 - O RESPEITO OU A PESSOA COMO FIM EM SI.	41
1.5 - A FRAGILIDADE AFETIVA.	43
1.6 A EXPRESSÃO FILOSÓFICA DO CONCEITO DE FALIBILIDADE.	47
CAPÍTULO II – MITOS, CAMINHO PARA A COMPREENSÃO	
DA ORIGEM DO MAL. 51	
2.1 - O MITO ADÂMICO.	53
2.2 - A ESTRUTURA DO MITO ADÂMICO.	54
2.3 -A REGENERAÇÃO NO MITO ADÂMICO.	68
2.4 - A RELAÇÃO DO MITO ADÂMICO COM OS MITOS:	
CAOS, TRÁGICO E ÓRFICO.	70
2.5 - A ANTROPOLOGIA DA FALIBILIDADE E O MITO ADÂMICO.	79
CAPÍTULO III – A EXISTÊNCIA HUMANA E A EXPERIÊNCIA DO MAL. 82	
3.1 - A EXPERIÊNCIA DO MAL:	
ENTRE A APREENSÃO E A LAMENTAÇÃO.	83

3.2 - OS NÍVEIS DE DISCURSO NA ESPECULAÇÃO SOBRE O MAL.	85
3.2.1 - O NÍVEL DO MITO.	85
3.2.2 - O ESTÁGIO DA SABEDORIA.	86
3.2.3 - O ESTÁGIO DA GNOSE E DA GNOSE ANTIGNÓSTICA.	87
3.2.4 - O ESTÁGIO DA TEODICÉIA.	88
3.3 - CONVERGÊNCIA ENTRE: PENSAR, AGIR E SENTIR.	89
3.4 - A DIMENSÃO ÉTICA DO MAL.	91
3.5 - A DIMENSÃO RELIGIOSA DO MAL.	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS.	96
BIBLIOGRAFIA.	101

INTRODUÇÃO:

É um grande desafio pesquisar sobre a questão do mal, pois vemos em toda parte suas manifestações, as quais nos deixam perplexos e, ao mesmo tempo, nos fazem sentir impotentes. Antes o questionamento era sobre a origem do mal; hoje a questão que nos instiga é o porquê do sofrimento, o “por quê eu?”. Essa questão torna-se ainda mais instigante quando não achamos motivos para tanto mal e a forma de superá-lo. Diante do mal temos dificuldades de saber o que é justo e o que não é. Temos dificuldades de saber quem são nossos amigos e quem são nossos inimigos.

O século XX foi, por assim dizer, o “teatro” onde entraram em cena determinados processos históricos e ideológicos que evoluíram até à grande “erupção” do mal, mas constituiu também o cenário em que se deu a superação de muitos deles. Assim, por exemplo, a queda do muro de Berlin, em 1989, pode ser interpretada como uma dessas superações.

Com a avalanche de atos terroristas, o mal se mostra muito mais cruel. Com a globalização e os avanços tecnológicos, os atos maldosos atingem as pessoas de forma imediata. Podemos citar vários exemplos a esse respeito: a guerra do Golfo, os atentados terroristas de 11 de setembro nos Estados unidos, os de 11 de março na Espanha, na Rússia, a recente guerra dos Estados Unidos e Iraque, etc. Os que deveriam ser atingidos e punidos nem sempre o são. Além do mal que atinge a todos em diversas circunstâncias, condições sociais e políticas, esbarramos também com os males individuais, do nosso cotidiano, que constituem para muitos um verdadeiro terror.

Como vimos, o problema do mal é muito vasto, podemos abordá-lo de diversas formas. Mas nosso viés será o filosófico-antropológico. O nosso objeto de pesquisa será o mal do ponto de vista humano-existencial na primeira filosofia de Paul Ricoeur.

O mal é algo enigmático que atinge a existência humana, por isso, interrogamos: Por onde o mal pôde ter entrado na condição humana? Como explicá-lo? Por que não conseguimos combatê-lo? Será que a causa estaria na

desproporção entre finitude e a infinitude humanas? Existe resposta para o problema do mal?

Para esse caminho de investigação, nos baseamos nas reflexões do filósofo francês, Paul Ricoeur, porque o problema do mal é um dos temas centrais da sua filosofia. Ao meditar sobre a finitude humana e a culpa, especialmente em sua obra de 1960, *Finitude et Culpabilité I - L'homme faillible*¹ e *Finitude et Culpabilité II - La symbolique du mal*², faz um abrangente painel dos mitos do mal e os estuda comparativa e criticamente. O mesmo tema é refletido em sua obra de 1969, *O conflito das interpretações*, na parte intitulada “A simbólica do mal interpretada”³. Em 1985, Ricoeur, aborda mais uma vez o tema sobre o título: “O mal, um desafio à filosofia e à teologia”⁴. Esse texto consiste numa retomada e aprofundamento de alguns aspectos das obras anteriores sobre a questão do mal.

Outra razão da escolha de Ricoeur é por ser ele um pensador do século XX e no século XX. Foi marcado profundamente pelos males da 1^a e 2^a Guerras mundiais. Na primeira ficou órfão de pai e na segunda foi preso. Todas essas e outras experiências o levaram a refletir profundamente sobre a condição humana, sobre o sofrimento e sobre as questões políticas. Por isso, sua produção filosófica e cultural jamais deixará de ter ressonância na história do pensamento filosófico e político, quer pelas sínteses que faz do pensamento dos que o antecederam - e é vasto e profundo o seu contato com os “mestres” do pensamento filosófico e com a história da filosofia - quer pela sua contribuição pessoal para o desenvolvimento desse mesmo pensamento filosófico; isto se verifica em sua vasta obra. Podemos dizer que em Ricoeur se cruzam e se encontram as principais tradições filosóficas e, que com elas, procura estabelecer profundo e construtivo diálogo.

A sua abertura aos problemas específicos da filosofia não o desliga dos problemas concretos com que ele mesmo e os homens de seu tempo se

¹ RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté* , *Finitude et Culpabilité I, L`homme Faillible*. Paris: Aubier/Montaigne, 1960. A partir de agora está obra será citada com o título: *L`homme Faillible*.

² RICOEUR, Paul. *Philosophie de la Volonté, Finitude et Culpabilité II, La Symbolique du mal*. Paris: Aubier/Montaigne, 1960. Está obra será citada com o título: *La Symbolique du mal*.

³ RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Tradução M. F. Sá Correia. Porto, Portugal: Rés, s.d.

⁴ RICOEUR, Paul. *O MAL, um desafio à filosofia e à teologia*. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida, prefácio à edição brasileira de Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papirus, 1998.

defrontam. É belo observar como os principais problemas da história sócio-política e religiosa invadem a sua vida de homem e de pensador cristão, não lhe sendo alheio nada do que é humano: a finitude humana, a necessidade, a falibilidade, o mal, a culpa, a guerra, a questão do poder e do uso da violência, o totalitarismo, a democracia, o ensino e a educação, o trabalho, o homem da técnica escravizado e sem sentido para viver, a insegurança perante o futuro, o perigo nuclear, a ecologia e as responsabilidades de cada um perante as condições que possibilitem a existência da vida no futuro, a liberdade e a responsabilidade ao nível individual e institucional, a ética, a moral, a presença do cristão no mundo, a liberdade segundo a esperança, as ideologias e as utopias, a dignidade da pessoa humana e tantos outros temas sobre os quais se pronunciou nos seus livros e nos vários artigos publicados, até o momento da sua morte. Tudo isto mostra a grande importância do pensador Ricoeur para os tempos atuais.

Nosso trabalho pretende ser um trabalho de “história da filosofia”, entendendo-se pela expressão não só a narração do pensamento de um autor, mas o engajamento pessoal nesse pensamento e o risco que isto comporta. A simples repetição de um autor é uma atitude neutra, mas a aceitação de uma recriação pessoal do pensamento do filósofo através de uma compreensão que nos interpela, abre as portas para o risco de errar, de se enganar, inerente a todo projeto de busca da verdade.

Assim percorremos o itinerário filosófico de Ricoeur a partir da leitura, organização e seleção de textos que constituíram o nosso roteiro de trabalho, de maneira a poder realçar algumas intuições subjacentes na sua filosofia.

Estas intuições resumem-se, a nosso ver, a dois pontos fundamentais: a simultaneidade do bem e do mal na exsistencia humana e a anterioridade da consciência de culpabilidade em relação à consciência de finitude. Estes dois pontos serão explicitados nesta introdução e retomados nas considerações finais. No decorrer deste trabalho poderemos observar as articulações existentes entre essas intuições.

Iniciaremos com uma reflexão sobre antropologia da falibilidade como constitutiva do estatuto ontológico do homem. Esse capítulo primeiro visa

compreender a condição humana na sua finitude e infinitude e o conceito de falibilidade. A antropologia da falibilidade permitirá chegar a idéia de possibilidade do mal inscrita na constituição ontológica do homem.

O discurso filosófico sobre o homem proposto por Ricoeur, será enriquecido pelos símbolos do mal presentes nas narrações míticas e por uma revolução metodológica representada pela hermenêutica aplicada a esses símbolos. Nossa preocupação neste capítulo segundo, será deixar que os mitos nos falem do mal e manifestem através do discurso simbólico, a experiência humana do mal. Daremos prioridade ao mito adâmico, por ser considerado o único, mais especificamente, antropológico.

A reflexão só pode atingir o nível da descrição, mostrando apenas a falibilidade constitutiva do homem. Foi preciso recorrer ao universo dos mitos, para que, a partir deles pudéssemos ler o significado da origem do mal na existência humana. Nosso problema, neste terceiro capítulo, consiste em refletir sobre a existência humana e a experiência do mal. Nesta reflexão o mal aparece como desafio à filosofia e à teologia; o maior dos desafios, uma vez que envolve o questionamento das concepções de Deus, vigentes no mundo ocidental, como onipotente e absolutamente bom. Ou seja, trata-se de superar a contradição entre a existência de Deus e a existência do mal (sofrimento, dor, morte). Nem sempre é possível estabelecer o mal sofrido como resultado direto do mal cometido pelo homem, como punição da culpa. Assim, o mal se apresenta como enigma a ser decifrado e Ricoeur, tenta mais uma vez, fazê-lo, abordando o problema numa perspectiva histórica. O seu método consistiu em delimitar a amplitude e profundidade da questão, descrevendo-a fenomenologicamente, distinguindo os níveis dos discursos sobre o mal e percorrendo as diversas respostas ao tema, dadas ao longo da história da filosofia.

Veremos na apreensão concreta do mal as construções lógicas e as especulações racionais, para entrar num universo onde o homem fala de sua experiência e revela como se sente atingido, marcado por um mal que cometeu. É essa busca contínua do homem na tentativa de compreender-se, através de suas obras, que leva Ricoeur a interpretar o mal através da própria realidade, ou seja,

através dos atos humanos, especialmente a partir da confissão que o homem faz de suas fraquezas.

A apreensão do sentido dessa experiência revela a simultaneidade do bem e do mal na existência humana. Assim, segundo Ricoeur, o homem exprime simbolicamente a mistura do bem e do mal no conjunto de suas atividades, bem como a dificuldade de superá-lo radicalmente, revelando desse modo o caráter indiviso da existência humana.

O esforço com que Ricoeur empreende a tarefa de interpretar a experiência concreta do mal na sua obra *Finitude et Culpabilité II – La Symbolique du mal*, revela bem a estrutura ambígua do mal, mostrando-se em bem, dissimulando-se através da inocência, apossando-se do homem e revelando-se nele. Se por um lado o mal toma posse do homem, por outro é o próprio homem que consente o mal. Se por um lado, o mal encontra-se no mundo, como nos diz Ricoeur na explicação do mito adâmico, por outro lado, ele é continuado e assumido pelo homem nos limites de sua existência pessoal. Se por um lado, o homem é ontologicamente bom e essa bondade é atingida pelo mal, por outro lado, o homem só se descobre como já tendo falhado, já tendo errado. Esta é a ambigüidade do homem e do mal que se mostra em sua existência, ambigüidade cuja apreensão prepara-nos para compreender o segundo ponto de nosso trabalho.

No que se refere à anterioridade da consciência de culpabilidade em relação à consciência de finitude, a intenção fenomenológica de Ricoeur de volta à existência cotidiana, a uma experiência concreta, revela que no plano psicológico essa anterioridade existe apesar de que ontologicamente a finitude do homem seja anterior à culpabilidade. É na experiência concreta do mal que o homem se sente culpado e experimenta os limites de sua existência, revelando-os através de uma palavra pronunciada sobre si mesmo. É a mesma palavra que confessa o mal cometido e que diz a finitude inerente à condição humana. O importante nesta reflexão é perceber a ligação entre o plano ontológico e o plano psicológico, ou melhor, o plano existencial concreto.

Foram estas intuições de Ricoeur que orientaram este estudo de suas obras. Limitamo-nos a descobrir e explicitar a presença delas particularmente no problema do mal. Esta introdução pretende proporcionar um primeiro contato com o tema e a reflexão que quisemos desenvolver.

Grande parte das citações bibliográficas está em francês. A escassez do tempo não permitiu a tradução.

CAPÍTULO I - A FALIBILIDADE COMO CONSTITUTIVA DO ESTATUTO ONTOLOGICO DO HOMEM.

O título deste capítulo anuncia seu objetivo: expor a antropologia do homem falível, que segundo Ricoeur, é o ponto de partida para uma visão mais completa do problema do mal. Antes de falar do mal como experiência vivida, é preciso falar do homem, como “lugar” privilegiado de sua manifestação. Nesta perspectiva a tarefa inicial para qualquer abordagem filosófica sobre o mal é a compreensão da realidade constitutiva do homem. Isto porque uma teoria sobre o mal está sempre intrinsecamente ligada a uma teoria sobre o homem. Assim, da visão que propomos do homem decorre a que propomos do mal, visto que é o homem que o verifica na sua existência, que fala e reflete sobre ele.

No seu estudo *Le Volontaire et l'involontaire*, publicado em 1950, Ricoeur colocava entre parêntesis o problema do mal e da transcendência e anuciava o tratamento posterior destes dois temas que deveriam constituir uma empírica e uma poética da vontade. Em *Finitude et Culpabilité, L'Homme faillible e La Symbolique du mal*, propõe-se levantar o primeiro parêntesis e tratar o problema do mal que, em si mesmo, é injustificável e irracional, “opaco e obscuro”, exigindo, por isso, que seja usada uma nova metodologia, pois dele não é possível obter inteligibilidade direta, à semelhança do que acontecia na eidética da vontade.⁵

Para integrar a descrição do voluntário e do involuntário num movimento dialético mais amplo de compreensão do homem exige-se uma condição preliminar:

“les structures fondamentales du volontaire et de l'involontaire que l'on cherche ici à décrire et à comprendre ne recevront leur signification définitive que lorsque l'abstraction qui en a permis l'élaboration aura été levée”.⁶

⁵ *Finitude et Culpabilité I, L'Homme Faillible*. Paris: AUBIER, 1960. p. 9.

⁶ RICOEUR, Paul. *Philosophie de la Volonté, I . Le Volontaire et L'involontaire (Philosophie de Esprit)*, Paris: Aubier, 1950. 464 p. p.7

Isto significa que a falta e a transcendência que haviam sido colocadas entre parêntesis são reintroduzidas nesta reflexão. Ricoeur continua a utilizar o método descritivo, muito embora as descrições se detenham mais do que as anteriores numa perspectiva empírica. A falta e a transcendência devem também ser reintegradas no conjunto da reflexão sobre o homem, visto que nosso objetivo consiste agora em tentar apreender a possibilidade de falhar, constitutiva do homem, como caminho para compreender que o mal penetrou no mundo pelo homem.⁷

A falibilidade⁸ constitutiva do homem é o pressuposto que orienta toda antropologia elaborada por Ricoeur. Com o conceito de falibilidade pretende fundamentalmente mostrar que não se pode considerar qualquer limitação como ocasião do mal moral, mas apenas a limitação que significa não-coincidência do homem consigo mesmo, a distância que o separa de si mesmo.

O objetivo principal da antropologia da falibilidade, consiste em mostrar que há no homem uma fenda que torna possível a penetração ou realização do mal, mas essa fenda não é uma limitação no sentido das criaturas diante de um criador, nem uma limitação de seres menos perfeitos em relação a um perfeito, mas o que se pode chamar de realidade constitutiva do homem. Assim, Ricoeur não busca a causa ou o porquê do homem ser assim, mas considera o homem como se apresenta a si mesmo. Tal perspectiva permite-lhe afirmar:

“En prétendant que la faillibilité est un concept, je présuppose au départ que la réflexion pure, c'est-à-dire une manière de comprendre et de se comprendre qui ne procède pas par image, symbole ou mythe, peut un

⁷ L'Homem Faillible. P. 11

⁸ FALIBILIDADE - é a possibilidade do mal presente na constituição ontológica do homem. Este termo indica a constituição frágil do homem e a possibilidade de falhar como algo inerente a sua própria condição. A falibilidade é, pois, a condição que torna possível o mal, se bem que só se manifeste o mal. Assim diz Ricoeur em *Finitude et Culpabilité I*:

“Que veut-on dire quand on appelle l’homme faillible?

Essentiellement ceci: que la possibilité du mal moral est inscrite dans la constitution de l’homme”. (p. 149).

“(...) la faillibilité est la condition du mal, bien que le mal soit le révélateur de la faillibilité”. (p. 160).

“Dire que l’homme est faillible, c'est dire que la limitation propre à un être qui ne coincide pas avec lui-même est la faiblesse originale d'où le mal procède”. (p. 162).

Obs.: Daremos especial atenção ao conceito de falibilidade no item 1.6 deste capítulo.

atteindre un certain seuil d'intelligibilité où la possibilité du mal paraît inscrite dans la constitution la plus intime de la réalité humaine".⁹

É nesse “limiar” de inteligibilidade que queremos percorrer os próximos passos desta reflexão.

1.1 – O HOMEM FALÍVEL.

A falibilidade pode erigir-se em conceito pois pode designar uma realidade inerente à existência humana. Esta realidade é o fundamento último do conceito, mesmo se é o conceito que nos permite compreendê-la.

Em que consiste esse caráter falível inerente à realidade humana e que permite a elaboração de um conceito? O caráter falível consiste numa não-coincidência do homem consigo mesmo. O homem é a única realidade que apresenta esta constituição ontológica de ser maior e menor do que ele mesmo.¹⁰ É esta desproporção que Ricoeur deseja fazer emergir, pois de sua compreensão depende a compreensão da falibilidade do homem. Para essa tarefa busca na história da filosofia uma contribuição que possa ajudá-lo a elucidar essa problemática, e encontra no paradoxo cartesiano do homem finito e infinito um ponto de partida para essa elucidação. Esse paradoxo manifesta-se explicitamente na 4ª Meditação de Descartes da qual citamos apenas um pequeno fragmento para a compreensão do problema proposto.

“(...) je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non être, qu'il ne se rencontre, de vrai, rien en moi qui me puisse conduire dans l'erreur, en tant qu'un souverain être m'a produit; mais que, si, je me considère comme participant en quelque façon du néant ou du non être, c'est-à-dire en tant que je ne suis pas moi-même le souverain être, je me trouve exposé à

⁹ Finitude et Culpabilité I, p. 21.

¹⁰ Cf. Finitude et Culpabilité I, p. 159.

une infinité de manquements, de façon que je ne dois étonner si je me trompe”.¹¹

Descartes fala do homem como “meio”, como “intermediário” entre “Deus” e o “nada” ou do “não ser”, para explicar a razão das falhas do homem e de sua limitação. Ora, dizer que o homem está nesse “meio” já é tratá-lo como uma região, como um lugar ontológico entre outros dois. Ricoeur recusa esta “antropologia cartesiana” na medida em que nega ao homem a sua realidade de homem e o trata em relação a duas realidades mais complexas, mais ou menos inteligentes, mais ou menos independentes que ele. A esse respeito diz Ricoeur:

“l’homme n`est pas intermédiaire parce qu`il est entre l’ange et la bête; c`est en lui-même, de soi à soi qu`il est intermédiaire; il est intermédiaire parce qu`il est mixte parce qu`il opère des médiations. Sa caractéristique ontologique d`être-intermédiaire consite précisément en Ceci que son acte d`exister, c`est même d`opérer des médiations entre toutes les modalités et tous les niveaux de réalité hors de lui et en lui-même.”¹²

Entretanto se a antropologia dualista de Descartes não satisfaz Ricoeur, ela permite que faça uma leitura pessoal de maneira a reinterpretar o paradoxo cartesiano na dialética da finitude que constitui o homem. Assim, o homem “intermediário” entre Deus e o nada, torna-se a si próprio mediação, infinitude e finitude. O homem é “intermediário” porque opera mediações em todos os níveis da realidade fora dele, nele mesmo e através deles aprende a finitude e a infinitude como constitutivas de seu ser profundo.

A infinitude e a finitude entendidas como a abertura/limitação inerentes ao homem, não são duas qualidades que se acrescentam ao seu ser, mas realidades que traduzem aquilo que o homem é fundamentalmente. Ora, se o homem é mediador, se só se apreende indiretamente através de suas obras, o paradoxo de

¹¹ DESCARTES, Méditations Métaphysiques, Paris: P. U . F., 1958. P. 83.

¹² Finitude et Culpabilité I, p. 23.

Descartes, assim como sua maneira de compreender o *Cogito*, ficam superados. Por isso, ao propósito de Descartes na *terceira meditação*:

“Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j’effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu’à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et commes fausses; et ainsi m’entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même”.¹³

Seria preciso responder, do ponto de vista de Ricoeur: abriremos os olhos, ouvidos e todos os nossos sentidos, teremos bem presentes diante de nós as imagens corpóreas, pois é o mundo de nossas obras que nos torna familiares e nos revela a nós mesmos.

O que nos interessa de modo particular neste momento de nossa reflexão é especialmente a reinterpretação do paradoxo cartesiano e a compreensão da dialética que ele encerra.

O paradoxo cartesiano: o homem infinito/finito nos mostra que essa relação finito e infinito é o termo composto, do qual temos que partir para a elaboração de uma antropologia. Entretanto, aqui se coloca um problema: esse termo composto infinito/finito já de si fruto de uma elaboração filosófica. Ora, deve existir, segundo Ricoeur, uma experiência anterior a essa elaboração e que poderia fornecer elementos para nossa reflexão. Essa busca nos coloca a caminho do pré-filosófico, daquilo que já foi outrora compreendido sem ter sido profundamente refletido. Em outros termos, estamos a caminho de uma pré-compreensão do homem falível.

Essa pré-compreensão do homem falível, que nos ajudará, a apreender melhor o modo de ser infinito/finito do homem, segundo Ricoeur, deve procurar-se no “patético da miséria”, que se encontra em Platão e Pascal. Ele toma como ponto de referência o pensamento de Platão, o mito da alma como mistura (*mélange*), e a retórica pascalina sobre os dois Infinitos.

¹³ Idem. P. 52

Qual a importância desses dois autores para a reflexão pré-filosófica?

Relativamente a uma filosofia da falibilidade, os mitos de Platão revelam-nos que a miséria é uma limitação originária, um mal original que antecede a reflexão filosófica e o próprio uso da liberdade, mas que o filósofo deve procurar interpretar. A miséria “é esta desgraça indivisa que narram os mitos da mistura antes que a reflexão propriamente ética os faça precipitar no (corpo) e na (injustiça)”¹⁴.

Quanto à retórica de Pascal, Ricoeur refere como fonte inspiradora das suas reflexões, dois famosos fragmentos intitulados “*Deux infinis, milieu*” e “*Disproportion de l’homme*”, que têm a característica de, conforme indica seu título, apresentarem o homem situado entre dois infinitos: o infinitamente grande e o infinitamente pequeno. Ele é um nada em relação ao infinito e um tudo em relação ao nada; um ser intermediário entre o nada e o tudo. O nada é o lugar de onde ele foi tirado; o tudo é o infinito para o qual ele caminha. O homem parecemos, assim, situado entre a origem e o fim, num sentido temporal, causal e teleológico. A sua desproporção consiste no fato dele não ter a capacidade infinita para compreender, para englobar o princípio e o fim e é isto que constitui a sua miséria.

Esta reflexão tem a vantagem de nos mostrar que a desproporção mais radical do homem se encontra no seu poder de conhecer e que é nele que radicam as outras modalidades do homem intermdiário. Ela é a base sobre a qual deve continuar a desenvolver-se filosofia da falibilidade, preenchendo o desvio entre a reflexão sobre a ação e, depois, sobre o sentimento. A reflexão sobre a razão e a sensibilidade ou, mais exatamente, sobre o verbo e a perspectiva, servirá de modelo para, à sua luz, se refletirem outras formas de não coincidência do homem consigo mesmo ao nível do agir e do sentir. E, dado que a riqueza da *patética da miséria* jamais pode ser totalmente recuperada pela reflexão pura, surge a necessidade de se recorrer a uma hermenêutica dos símbolos, através dos quais, o homem manifesta a servidão do seu livre arbítrio, o que, com Ricoeur, faremos posteriormente.

¹⁴ L`Homme faillible, p. 29.

O patético da miséria deve ser compreendido como limitar de uma reflexão sobre a condição humana, limitar que poderá atingir um rigor crescente na medida em que, através dele, o conceito de falibilidade encontrar uma parte de seu conteúdo constitutivo.

Passaremos a refletir sobre o patético de Platão e Pascal, a caminho de uma pré-compreensão do homem falível.

1.2 – O PATÉTICO DE PLATÃO E PASCAL.

a) Platão.

Quando a filosofia de Platão fala do homem e não da idéia, é “filosofia da miséria”. Falar do homem em sentido platônico é falar da “alma”, que é por excelência o ser do “meio”. Isto quer dizer que a alma não é nem Idéia nem corpo. O corpo é corruptível, e ela, incorruptível; está presente na prisão corpórea, num momento transitório de sua caminhada para o ser. A alma unida ao corpo se engana e comete erros constantemente, e sua miséria está nesta espécie de divisão que vive, nessa perplexidade contínua e no seu desejo de voltar ao ser. A compreensão pré-filosófica dessa miséria encontra-se nos mitos platônicos. São eles que explicam a origem do homem, a imortalidade da alma. Constitui uma trama onde os deuses jogam com o destino dos homens explicando as suas origens. É através do mito e da alegoria que Platão mostrou o que é passageiro e o que permanece no homem.

Os mitos encabeçam as figuras pré-filosóficas de uma antropologia da falibilidade, não só por causa de sua anterioridade histórica, mas sobretudo pelo caráter indiferenciado do tema da miséria que veiculam. A miséria nos mitos é ao mesmo tempo limitação originária e mal original. São ao mesmo tempo mitos da finitude e da culpabilidade. No *Banquete* e no *Fedro* de Platão apreendemos, de modo particular, o princípio gerador desses mitos. Tal princípio está, como se sabe, na idéia de que existem dois mundos: o mundo sensível, que é o mundo de nossas experiências, o mundo das ilusões, e o mundo inteligível que é o mundo

da realidade. Para que alguma verdade exista em nós, é preciso que tenhamos algum acesso ao mundo das idéias que é o mundo das verdades. Ora, da composição que nos constitui (corpo e alma), foi a alma que participou outrora deste mundo, podendo assim despertar em nós a lembrança e fazer-nos desejar e caminhar para o mundo ideal, das verdades eternas.

Em Platão, os mitos, frutos da imaginação, falam muito mais do que qualquer explicação. Aparecem como meio mais seguro para falar aos homens e despertá-los para reflexão profunda.

Assim no *Fedro*, evocado por Ricoeur, Platão mostra que a alma, mesmo antes de sua queda num corpo, caracteriza-se pela composição. Essa composição é demonstrada pela comparação da alma com uma parelha de cavalos alados, na qual um é bom e o outro o seu contrário.¹⁵ A discordância na parelha é o ponto frágil que provoca sua queda num corpo terreno. Desta forma, o mito narra numa mesma história a falibilidade e a culpabilidade. A falibilidade se verifica na própria composição da alma, e a culpabilidade, como “queda” num corpo, como expiação por uma “falta” anterior. Ora, é justamente o mito que revela a razão da composição no homem, de sua mescla constitucional, e assim explica sua limitação, portanto, sua finitude e sua culpabilidade representada pela queda num corpo perecível. O homem aparece no mundo das coisas (mundo irreal, de aparências) como um estrangeiro, um ser que perdeu seu lugar de origem, que aspira por recuperá-lo e reintegrar-se nele. Essa espécie de destino constitui sua finitude, e a aspiração de sair dela, de voltar ao mundo ideal, constitui sua infinitude ou sua participação constitucional no mundo das verdades eternas.

b)Pascal.

O patético de Pascal nos leva especialmente à constatação da dramaticidade da condição humana. Apesar de Ricoeur não partilhar do dualismo da filosofia de Pascal, dualismo que instaura uma divisão de ordem ontológica no homem, reconhece-lhe o mérito, sobretudo na apreensão de certas realidades

¹⁵ Cf. Idem p. 30.

inerentes à existência humana. A retórica de Pascal nos leva a apreender certos enigmas da existência e estimula nossa reflexão a buscar-lhe sentido.

O patético de Pascal encontra-se especialmente nos fragmentos chamados “Deux infinis, milieu” e “Disproportion de l’homme”, que correspondem ao fragmento 72.

“Car enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti”.¹⁶

O homem é a questão e o problema para Pascal. O homem é um “nada” em relação ao infinito e um “tudo” em relação ao nada. Opõe-se ao infinito e ao nada, não sendo nem um nem outro, mas um “meio”, um “intermediário” que não chega a conhecer os dois extremos entre os quais está situado. O homem aparece entre a origem e o fim, entre o nada e o infinito, numa espécie de “misto” dos dois extremos que o constituem. É nesse “misto” que é a origem da desproporção do homem, de sua grandeza e de sua pequenez, de sua glória e de sua miséria. Portanto, é desta situação que decorre a especificidade do homem:

“Contrariétés – l'homme est naturellement crédule, incrédule, timide, témeraire”.¹⁷

“Description de l'homme: dépendance, désir d'indépendance, besoin”.¹⁸

“Condition de l'homme: innconstance, annui, inquietude.”¹⁹

¹⁶ Pascal, Pensées, Texte de l'édition Brunschvicg, Paris: Ed. Classiques Garnier, 1958. Pensée 72, p.88.

¹⁷ Ibid, Pensée 125 – p. 108.

¹⁸ Ibid, Pensée 126 – p. 108.

¹⁹ Ibid, Pensée 127 – p. 108.

É importante notar que, segundo Ricoeur, o esquema do pensamento de Pascal dos dois infinitos, embora puramente espacial e imaginário, ocupa um lugar importante na compreensão filosófica do problema da falibilidade. Isto porque leva o homem a descobrir-se na situação real em que vive, escondendo-se atrás das dissimulações e do “divertissement” que oculta nossa verdadeira condição. Através dessa retórica, a nebulosa do mal e da limitação começa a surgir. O “divertissement” é nossa “falta” e a “limitação”, nossa realidade constitutiva. Nossa existência é acompanhada dessa “miséria”, fruto de nossa situação entre dois extremos.

O “patético” da miséria manifestou-se a nós como a presença do paradoxo humano, figurado nos mitos platônicos e nos pensamentos de Pascal. Ambos fazem de certa maneira apelo à imaginação e este apelo parece muito importante na reflexão de Ricoeur. A razão nos mostra que a imaginação tem um papel de síntese importantíssimo, síntese que está presente na noção de “mistura” (em Platão) e na noção de “miséria” (em Pascal).

Quando Platão fala de “mistura” no homem ou quando Pascal fala da “miséria” humana, há uma síntese presente nessas imagens. Isto porque no termo “mistura” está presente a composição (corpo/alma) constitutiva do homem. No termo “miséria” está contida a imagem da situação existencial do homem entre dois infinitos, “tenso” por causa dessa situação, tentando fugir ou aceitando a verdade de sua condição.

Havíamos falado anteriormente da necessidade, afirmada por Ricoeur, de um nível de compreensão pré-filosófica que nos fizesse perceber os fundamentos do paradoxo cartesiano que abordávamos, antes de uma reflexão filosófica propriamente dita. O “patético da miséria” nos abriu o caminho para um tipo de reflexão pré-filosófica. Mas esse caminho não nos parece suficiente para fornecer-nos uma visão mais ou menos completa do homem falível. É preciso agora fazer apelo à razão ou a reflexão transcendental para situarmos de novo nossa problemática.

Para Ricoeur, uma reflexão transcendental é uma reflexão que tem diante de si um objeto que visa intencionalmente uma coisa determinada. Esta reflexão

não quer perder-se no “patético da miséria”, pois pode limitar-nos à introspecção de uma situação e fechar-nos num subjetivismo. A reflexão transcendental rompe o círculo do patético e introduz o problema da desproporção do homem numa dimensão filosófica mais ampla. Essa dimensão tem em vista elevar a nível de discurso filosófico o que foi apreendido através do “patético da miséria” sobre a realidade do homem falível.

A reflexão não se contenta em perceber simplesmente a presença das coisas, mas pensa as coisas e tenta ordená-las num discurso inteligível. É sobre a coisa que a reflexão exerce seu poder de análise e de síntese. Ora, é nesse sentido preciso que é transcendental, condição de possibilidade, isto é, ultrapassa o simples dado e ainda o simples nível em que se experimenta o efeito das coisas e se reage diante delas. A reflexão manifesta-se como um movimento contínuo de apropriação do sentido das coisas e apropriação do sentido de existir. Evidentemente tem os seus limites. Nossa tarefa agora consiste em examinar o homem falível na tentativa de continuar o estudo da antropologia da falibilidade. Nesse exame a reflexão descobre a finitude da receptividade sensível e a infinitude da atividade intelectual. A compreensão dessa finitude e infinitude é a tarefa que presentemente se nos impõe.

1.3 – A PERSPECTIVA DA FINITUDE E INFINITUDE COMO LIMITAÇÃO E ABERTURA.

Ricoeur parte do pressuposto inicial, de que a experiência da finitude se apresenta ao mesmo tempo como uma experiência onde limite e superação do limite são correlativos.

A estrutura paradoxal da existência humana não pode ser dividida, como se vivêssemos a experiência do limite em primeiro lugar e a da superação em segundo.

Para falar da experiência de finitude, é preciso em primeiro lugar considerar a relação que temos com nosso corpo. Nessa relação a primeira coisa que

constatamos não é certamente a sua finitude, isto é, a primeira coisa que meu corpo me revela não é ser ele finito, mas sim aberto para...

Diz Ricoeur:

“Ouverture du besoin par quoi je manque du monde; ouverture de la souffrance elle-même par quoi je me découvre exposé au dehors, offert à sès menaces, ouvert comme un flanc découvert; ouverture de la perception par quoi je reçois l'autre; manquer de..., être vulnérable, recevoir, voilà déjà trois manières irréductibles entre elles d'être ouvert au monde”.²⁰

É esta abertura que faz do meu corpo mediador entre mim e o mundo, entre mim e as outras consciências. Por essa abertura me exponho ao mundo exterior e através de meu corpo me ofereço e me revelo à multiplicidade das consciências.

Se a primeira coisa que lemos sobre a nossa realidade corpórea é a abertura, onde se situa a finitude?

A finitude se situa na própria abertura. Como vimos no texto citado anteriormente, a abertura do desejo, a abertura do sofrimento, a abertura da percepção encerram em si mesmas uma certa limitação. A abertura do desejo me mostra que sinto falta de algo, a abertura do sofrimento me revela que estou exposto às ameaças do mundo, a abertura da percepção mostra minha receptividade e a absoluta necessidade que tenho dos outros.

Para exprimir essa finitude, Ricoeur, inspirando-se em Kant, afirma que é finito um ser racional que não cria os objetos de sua representação, mas antes recebe.²¹ Isto quer dizer que os seres finitos não produzem a realidade ou o conteúdo de seu pensamento, mas os recebe de fora. Nessa perspectiva o mundo seria um limite para minha existência. Tal posição contraria o papel de meu corpo como abertura para o mundo. Daí, segundo Ricoeur, a necessidade de completar a doutrina kantiana sobre a finitude como constatação da abertura de meu corpo

²⁰ “Vérité dans l'action historique”, in RICOEUR, Paul , Histoire et Vérité (Esprit). Paris: Seuil, 1967. 364p. p. 338.

²¹ Cf. L'Homme Faillible, p. 38.

para o mundo, de tal forma que o mundo não é mais seu limite, mas seu correlato. Sou um ser no mundo e aberto para o mundo.

Para explicar essa mediação de nosso corpo, Ricoeur analisa a realidade da abertura de nossa percepção ou de nossa receptividade.

Há uma finitude da receptividade que consiste na limitação da percepção a uma perspectiva. Esta limitação “perspectivista” faz com que o meu olhar sobre determinado objeto seja limitado a um ponto de vista. Percebo a partir do próprio objeto a multiplicidade de silhuetas que comporta. Nesse sentido, meu corpo não é somente abertura para o mundo e sobre o mundo, mas é o lugar de onde a coisa é vista.

A finitude de minha percepção está ligada à noção de ponto de vista. Esta finitude é observada em primeiro lugar no objeto, dadas as suas inúmeras facetas, e em segundo lugar em mim mesmo como num foco finito de perspectiva, como perspectiva limitada. Assim a percepção nunca é processo acabado, está sempre a caminho, pois o objeto para mim e, nesse sentido, meu corpo apresenta-se como condição de mudança para minha percepção.

Há uma correlação entre o perceber e o percebido e é justamente nesta correlação que se situa a finitude do perceber. Isto porque, como já vimos, há uma unilateralidade do percebido, dada a multiplicidade de suas faces e a perspectiva limitada do perceber.

Entretanto a finitude que constatamos não fica apenas na unilateralidade e na perspectiva, mas me apresenta colocado no “aqui” absoluto, no “aqui” de meu corpo e finalmente no “aqui” de minha existência como totalidade.²²

Nossa finitude caracteriza-se especialmente pelo fato de sermos nós que falamos de nossa própria finitude.²³ Assim, esta finitude não é só um olhar sobre as coisas, mas um dizê-las, um significá-las. Além disso, também o nosso dizer é limitado à face percebida, especialmente no que se refere à significação dessa face. Entretanto, também podemos falar das faces não percebidas, isto é, falar delas como outras possibilidades ainda inapreendidas, e nesse sentido, dizemos

²² Cf. L`Homme Faillible, p. 40.

²³ Cf. L`Homme Faillible, p. 42.

que falamos ainda do não percebido. É a própria multiplicidade de aspectos do objeto e a limitação de minha perspectiva que me permitem tal afirmação.

Sou eu mesmo quem percebe a limitação de minha perspectiva em relação ao objeto visado e à sua multiplicidade. Sou eu mesmo que me percebo ultrapassando o objeto na medida em que o signifco, isto é, em que lhe dou uma significação. Assim, sou um olhar situado, um dizer e um querer dizer intencionais, capaz de comunicar aos outros, certas significações. Minha expressão só se torna uma mensagem comprehensível a outro porque contém uma significação, porque engloba um sentindo.

A linguagem aparece aqui não como algo que denota minha finitude, mas que manifesta a minha transcendência em relação ao objeto que signifco. A esse respeito, diz Ricoeur:

“Par sa fonction significative, le language transmet, non la perspective finie de ma perception, mais le sens qui transgresse en intention ma perspective”.²⁴

A transcendência do dizer atesta-se também no ato de dominar. Dar nome a alguma coisa é nomear todas as outras coisas do mesmo gênero e distingui-las do que não pertence ao mesmo gênero. Sob este aspecto há uma espécie de relação dialética entre o nome dado à coisa e a perspectiva através da qual eu a vejo. Essa dialética é a própria dialética da infinitude e da finitude, pois mostra a transcendência da significação em relação à perspectiva. O sentido dado a alguma coisa ultrapassa o ponto de vista em que me encontro.

É essa transcendência que possibilita a reflexão sobre o ponto de vista enquanto tal e me mostra que é por um ato de recuo diante da coisa que torno presente a transcendência. Este recuo me permite visar à verdade, para além de qualquer ponto de vista, mesmo sabendo que estou situado num ponto de vista. Em outros termos, qualquer afirmação que fazemos está ligada a uma verdade ou a uma intenção de verdade.

²⁴ L'Homme Faillible, p. 45.

Tal afirmação parece eliminar qualquer possibilidade de erro ou manifestar que nossas afirmações seriam sempre verdadeiras segundo o ponto de vista em que nos situamos. Entretanto, mesmo se o dizer implica uma transcendência, a desproporção inerente ao nosso ser não deixa de existir. Por isso, em qualquer afirmação em que se pretende dizer a verdade, o risco do erro está presente, pois o homem fala da verdade a partir de seu ponto de vista fundamentalmente limitado.

Vimos que a noção de abertura nos ajudou a refletir sobre a finitude. Nessa noção, perspectiva e transcendência aparecem como dois pólos fundamentais. Ricoeur nos convida a refletir um pouco mais sobre essa imagem de abertura, e a ver que evoca uma outra, ou seja, a imagem de claridade ou de luz. Quando falamos de luz, supomos imediatamente um meio no qual vemos alguma coisa. Isto porque não vemos a luz, nem a claridade, mas vemos as coisas na luz e na claridade. A luz aparece como o espaço de inteligibilidade no qual a sensibilidade e o entendimento aparecem juntos, unificados nesta imagem. Esta unidade coloca diante de nós o seguinte problema: como se faz a unidade entre a sensibilidade e o entendimento? Aqui Ricoeur faz novamente apelo a Kant e muito especialmente à sua teoria sobre a imaginação transcendental. Para Kant, julgar é subsumir uma intuição sensível sob uma regra, ou seja, sob as categorias do entendimento. Para haver unidade entre os dois, deve haver um terceiro termo, por um lado, homogênio à categoria, por outro, ao fenômeno. É este o esquema transcendental. Ora, este terceiro termo é o que realiza a síntese imaginativa ou a síntese da imaginação transcendental que para si mesma é totalmente obscura. Isto nos revela algo muito importante, ou seja, que a afirmação da unidade não é susceptível de ser plenamente pensada. Permanece um enigma que nos leva a considerar na atividade cognitiva a limitação inerente à realidade humana. Entretanto, a dualidade entre sensibilidade e entendimento, segundo Ricoeur, não perdura visto que é superada no objeto, pois é nele que o homem percebe a unidade do sensível e do inteligível, pois é para ele, enquanto objeto para a consciência que a intencionalidade humana está voltada. Assim, na imagem da luz que a noção de abertura evocou, há um ponto obscuro, há algo que nos escapa,

que permanece enigmático. As sínteses nunca são perfeitas, e no caso da imaginação que faz a síntese da sensibilidade e do entendimento, estamos diante da impossibilidade de exprimir como se realiza esta síntese, dada a própria estrutura da imaginação que não comporta uma reflexão sobre si mesma e, portanto, ultrapassa as explicações da razão. É a mesma fragilidade constitutiva do homem que se manifesta na síntese precária efetuada pela imaginação.

Antes de terminarmos o presente capítulo, voltemos a um trecho do caminho que percorremos com Ricoeur para nos situarmos de novo na busca do sentido da falibilidade humana.

Ricoeur tentou em primeiro lugar partir do pressuposto de que o homem é falível, de que a possibilidade de falhar é inerente à sua constituição ontológica. Descartes com sua reflexão sobre a desproporção do homem, ajudou-o a precisar a tarefa.

Para fundamentar o pressuposto de que partiu, buscou as considerações pré-filosóficas sobre o homem, ou seja, as considerações míticas de Platão e a retórica dos dois infinitos de Pascal.

Ora, tanto o mito de Platão quanto a retórica de Pascal falam ou descrevem um estado de realidade da condição humana sem recorrer às articulações entre a razão e essas afirmações. Ricoeur quis então sair desse nível pré-filosófico e entrar num nível filosófico. Com esse objetivo começou por uma reflexão descritiva sobre a abertura que o homem lê sobre seu corpo, e por essa leitura pôde perceber a presença da infinitude e da finitude do homem. Enfim chegou às mesmas conclusões às quais havia chegado quando falou do patético da miséria. Nessa perspectiva, nós nos vimos em dois níveis:

O nível da “sensibilidade” - em que o homem descreve o que sente e recorre a uma história imaginária (mito) que explique sua realidade humana.

O nível da reflexão filosófica ou do “entendimento” – em que o homem lê sobre seu corpo e sobre a totalidade de suas funções e atividades a abertura e a limitação que o caracterizam.

Daí a necessidade de buscar um elo entre os dois níveis através da imaginação transcendental; com isso, deparamos com o enigma que se refere à impossibilidade de uma síntese efetiva da razão.

Para terminar estas considerações, deixamos a palavra a Ricoeur que nos explica bem o sentido desse enigma, falando da imaginação transcendental.

“Elle reste une énigme, parce que nous comprenons ce que signifie recevoir, être affecté; nous comprenons ce que signifie déterminer intellectuellement: nous comprenons que ces deux pouvoirs ne peuvent échanger leurs fonctions – l’entendement ne peut rien intuitionner, ni les sens rien penser; c’est parce que nous comprenons tout cela que leur racine commune est ‘inconnue de nous’ et que le mouvement de la claire synthèse objectale à l’obscur ‘intermédiaire’ est à ‘jamais pénible’.”²⁵

1.4 - EM BUSCA DE UMA SÍNTSE PRÁTICA.

Esta síntese constitui a segunda etapa de uma antropologia da desproporção, a qual exige a passagem do teórico ao prático, de uma filosofia do conhecimento para uma filosofia da vontade, do eu penso para o eu quero, na medida em que a reflexão transcendental não esgota a riqueza da totalidade humana já pressentida nos mitos da mistura e na patética da miséria.

A reflexão transcendental, feita a partir da coisa, permanece ainda abstrata, ao tratar das condições de possibilidade da objetividade do objeto. Mas, se isso constituía a sua força, permitindo-lhe romper com a patética e abrindo a uma dimensão verdadeiramente filosófica da antropologia, não deixa de constituir também seu limite, “car l’univers des choses n’est encore que l’ossature abstraite de ce monde de notre vie”²⁶ na medida em que os aspectos afetivos e práticos, os valores e contra-valores aderentes às mesmas coisas, e as pessoas com as quais vivemos e agimos na comum ‘recriação’ e transformação do mundo, não foram aí

²⁵ L’Homme Faillible, p. 59.

²⁶ L’Homme Faillible, p. 65.

consideradas. Impõe-se o seu tratamento, nesta síntese prática, que vem completar a reflexão transcendental, por nós já feita, e tornar mais problemática a idéia da totalidade que cada um de nós é, totalidade essa que nos vai aparecer mais como um ideal a buscar, como uma tarefa a cumprir e a descobrir, aproximações sucessivas, tendo como modelo a tríade da perspectiva, do sentido e da síntese.

Nesta busca de uma síntese prática, a mediação, que na reflexão transcendental se fazia pela imaginação, far-se-á agora pela constituição da pessoa humana como fim em si mesma. Assim, nesta etapa em que a pessoa humana nos servirá de guia, a desproporção manifestar-se-á nela e não só nas suas relações com o mundo das coisas. Ricoeur acredita que uma análise da desproporção presente no caráter e na felicidade revelar-se-á como o momento “originário” da vida prática, momento anterior a qualquer elaboração ética.

O homem no seu agir se caracteriza por uma tensão entre seu “caráter”, abertura limitada de seu desejo e de seu poder, e a “felicidade”, horizonte ilimitado onde todo desejo e todo poder se revelam parciais e precários. Vamos tentar agora apreender o nexo dessa abertura limitada e desse horizonte ilimitado no agir humano. Este será o próximo ponto de nossa reflexão.

1.4.1 – O CARÁTER NO AGIR HUMANO.

A noção de caráter vista à luz da noção de perspectiva, sintetiza em si todos os aspectos da finitude prática.

Segundo Ricoeur, precisamos alargar nossa reflexão a partir da noção de perspectiva, e tecer algumas novas considerações que irão encaminhando pouco a pouco em direção ao problema que queremos abordar de perto, ou seja, o problema do mal.

Dissemos anteriormente que a “perspectiva” é um ponto de vista, e como tal se apresenta sem dimensão afetiva. Apenas descrevemô-la como presença da finitude no nosso caráter e em outras de nossas atividades. Agora, nossa tarefa é

restituir-lhe essa dimensão, através de um procedimento reflexivo onde um novo aspecto de nossa finitude vai-se mostrar.

É a partir da perspectiva afetiva que as coisas nos aparecem com coloridos afetivos. Estes aspectos ou coloridos afetivos estão incluídos na vontade, a título de motivação. Por isso, é a partir da motivação que é preciso descobrir a finitude afetiva. Entretanto, antes de apreender a finitude de minha perspectiva afetiva, apresento em primeiro lugar minha abertura para aquilo que estou fazendo, para uma obra determinada, para um trabalho que é meu projeto. O projeto teve sua origem numa motivação que me levou a assumir orientações precisas para realizá-lo. A esse respeito, diz Ricoeur:

"La motivation fait apparaître une nouvelle espèce de "réceptivité" où ma finitude est inscrite; non plus la réceptivité sensorielle du voir et de l'entendre, mais cette réceptivité spécifique qui signifie que je ne produis pas radicalement mes projets de rien, pas plus que je ne produis mes objets par l'intuition créatrice; je ne pose des actions qu'en laissant incliner par des motifs; je n'avance vers... (vers du "à-faire"), qu'en m'appuyant sur... (sur l'aimable, le haïssable, etc.); une liberté humaine est une liberté qui avance par projets motivés; je fais mes actes dans la mesure où j'en accueille les raisons".²⁷

Este texto mostra uma nova receptividade que aparece no universo humano, receptividade onde a finitude se inscreve. Isto porque, para que eu acolha o mundo exterior a mim, preciso de certos motivos ou de certas motivações que me façam caminhar. Não caminho nem realizo nenhuma ação no vazio. Preciso sempre apoiar-me em projetos e em "razões". É por isso que Ricoeur afirma, no texto acima citado, que a motivação revela uma limitação da receptividade e que esta desvenda mais uma vez, um aspecto da finitude humana.

Esta receptividade é uma receptividade prática, isto é, ligada um projeto. È indicação para... e esta é uma paixão da vontade. A inclinação nos faz refletir sobre o desejo, como uma forma da receptividade. Entretanto, o desejo não é a receptividade absoluta, mas encerra em si mesmo uma certa finitude. Esta aparece especialmente através de uma análise do desejo que nos mostra a

²⁷ L'Homme Faillible, p. 69.

mesma relação entre abertura e fechamento, entre intencionalidade e ponto de vista.

O desejo não me fala em primeiro lugar de mim mesmo, visto que ele é primeiramente falta de algo, impulso em direção de ... Desejar alguma coisa quer dizer experimentar a falta de alguma coisa ou de alguém. Assim, o desejo não me fecha em mim mesmo que estou desejando, pois no desejo, estou fora de mim, estou perto do desejável. Através do desejo percebo a mediação de meu corpo como um corpo que se projeta em direção ao objeto desejado. O corpo “desejado” se oferece num “élan” profundo à aquilo que é desejado, deixa-se atrair por ele, porque é na posse do objeto desejado que se completará.²⁸

Mas, nisso tudo onde podemos situar a finitude?

Há uma certa obscuridade naquilo que podemos chamar de “clareza do desejo”, no sentido de supormos conhecido o objeto de nosso desejo. Se o desejo é falta de..., impulso para..., há nele uma certa clareza de orientação, motivada pela própria representação da coisa. Mas, este desejo é também confuso e engloba uma certa opacidade. É esta confusão inerente à clareza do desejo que mostra sua finitude. Ele aparece como que envolto em névoas, sem uma orientação clara e precisa.

A respeito dessa finitude, Ricoeur nos diz:

“C`est une manière de “me sentir”, de “me trouver” bien ou mal, qui à proprement parler ne désire rien, rien d`autre et rien de précis, une épreuve globale et indivise de mon corps, non plus traversé par toutes ses visées vers le monde, mais réfléchi en soi, non plus médiateur, mais se sentant lui-même”.²⁹

Tal situação do corpo apresenta-se como o contrário de uma abertura intencional. Experimento, em mim, certa opacidade, um sentimento pouco definido, uma espécie de sensação global na qual nenhum dos motivos me motiva mais.

²⁸ Cf. L`Homme Faillible, p. 70.

²⁹ L`Homme Faillible, p. 71 e 72.

Há qualquer coisa no sujeito, ou seja, na situação afetiva total que não pode ser partilhada; é este eu situado que sofre com isso e não qualquer outro. Meu “obscuro” desejo está encerrado nos limites de meu eu, e me faz sentir a individualidade de minha pessoa na estreiteza de minha situação.

Ricoeur faz ainda notar mais um aspecto de nossa finitude, aspecto este que se faz presente nos nossos hábitos adquiridos. Assim diz Ricoeur:

“Toute habitude en effet est le début d'une aliénation qui est inscrite dans la struture même de l'habitude, dans le rapport entre apprendre et contracter. L'habitude est possible, parce que le vivant a ce pourvoir admirable de se changer soi-même par ses actes;(...)"³⁰

O hábito nos fixa de certa maneira naquilo que adquirimos ou naquilo que acostumei a fazer. É o inverso da emoção, ou do desejo que, englobando um aspecto de novidade, nos faz caminhar. O hábito fixa nossos gestos e aptidões, e por isso, estreita nosso campo de disponibilidade ou ainda nosso leque de possibilidades. O que torna a ambigüidade do hábito mais patente é situá-lo na relação entre o aprender e o adquirir. O que é aprendido é adquirido como um hábito. Entretanto, há uma distância bastante grande entre a rigidez e o automatismo de certas aquisições e a flexibilidade de outras que inclusive nos ajudam a uma criatividade maior. Assim, a finitude do hábito aparece numa espécie de inércia, de fechamento de um horizonte de iniciativas provocadas pelo próprio hábito. Há uma espécie de acomodação que se estabelece em nós, que nos impede de sair da rotina e de entrar num universo mais criativo.

Estas reflexões propostas por Ricoeur, encerram a mesma dialética de abertura e fechamento, infinitude e finitude, características constitutivas de nosso ser.

Vimos como a idéia de perspectiva nos fez compreender que o caráter é inerente à função de mediação de nosso corpo, à estreiteza de uma abertura. O caráter é ao mesmo tempo minha abertura à...e a limitação inerente à minha

³⁰ *L'Homme Faillible*, p. 74.

singularidade. Assim, pelo caráter, percebemos que cada um ama ou odeia à sua maneira, e é de certa forma esta maneira que revela sua personalidade. Ora, esta maneira singular de nos relacionar com o mundo e com os outros homens encerra em si mesma uma certa limitação constitutiva. Há sempre uma maneira de ser própria, inconfundível com outras e irredutível a elas. Se essa irredutibilidade é um valor, é também uma limitação, se é uma abertura, é também um certo fechamento que se encerra nos nossos próprios limites. É por essa razão que podemos dizer que a finitude do caráter é a abertura limitada de nosso campo de motivações. Isto quer dizer que todas as motivações que nos atingem e, ainda mais, todas as iniciativas que tomamos e as ações que realizamos têm, no caráter, tanto as suas possibilidades quanto as suas limitações.

Por um lado, o caráter não é um destino que governa nossa vida do exterior, mas a maneira pessoal através da qual exercemos nossa liberdade. Por outro lado não podemos mudar de caráter como mudamos de roupa ou de lugar. Nossa vida pode ser orientada e reorientada em relação a novos valores, mas é o mesmo fundo, o mesmo eu, o mesmo caráter que permanece. É nesse sentido que, para Ricoeur, o caráter é a origem radical e não escolhida de todas as minhas escolhas.

Há uma limitação inerente à nossa própria existência que é verificada pelas análises do involuntário e pelas reflexões a respeito do caráter e da perspectiva feitas por Ricoeur. Essa limitação, como sabemos, possui o seu correlato, ou seja, a abertura e, esta anuncia a mira de todas as iniciativas humanas: a busca da felicidade.

1.4.2 – A FELICIDADE COMO INFINITUDE PRÁTICA.

A felicidade constitui a noção transcendental de infinitude prática, assim como a noção de “sentido” constitui a dimensão de infinitude teórica. Fundamentalmente deve ser compreendida como horizonte que orienta todos os nossos objetivos sem se reduzir a nenhum deles.

Como lembra Ricoeur, Aristóteles, na ética a Nicômaco, diz que toda ação e toda escolha tendem para algum bem, e ainda, que o bem é aquilo para o qual todas as coisas tendem. Anunciamos com isso que não estamos buscando aqui o bem prazer ou como satisfação imediata. Por isso, na elaboração da noção de sentido, para não cairmos numa concepção ingênua de felicidade. Assim, a felicidade não pode ser identificada com uma satisfação ou a supressão de um sofrimento imediato.

A esse respeito, nos diz Ricoeur:

"Le bonheur est tout autre chose; ce n'est pas un terme fini; il doit être à l'ensemble des visées humaines ce qu'est le monde à l'égard des visées de perception; de même que le monde est l'horizon de la chose, le bonheur est l'horizon à tous égards. Le monde n'est pas horizon à tous égards;(...)³¹

Este texto nos parece bastante claro no que se refere à realidade da felicidade. Não é isso ou aquilo, mas a totalidade que orienta os objetivos humanos. E é principalmente por isso que a felicidade pode ser uma finitude prática e ligar-se à noção de sentido. Daí também a dificuldade que existe de determinar exatamente seus horizontes. As distinções efetuadas permitem dizer o que ela não é, mas não permitem explicitar claramente essa totalidade existencial. De certa maneira continua confundida com aquilo que podemos chamar de "bem viver", isto é, com os resultados alcançados pelo homem ou com o triunfo de seus empreendimentos. Sob este viés Ricoeur entende muito bem que Kant não aceitasse colocar a busca da felicidade como critério de moralidade, visto que a felicidade pode ser facilmente reduzida à satisfação dos desejos individuais. Entretanto, Ricoeur acredita que se considerarmos a felicidade como uma totalidade para a qual tende toda existência humana, o perigo pode ser contornado.³²

³¹ L'Homme Faillible, p. 82.

³² Cf. L'Homme Faillible, p. 83.

Apesar disso, não haveria um meio de caracterizar melhor a felicidade? Em que nível do projeto existencial do homem devemos buscar essa caracterização?

Sem dúvida alguma, deve ser num nível em que o projeto humano possa ser considerado com indivisível. E isto acontece no agir humano que, considerando nos seus objetivos últimos, revela que a felicidade é um acabamento do destino humano e não de desejos singulares. Esse acabamento é, de certa forma, distinto da soma das realizações dos desejos particulares. Exige uma totalidade atestada pela própria razão, demonstrada por tudo que caracteriza uma atividade racional. É essa exigência de totalidade que, segundo Ricoeur, permite distinguir a felicidade como “soberano bem”, da felicidade, como “adição de desejos”. Essa felicidade soberana não é algo acrescentado à nossa humanidade, como algo totalmente exterior a nós. De certa forma estamos nela e ela está em nós, justamente porque é uma orientação de exigência, irredutível aos desejos parciais.

A exigência de totalidade abre em nós, usando a expressão de Kant, o “querer perfeito”, isto é, um querer que ultrapassa a satisfação de meus desejos parciais. Este desejo de totalidade, que se identifica com o desejo de felicidade, não é algo exterior ao indivíduo, mas é no âmago de sua subjetividade que ele descobre essa orientação profunda do ser. Sua felicidade não está nos objetos exteriores a ele, objetos que conquista ou repudia, mas está nele e ele está nela, numa co-habitação de ordem ontológica.

Com isso vimos que a idéia de totalidade não é somente propriedade do pensamento teórico, mas uma exigência do querer humano, ou ainda, em linguagem kantiana, da “razão prática”. É essa mesma idéia de totalidade que está na origem da desproporção do agir humano, desproporção essa que se situa entre a finitude do caráter e a infinitude da felicidade.

1.4.3 – O RESPEITO OU A PESSOA COMO FIM EM SI.

Ricoeur não esconde a contribuição de Kant na elaboração de sua antropologia, de maneira especial na busca de uma síntese prática onde o tema da pessoa orienta todos os momentos dessa reflexão. Na pessoa realiza-se a síntese do caráter como limitação e da felicidade como totalidade. Entretanto não é uma síntese imediata, mas uma síntese projetada, percebida pelo homem como uma tarefa ou ideal.

A pessoa apresenta-se em primeiro lugar como um projeto, um ideal que o homem quer atingir. Este projeto é o que Ricoeur chama “humanidade”, como qualidade de ser.

Assim escreve Ricoeur:

“L`humanité, c`est la personnalité de la personne, comme l`objectivité était la choséité de la chose; c`est le mode d`être sur lequel doit se régler toute apparition empirique de ce que nous appelons un être humain, c`est la constitution ontologique des “étant” humains en langage heideggerien.”³³

Esta “humanidade” é a constituição ontológica do homem em linguagem heideggeriana. Vejamos em que consiste.

Ao falarmos de caráter, de perspectiva afetiva e de felicidade do homem, já entrevíamos de certa forma qual é esta constituição. Isto quer dizer que uma idéia de homem se nos apresentou quando vimos que o caráter limita nosso acesso aos valores dos homens e das culturas, e que a felicidade é concebida como último termo da obra humana. Tudo isso, foi possível porque já entrevíamos, por exemplo, na própria idéia de felicidade, uma destinação última do homem, visto que ele mesmo exige a totalidade de sentido para sua existência.

Assim sendo, se esta totalidade é exigência da própria pessoa, nossa orientação poderá efetivamente ser a busca da pessoa como um fim em si mesma. Um fim significa um termo ao qual se subordinam todos os meios. Ora, se fala em fim em

³³ L`Homme Faillible, p. 87.

si, fala-se de um termo cujo valor é absoluto e que, com maior razão, não é subordinado a nenhum outro.

Para esclarecer este ponto, Ricoeur recorre as indicações de Kant. Diz ele:

"Les êtres raisonnables, dit-il, sont appelés des personnes, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi..." (Fondements de la Métaphysique des Moeurs, éd. Delbos, p. 149). "L'homme, et en général tout être raisonnable, existe comme une fin en soi et non pas seulement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré" (149).³⁴

Colocando a pessoa como fim em si, a consciência se torna consciência de si, consciência de seu valor, de sua intencionalidade. A pessoa não só no mundo, mas com os outros e, considerada como fim em si, relaciona-se consigo e com os outros, como fins e não como meios. Neste sentido, a formulação do imperativo kantiano parece a Ricoeur de fundamental importância para entendermos as exigências interpessoais.

"Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen".³⁵

É nesse sentido que a pessoa é primeiramente ideal da pessoa e revela o "respeito" em relação a mim e ao outro, como síntese da pessoa. No "respeito" concebido como sentimento moral, eu sou o sujeito que obedece, e ao mesmo tempo o sujeito que dá ordem. É o "respeito" que efetua a síntese da pessoa, ou seja, síntese entre o ideal da pessoa e a existência pessoal concreta. Entretanto, há também no "respeito" uma desproporção que demonstra como é frágil esta síntese que ele realiza na pessoa.

O "respeito" é um intermediário paradoxal que pertence ao mesmo tempo à sensibilidade, ou seja, à nossa faculdade de desejar, e à razão prática, como

³⁴ L'Homme Faillible, p. 88 e 89.

³⁵ L'Homme Faillible, p. 89.

obrigação que se impõe a nós. Há nessa situação uma obscuridade que não aparece à primeira vista. Objetivamente, o respeito tem como objeto a humanidade da pessoa, e este objeto não pode permanecer apenas no nível dos princípios da razão, mas tem de descer ao nível da ação, ao nível dos princípios da razão, mas tem de descer ao nível da ação, ao nível de nossa escolha concreta. Ora, quando isto acontece, a desproporção se faz sentir visto que a realidade efetiva da existência se manifesta nas suas aberturas e limites. Isto quer dizer que, vivemos na ação o paradoxo do respeito, a tensão de nossa pessoa pertencente, se assim podemos dizer, ao mesmo tempo ao “mundo sensível” e ao “mundo inteligível”.

Assim, o “respeito” é também a síntese frágil na qual se constitui a realidade da pessoa humana, assim como a imaginação transcendental é a síntese da coisa ou ainda o frágil ponto de encontro entre o entendimento e a abertura de nossa receptividade.

Vimos até agora a fragilidade de nossa abertura para as coisas e a fragilidade da pessoa concebida como ideal de ser. Nesta descrição falta ainda um aspecto fundamental numa antropologia: é o aspecto afetivo ou a dimensão do sentimento cuja importância é preciso salientar e, a partir daí, mostrar a presença da fragilidade na constituição afetiva.

1.5 - A FRAGILIDADE AFETIVA.

O problema que se coloca agora diz respeito à tentativa de filosofar sobre o sentimento, sem cair nas considerações pré-filosóficas do patético da miséria.

A filosofia do sentimento deveria tornar possível a articulação entre uma reflexão transcendental da desproporção e uma experiência vivida da miséria, tal como os mitos e a retórica de Pascal nô-las relatam.

Diz Ricoeur:

“Le sentiment – l’amour, la haine – est sans aucun doute intentionnel: il est un sentir “quelque chose”: l’aimable, le haïssable. Mais c’est une

intentionnalité bien étrange, qui d'une part désigne des qualités senties sur les choses, sur les personnes, sur le monde, d'autre part manifeste, révèle la manière dont le moi est intimement affecté. Ce paradoxe est bien embarrassant: dans le même vécu coïncident une intention et une affection, une visée transcendentale et la révélation d'une intimité.”³⁶

O sentimento – amor, ódio – é intencional, isto é, o amável ou o odiável dependem de uma postura do sujeito. Entretanto, esta intencionalidade é “sui generis”: por um lado, designa as qualidades das coisas, das pessoas, do mundo percebido, e, por outro lado, revela a maneira pela qual meu eu está intimamente afetado. Assim, no mesmo eu coincidem uma orientação transcendental e a revelação de uma intimidade pessoal.

O sentimento não coloca nenhum ente na existência, mas apenas manifesta a maneira pela qual um sujeito é afetado. Desta forma a reciprocidade do sentir e do conhecer está presente. O conhecer opõe o objeto a nós, pelo simples fato de coloca-lo como existente diante de nós. O sentimento, por sua vez, restitui nossa cumplicidade com o mundo, nosso pertencer a ele, que é mais profundo do que esta dualidade que percebemos. Esta relação com mundo pode ser chamada em linguagem husseriana de “ante-predicativa” ou “pré-reflexiva”. A experiência “ante-predicativa” revela uma “harmonia” entre o conhecimento e o sentimento, visto que a reflexão ainda não operou as “cisões” especulativas que lhe são próprias. Ora, é preciso voltar para esse momento inicial em que somos “atingidos” pelo mundo e o apreendemos como nos aparece.

A compreensão dessa relação entre o conhecimento e o sentimento dá a conhecer que na realidade o sentimento, através de suas acentuações afetivas sobre as coisas, é a própria intencionalidade das tendências humanas. Sentimento não é mais que a intenção implícita nos desejos e pulsões e revela assim, a maneira profunda de ser homem.

Tal situação nos leva à constatação de que podemos sentir de maneira mais ou menos consciente tudo o que nos afeta. Entretanto, como o amável, o

³⁶ L'Homme Faillible, p. 100.

odiável, o alegre e o triste não são objetos em face de um sujeito, mas expressões intencionais de um laço indiviso com o mundo, o sentimento permanece sempre no nível do paradoxo. Em outros termos, o sentimento é de um sujeito em relação a um objeto, isto é, suscitado por um objeto, mas tem sua origem no sujeito, dirige-se a um objeto, que é em si mesmo neutro, mas toma colorações diferentes dependendo da intenção do sujeito. Esta situação nos abre para o mistério inerente ao próprio sentimento, irredutível às explicações racionais, e que em última análise, participa do próprio “mistério” da existência humana.

Ora, se o sentimento manifesta seu sentido através da objetividade do conhecer, podemos dizer que é necessariamente simultâneo ao conhecimento. Assim, o sentimento não é parte de um todo, mas um momento significativo de um todo.³⁷ É ele que manifesta o sentido de gozar de..., de possuir..., odiar ou amar... . Sob este ângulo, dizemos que o sentimento é revelador da intencionalidade.

Diante desta contemporaneidade entre conhecer e sentir, coloca-se o problema de situar a fragilidade afetiva.

Ricoeur esclarecerá o problema da fragilidade afetiva, utilizando-se dos conceitos platônicos de (*epithymía*) desejo sensível, (*éros*) desejo da razão e (*thymós*) sentimento humano.³⁸

Nossa vida afetiva é atravessada por um duplo desejo: por um lado, o desejo de prazer que satisfaz as necessidades vitais (é a *epithimía*), por outro lado, o desejo de felicidade, compreendido como plenitude da felicidade, como acabamento das orientações humanas (é *éros*). Aqui, a felicidade não é um conceito que se opõe à noção de caráter, mas é a felicidade no sentido pleno da palavra, como vimos anteriormente. Este duplo desejo mostra a desproporção entre o princípio do prazer e o princípio da felicidade, e esta desproporção faz aparecer a significação propriamente humana do conflito que existe em nós.

A *epithymía* e o *éros* estão cada um por sua vez localizados aquém e além do eu. É somente com o *thymós* que o desejo se reveste de caráter de diferença e de subjetividade que fazem dele um desejo meu. O *thymós* está na

³⁷ Cf. L`Homme Faillible, p. 102.

³⁸ Cf. L`Homme Faillible, p. 108 e seguintes.

zona da transição entre o “bios” (desejo) e o “logos” (razão). E é nesta transição que se situa sua ambigüidade. Ele está ora do lado da razão, ora do lado do desejo, criando o conflito no âmago da existência humana.

Ricoeur atribui ao *thymós*, três caminhos ou três desejos especificamente humanos. São eles: *avoir*, *o pouvoir* e *o valoir*.³⁹ Esses desejos têm um termo indeterminado e por isso estão na raiz das aberrações que deles podem surgir. Como o desejo não tem fim, o ter, o poder e o valer podem se transformar nas paixões de posse de dominação e de honra. É o nascimento dos “ídolos” e o nascimento afetivo moral. Entretanto, é interessante notar desde já a constatação de que os desejos humanos, originariamente bons, se transformam em aberrações, em fontes da injustiça presente entre os homens. Assim, a existência humana se transforma de “apaixonada” em “passional” mudando assim sua orientação originária.

Gostaríamos ainda de salientar uma característica do *thymós*, que é também identificada como o coração. O coração é aquilo que em mim está sempre inquieto. Neste sentido, não é somente desejo situado entre “bios” e o “logos”, mas o “misto” em relação a eles. O que significa este “misto” Significa que o *thymós* está entre as necessidades vitais e as necessidades da pessoa humana, isto é, no jogo entre o vital e o humano. O caso da sexualidade é um exemplo esclarecedor neste particular. A sexualidade se transforma verdadeiramente em sexualidade humana quando é vivida dentro das exigências humanas, isto é, quando o instinto é assumido pelo essencialmente humano. É por isso que na sexualidade humana, Ricoeur discerne sempre as nuances de posse, de dominação e de reconhecimento dentro dos condicionamentos do vital. Toda riqueza da sexualidade, dentro de sua complexidade constitutiva, revela-se neste jogo complexo entre o vital e o “humano”. A saciedade nunca é alcançada; por isso, nenhuma ação ou relação pode ser consideradas terminais. Tal situação

³⁹ L`Homme Faillible, p. 122.

revela que os conflitos pessoais estarão sempre presentes em nossa existência. Não há termo para eles, pois reposam num conflito que os precede, num conflito latente em nós, que nos constitui fundamentalmente. É por isso que a não-saciedade ou insatisfação mostra a fragilidade de nossa vida afetiva, um dos aspectos da desproporção inerente à condição humana.

Para terminar essa reflexão sobre a fragilidade afetiva, deixamos a palavra a Ricoeur que exprime muito bem o conflito que existe em nós, e cujas raízes estão na própria constituição ontológica:

“Nul conflit entre nous-même et quelque instance susceptible de nous conférer une personnalité d'emprunt ne pourrait être introjeté si nous n'étions pas déjà cette disproportion du *bíos* et du *lógos* dont notre “coeur souffre le discord originaire.”⁴⁰

Esta desproporção é um convite a aprofundarmos a expressão filosófica do conceito de falibilidade, como preparação imediata para a apreensão da “realidade” da falta.

1.6 - A EXPRESSÃO FILOSÓFICA DO CONCEITO DE FALIBILIDADE.

A falibilidade, como podemos observar no decorrer deste capítulo, é um conceito central a partir do qual se elaborou a antropologia filosófica de Ricoeur. Ora, se assim é, cumpre elevar esse conceito a um tratamento filosófico mais rigoroso, de maneira a ser integrado num discurso sobre o homem. Por isso Ricoeur quis exprimir a falibilidade a partir de categorias filosóficas, justificando objetivamente o emprego desse conceito. O conteúdo desse conceito manifestou-se através da dialética entre infinitude / finitude em todos os níveis da atividade humana. Assim sendo, a falibilidade não se reduziu à finitude visto que, para Ricoeur, os termos do binômio infinitude / finitude são inseparáveis, de forma que pudemos apreender no decorrer deste capítulo que o homem é ao mesmo tempo infinito ou aberto para... e finito ou limitado a uma perspectiva. A falibilidade não é,

⁴⁰ L'Homme Faillible, p. 148.

pois, qualquer limitação humana que possa ser medida em relação a um ser supremo infinito. É fundamentalmente a não-coincidência do homem consigo mesmo, a presença de uma “fenda” originária que o constitui. É essa “fenda” originária que permite a entrada do mal, que o torna possível, que lhe dá condições para se efetivar concretamente o homem.

A falibilidade não é, pois, a finitude, mas aquilo que na infinitude / finitude do homem se apresenta como o “ponto de menor resistência por onde o mal pode penetrar”.⁴¹

Este “próprio” da falibilidade implicado na relação “desproporcionada” entre a infinitude e a finitude deve ser aprendido:

“C`est ce rapport qui constitue le “lieu” ontologique “entre” l`être et le néant ou, si l`on préfère, le “degré d`être”, la “quantité d`être” de l`homme. C`est ce rapport qui fait de la limitation humaine le synonyme de la faillibilité.”⁴²

É preciso mostrar que a limitação humana como falibilidade pode ser legitimada num discurso filosófico sobre o homem, a partir de categorias próprias à realidade humana. Para esta tarefa Ricoeur recorre à tríade kantiana das categorias da qualidade: realidade, negação, limitação, e a partir delas deduz as categorias filosóficas da falibilidade humana. Ricoeur não se preocupa em permanecer na ortodoxia kantiana, mas apenas em aproveitar dessas categorias a fim de utilizá-las para uma antropologia filosófica.

Segundo Kant, a categoria da realidade corresponde a uma sensação geral, cujo conceito designa uma existência no tempo. A negação representa uma não-existência no tempo. A oposição entre os dois faz nascer a consideração de graus ou de quantidade de realidade, enfim, o próprio conceito de limitação.

⁴¹ Cf. L`Homme Faillible, p. 158.

⁴² L`Homme Faillible, p. 150.

Em termos antropológicos, Ricoeur exprime está tríade nos três termos seguintes: afirmação originária, diferença existencial e mediação humana.⁴³ Estes três termos nos permitem pensar o homem como um “misto” da afirmação e da diferença existencial, sendo que é por este “misto” que a “fenda” humana se manifesta. É também este “misto” que faz do homem mediador entre a realidade fora de si mesmo e ele próprio.

A afirmação originária pode ser compreendida como existência, enquanto colocada no mundo, em correlação com a negação ou a diferença existencial. É esta diferença que revela o homem ao mundo e a si mesmo. Ela o designa como relação existencial em todos os sentidos, isto é, consigo, com os outros homens e com o mundo, testemunhando assim a pluralidade das existências humanas unificadas por uma mesma constituição e um mesmo destino. Há, portanto, uma dialética entre afirmação originária e a diferença existencial que nos mostra a mediação como o elemento frágil no homem, ou ainda como sinônimo de fragilidade. Esta mediação não é apenas perceptível na relação do homem com o mundo ou com os outros homens, mas também na sua realidade singular, onde a exigência de totalidade e a limitação mostram a desproporção latente em sua constituição.

As reflexões acima nos conduzem à categoria da limitação como equivalente à própria constituição frágil da realidade humana. Neste sentido, Ricoeur afirma:

“Cette limitation, c`est l`homme même. Je ne pense pas directament l`homme, mais je le pense par composition, come le “mixto” de l`affirmation originaire et de la négation existentielle. L`homme, c`est la Joie du Oui dans la tristesse du fini.”⁴⁴

⁴³ Cf. *L`Homme Faillible*, p. 152.

⁴⁴ *L`Homme Faillible*, p. 156.

Se o “Sim” é a afirmação originária, a alegria de ser homem, a “tristeza” é o limite dessa afirmação, a negação que permite a dialética da existência. Por esse motivo:

“Cette tristesse se nourrit de toutes les expériences primitives qui, pour se dire, enroulent la négation: manque, perte, crainte, regret, déception, despersion et irrévocabilité de la durée.”⁴⁵

Vimos, pois, que para Ricoeur, a falibilidade é apenas a limitação específica do homem que torna o mal possível. Entretanto, há uma distância entre uma descrição antropológica como a que acabamos de ver e uma ética. A descrição antropológica está de certa forma aquém do mal, enquanto a ética se constitui a partir de uma oposição entre o bem e o mal.

Daí a necessidade de um outro tipo de reflexão que possa captar a realidade da experiência concreta do mal. Só o nível descritivo é insuficiente para nos revelar as dimensões dessa experiência. É por isso que, como veremos nos próximos capítulos, Ricoeur introduz uma reflexão sobre os mitos que possibilitará uma apreensão mais concreta da existência do mal, embora envolta nos enigmas próprios à complexidade desse problema e nas dificuldades inerentes a uma linguagem simbólica. A apreensão da passagem da fragilidade constitucional, ou seja, da falibilidade como “lugar” humano do mal, à falta propriamente dita, só é possível, segundo Ricoeur, através de uma linguagem simbólica. Esta vai-se manifestar especialmente através dos mitos que narram a origem e o fim do mal e nos mostram como o homem toma conhecimento e fala de sua própria realidade existencial. A análise do universo dos mitos como caminho de acesso a uma apreensão concreta da experiência do mal será objeto de reflexão do segundo capítulo desse trabalho.

⁴⁵ L’Homme Faillible, p. 155.

CAPÍTULO II – MITOS, CAMINHO PARA COMPREENSÃO DA ORIGEM DO MAL.

A antropologia da falibilidade permitiu-nos chegar a idéia da possibilidade do mal inscrita na constituição ontológica do homem. O discurso filosófico sobre o homem proposto por Ricoeur, será enriquecido pelo simbolismo do mal presente nas narrações míticas e por uma revolução metodológica representada pela hermenêutica aplicada a esses símbolos. Nossa preocupação neste capítulo será deixar que os mitos nos falem do mal e manifestem, através do discurso simbólico, a experiência humana do mal.

A experiência do mal nos mitos é vivida por certos personagens exemplares que de algum modo se referem a nós. Pelo fato de observarmos um fenômeno de universalização próprio aos mitos, a experiência dessas personagens engloba a de todos os homens.

Vamos dar particular atenção ao mito adâmico visto que, como veremos, é o único fundamentalmente antropológico, pois situa a origem do mal na própria existência humana.

Mas, o que é o Mito?

Desde a antiguidade até nossos dias o pensamento humano nunca deixou de ter seu aspecto mítico, expressos de diferentes formas. Mitos do início do mundo e do homem, mitos do fim do homem e da história, mitos do começo e do fim do mal aparecem, ora de forma arcaica, ora de forma mais atualizada, nas nossas tentativas de compreender o homem.

Podemos dizer que o mito é uma narração simbólica que através de personagens, protagonistas de um trama localizado num tempo e num lugar não históricos, conta entre outros acontecimentos, a origem do homem e do mundo, o começo e o fim do mal. O mito, é dito símbolo secundário por ser construído sobre

outros símbolos, ditos símbolos primários. Assim, a sujidade⁴⁶ é um símbolo primário e o mito adâmico é o símbolo secundário.

"On entendra ici par mythe ce que l'histoire des religions y discerne aujourd'hui: non point une fausse explication par le moyen d'images et de fables, mais un récit traditionnel, portant sur des événements arrivés à l'origine des temps et destiné à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui et de manière générale à instituer toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde."⁴⁷

Segundo a fenomenologia da religião, a narração mítica é apenas:

"l'enveloppe verbale d'une forme de vie, sentie et vécue, avant d'être formulée; cette forme de vie s'exprimerait d'abord dans une conduite globale à l'égard du tout des choses; c'est dans le rite plus que dans le récit que cette conduite s'exprimerait le plus complètement et la parole mythique elle-même serait seulement le segment verbal de cette action totale."⁴⁸

Para podermos aproveitar do conteúdo revelador dos mitos, e através deles apreendermos a compreensão que o homem tem de si e do mundo, é preciso que o submetamos a certas regras hermenêuticas. Estas nos impedem de exigir deles o que na realidade não podem nos dar e nos possibilitem, consequentemente, uma melhor compreensão. Sob este ângulo dizemos que a narração mítica não é uma história tal como atualmente entendemos uma narração histórica; também

⁴⁶ Sujidade – é uma mancha simbólica que “infecciona” e é provocada por um agente externo à pessoa. Chega quase a causar um sentimento de indignidade moral. É preciso que um elemento exterior determine o que vem a ser o puro e o impuro para que o homem sinta sua “sujidade”. Diz Ricoeur in *La Simbólica do Mal*:

“Tels sont les deux traits archaïques – de la souillure : un “quelque chose” que infecte, une crainte qui anticipe le déchaînement de la colère vengeresse de l’interdiction.” (P. 39).

“... la représentation de la souillure se tient dans le clair-obscur d'une infection quasi physique qui pointe vers une indignité quasi morale.” (P. 40).

“La souillure n'est pas une tache, mais comme une tache; c'est une teche symbolique.” (p. 41).

“Ainsi c'est toujours sous le regard d'autrui qui donne honte et sous la parole qui dit l'impur et le pur que la tache est souillure.” (p. 45).

⁴⁷ *La Symbolique du mal*, p. 12 e 13.

⁴⁸ *La Symbolique du mal*, p. 158.

não é uma narração geográfica, pois não tem por finalidade situar num espaço real determinado os acontecimentos. É por essa razão que não podemos considerar os mitos como causas deste ou daquele acontecimento, desta ou daquela situação. Renunciar a esse tipo de explicação é desmitizar e consequentemente fazer com que o mito adquira sua função simbólica, função que permite ao homem instaurar sua existência, a partir de um ponto de origem do qual ele não tem posse, mas apenas o poder de anunciarlo simbolicamente.

Ricoeur, classifica os mitos sobre o mal em quatro tipos principais.⁴⁹ São eles:

- 1º - O mito que descreve a origem do mal como coextensiva à origem das coisas. O caos é de certa forma o mal e por isso, o ato criador do mundo é ao mesmo tempo fundador e libertador.
- 2º - O mito da “queda” como “acontecimento” dentro de uma criação perfeita ou mito adâmico.
- 3º - O mito trágico, no qual o herói luta contra a maldade da divindade, como no caso de Prometeu e de Zeus.
- 4º - O mito da alma exilada que divide o homem em corpo e alma e se concentra especialmente no problema do destino da alma.

Orientando-se por essa tipologia, Ricoeur trata mais especialmente do segundo tipo de mito referente ao mal, visto ser ele decididamente antropológico, como veremos mais adiante. Referimo-nos ao mito adâmico, que vai ocupar agora o horizonte de nossa reflexão.

2.1 - O MITO ADÂMICO.

Para que um mito sobre o mal possa de fato ser chamado antropológico não basta que se refira ao homem. Deve ainda situar o mal – trata-se aqui especialmente do mal moral – fundamentalmente no homem. Para Ricoeur, é só nessa perspectiva que o mito adâmico é propriamente antropológico. As análises

⁴⁹ Cf. *La Symbolique du mal*, p. 162 e 163.

que efetua a esse respeito em *La Symbolique du Mal* querem levar à verificação dessa característica que lhe é atribuída.

2.2 – A ESTRUTURA DO MITO ADÂMICO.

A partir da leitura do livro do Gênesis, no capítulo terceiro, podemos ressaltar três traços característicos do mito adâmico.

1º - O mito adâmico reporta a origem do mal a um ancestral da humanidade do qual toda ela depende. Adão significa homem num sentido universal.⁵⁰

2º - O mito adâmico é uma tentativa de desdobrar a origem do mal e do bem, isto é, mostrar que a origem do mal é distinta da origem do bem, e que o mal tem sua origem no bem. É esta distinção que faz do homem o “lugar” do mal, no seio de uma criação que teve seu início no ato criador de Deus. O mito conta a passagem da inocência ao pecado como um fato ocorrido na existência humana, destinada ao bem, porém inclinada ao mal.⁵¹

3º - O mito adâmico subordina à figura central do homem primordial outras figuras que por sua vez descentraliza a narração dessa figura, sem suprimir seu primado. O mito não concentra toda origem do mal na figura do homem. Isto porque aparece a serpente que é o adversário, o inimigo, e Eva que se coloca diante da serpente. Assim há uma espécie de multiplicação dos centros de proliferação do mal, mas ordenados à figura principal, ao protagonista do drama – Adão.⁵²

É muito importante não nos atermos às interpretações que fazem de Adão antes da queda um super-homem, pois essa situação o tornaria estranho à nossa condição. É necessário e se impõe uma fidelidade à narração e este não apresenta de maneira nenhuma a super-humanidade de Adão.

Outro fato importante a ser notado no mito adâmico é que não há identificação da falibilidade com a “pecabilidade”⁵³. A falibilidade designa, como já

⁵⁰ Cf. *La Symbolique du mal*, P. 219.

⁵¹ Cf. *La Symbolique du mal*, p. 220.

⁵² Cf. *La Symbolique du mal*, p. 220.

⁵³ Pecado (pecabilidade) – termo puramente religioso que simboliza uma lesão à aliança entre Deus e o homem. Essa lesão não chega a constituir uma ruptura radical que afastaria a possibilidade da volta, mas é um enfraquecimento das relações instauradas pela aliança.

vimos anteriormente, a estrutura humana capaz de errar na qual a fragilidade é constitutiva. Pecabilidade descreve a condição de uma humanidade inclinada para o mal e que chega a praticá-lo efetivamente. A falibilidade é apenas a possibilidade; a pecabilidade é a realização concreta do mal.⁵⁴

O mito adâmico apresenta-se como uma volta a certos símbolos fundamentais elaborados a partir de uma experiência viva da sujidade, do pecado e da culpabilidade⁵⁵.

O que parece importante salientar desde já é a existência desses símbolos antes da narração mítica, ou mais precisamente, da narração do mito adâmico. Isto porque historicamente o povo de Israel do qual provém este mito já possuía uma experiência penitencial como se verifica através do conjunto dos livros do Antigo Testamento. Esta experiência é consequentemente anterior à elaboração da narração mítica. Justamente por ser experiência do pecado de todos, do “mal” praticado por todos é que pode ser universalizada e que Adão, homem, explicita a universalidade concreta do mal humano. Estes fatos nos levam a perceber que o mito adâmico foi elaborado a partir de uma experiência de fé, a partir de uma experiência religiosa profunda que reconhece, de um lado a perfeição e bondade absolutas de Deus e, de outro lado, a maldade presente no homem. O simples fato de separar na própria narração mítica a origem do bem nas coisas criadas e do mal na história humana evidencia o intuito de preservar a todo preço a bondade de Deus. O mal tem seu começo no homem, dentro da criação perfeita e

“C'est dans une dimension préalable de rencontre et de dialogue que peut apparaître quelque chose comme l'absence et le silence de Dieu, réciproque de la vain et creuse existence de l'homme. C'est donc la constitution préalable de ce lien de l'Alliance qui importe à la conscience de péché; c'est elle qui fait du péché une lésion de l'Alliance”. (La Symbolique du mal p. 54).

“La catégorie qui commande la notion du “péché” est la catégorie du “devant” Dieu. (Idem p. 54).

“... le péché est une grandeur religieuse et non morale.”(Idem p. 56).

“Le pécheur est ‘dans’ le péché, comme l'hébreu ‘dans’ la servitude; le péché est ainsi un mal ‘dans quoi’ l'homme est pris”. (Idem p. 93).

⁵⁴ Cf. La Symbolique du mal, p. 219 e 220.

⁵⁵ Culpabilidade é o momento subjetivo, pessoal, em que o homem toma consciência da falta que o opõe como peso. É acompanhada de um sentimento de responsabilidade pessoal de remorso. Diz Ricoeur:

“Culpabilité n'est pas synonyme de faute. Toute notre réflexion proteste contre cette identification qui ruine les tensions essentielles à la conscience de faute” (La Symbolique du Mal, p. 99). “La culpabilité désigne le moment subjectif de la faute” (Idem, p. 100). “L'essentiel de la culpabilité est déjà contenu dans cette conscience d'être ‘chargé’, chargé d'un ‘poids’” (idem, 100).

radicalmente boa. É o realce especial dado a esse começo, que de certa forma, “inocenta” Deus de uma cumplicidade com o mal na história do homem. O mito aparece como uma narração que soluciona de certa forma a tensão que poderia ser provocada pela origem comum do bem e do mal, mostrando claramente que o bem tem sua origem em Deus e que o mal procede do homem. Há portanto, uma intenção inicial presente no mito, intenção que é fruto de uma experiência religiosa manifestada na própria narração.

Tentemos analisar mais minuciosamente a experiência do mal tal como se revela na narração mítica. Esta relata o acontecimento num drama que desenvolve numa sucessão de incidentes, pondo em cena uma série de personagens. Tal situação introduz uma certa complexidade do drama que, por isso, adquire um caráter ambíguo, especialmente a partir da relação entre o acontecimento da “queda” e o instante da tentação.

O mito adâmico mostra que um só homem, por um único ato, introduziu o mal como acontecimento. Este homem que peca se reduz praticamente a um único gesto: tomou-lhe do fruto e comeu.⁵⁶ É impossível falar mais desse acontecimento; não o faz o narrador bíblico porque o acontecimento em seus pormenores ultrapassa a narração. O que pode fazer é apenas contá-lo com um fato, como um acontecimento. Sobreveio o acontecimento e o mal adveio. Assim, para Ricoeur, só podemos falar daquilo a que põe fim e daquilo a que dá início, ou seja, põe termo à inocência e abre um tempo de “maldição”.⁵⁷

A referência ao instante da “queda” e ainda a um paraíso perdido obtém-se pelo fato de estar a “queda” inserida numa narração mais ampla que fala da criação e que corresponde a toda uma experiência histórico-religiosa do povo de Israel.⁵⁸

⁵⁶ Gênesis, 3, 6. in Bíblia Sagrada (Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais) , A Bíblia de Jerusalém, 4^a edição. São Paulo: Paulinas, 1989.

⁵⁷ Cf. La symbolique du mal, p. 218 a 260. Para a explicação do mito adâmico, Ricoeur se inspira especialmente nos trabalhos exegéticos de GUNKEL, BUDE, J. COPPENNS, EICHRADT, VON RAD E HUMBERT.

⁵⁸ Cf. La Symbolique du mal, p. 229.

Ricoeur nota que existem duas narrações do mito adâmico, uma no capítulo segundo e outra no capítulo terceiro do livro do Gênesis, originários de tradições diferentes, nas quais há uma diferença de concepção sobre o homem.

Na primeira, apresenta-se o homem cultivando a terra com esforço e inteligência, e, ainda mais, um homem adulto, despertado par uma sexualidade adulta. De tal modo que exclama: “Esta sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne!”⁵⁹

Entretanto, na narração do capítulo III de origem Javista, o homem antes da “queda” vivia em harmonia absoluta no jardim do paraíso. Todos os frutos do jardim estavam a seu alcance e sem esforço entrega-se a qualquer atividade. Este homem só acordou sexualmente depois da “queda” e por isso pode-se afirmar que, segundo esta narração, a inteligência, o trabalho e a sexualidade seriam como frutos do mal. Tal situação se evidencia na própria narrativa onde se pode ler: “Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram.”⁶⁰

Há, como podemos perceber, uma discrepância entre a primeira e a segunda narração bíblica. O que nos interessa nesta discrepância não são os problemas exegéticos que levanta, mas simplesmente o que ambas revelam – ambigüidade do homem: bom por sua criação, torna-se mau. Essa ambigüidade invade todos os domínios da vida humana e revela as prerrogativas do homem e suas riquezas. Se, por sua inteligência, tem o homem sua prerrogativa fundamental de dar nome às coisas, o que significa abertura e transcendência, por outro lado, é também a confusão, a divisão, a separação dos idiomas figurada simbolicamente pela narração do episódio da Torre de Babel.⁶¹ Na mesma perspectiva percebe-se que à nudez do casal na inocência de sua situação primitiva, segue-se a vergonha depois da “queda”. Eles que estavam nus, abriram-se, diz o texto bíblico. Tudo isso significa e resume as dissimulações que tornam possível a vida social. A roupa ou “o cingir de folhas de figueira” denotam

⁵⁹ Gênesis 2, 23.

⁶⁰ Gênesis, 3, 7.

⁶¹ Cf. Gênesis, 11.

simbolicamente toda uma espécie de mal-estar e ambigüidade características de toda relação humana.

A “queda”, conforme a descrição mítica, abre um leque de situações penosas para o homem. Assim, o trabalho torna-se penoso e situa o homem numa atitude hostil em relação à natureza. Da mesma forma as dores do parto põem uma sombra na alegria de procriar. Enfim o mito mostra que todas as situações existenciais do homem estão sob o signo da dor e do sofrimento.

E a morte? Seria ela maldição suprema?

A morte como tal não se apresenta como “maldição”, pois é da condição humana. A maldição está em viver de certo modo na angustia de sua iminência, bem como na apreensão da forma possível de morte.

Assim, o mito torna manifesta uma certa antropologia que se aproxima muito da antropologia da falibilidade que descrevemos anteriormente. No mito, a grandeza e a culpabilidade do homem estão de tal forma misturadas que não pode dizer:

“ici est l’homme originaire, là est le maléfice de son histoire contigente.”⁶²

Entretanto o mito fala de um homem e, de um homem criado bom. Tal perspectiva está também relacionada, como já dissemos, com a experiência religiosa e especialmente penitencial de Israel que acredita na bondade do criador e de todas as coisas por Ele criadas. Por isso, o mal é algo que advém ao homem.

Depois dessas precisões de ordem antropológica, vamos passar à análise de algumas passagens mais importantes da narração mítica.

Se retomarmos a narrativa da tradição javista, e mais particularmente Gênesis 3, 3, vamos encontrar: “Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte.”

O que evidencia nesta citação é o problema da interdição e no caso, da interdição divina. Ora, isso parece uma contradição com o estado de inocência do

⁶² La Symbolique du mal, p. 232.

homem primitivo. Como, numa estrutura de inocência se pôde introduzir interditos e leis? Não é a vida, sob o regime da lei, que de certa forma reprime e ao mesmo tempo excita as paixões? Não é, como diria Rousseau, a sociedade com suas exigências que corrompe o homem? Neste caso, como falar ainda do homem primitivo?

Para Ricoeur tal situação faz lembrar a autobiografia de São Paulo, em Romanos 7, 7 – 14, em que é evidenciada a dialética entre a lei e o pecado. Assim diz Paulo:

“Que diremos, então? Que a lei é pecado? De modo algum! Entretanto, eu não conheci o pecado senão através da Lei, pois eu não teria conhecido a concupiscência se a Lei não tivesse dito: *Não cobiçarás*. Mas o pecado, aproveitando da situação, através do preceito engendrou em mim toda espécie de concupiscência: pois, sem a Lei, o pecado está morto. Outrora eu vivia sem Lei; mas, sobrevindo o preceito, o pecado reviveu e eu morri. Verificou-se assim que o preceito, dado para a vida, produziu a morte. Pois o pecado aproveitou a ocasião, e, servindo-se do preceito, me seduziu e por meio dele me matou. De modo que a Lei é santa, e santo, justo e bom é o preceito. Portanto, uma coisa boa se transformou em morte para mim? De modo algum. Mas foi o pecado que, para revelar o pecado, produziu em mim a morte através do que é bom. Para que o pecado, através do preceito, aparecesse em toda sua virulência. Sabemos que Lei é espiritual; mas eu sou carnal, vendido como escravo ao pecado.⁶³

São Paulo mostra que o pecado foi introduzido pela lei, mas, por outro lado, a lei foi introduzida por causa do pecado. São os interditos que falam do que não devo e do que não posso fazer moralmente. Ora, se é assim, há na própria lei uma dimensão de negatividade, na medida em que, em nome da conservação de um bem, ela instaura certas proibições. As proibições revelam o conteúdo

⁶³ Romanos, 7, 7 a 14.

proibido, o que é considerado como mal, e revelando-o, pode-se conhecê-lo e conhecendo-o há uma excitação das nossas paixões e o risco da concretização de uma tentação. Há um círculo vicioso entre lei e pecado, dificilmente superável se uma redenção “fora da lei” não for proposta.

Este texto de São Paulo se aproxima profundamente do texto que estamos estudando, especialmente porque coloca a lei como fonte do mal. Em nosso texto a interdição está presente no próprio estado de inocência. Então colocamos novamente a questão: como pode a interdição pertencer à ordem da inocência?

Isto nos leva novamente à constatação de que não há propriamente no mito adâmico um estado de inocência paradisíaca como tal, realmente anterior ao mal propriamente dito. Se assim fosse, o próprio mito não teria colocado a interdição antes da queda.

O que parece importante é perceber a presença de uma liberdade finita no homem que pode ser lida no próprio mito. Desde o princípio, no jardim do paraíso tudo era acessível ao homem, mas ao mesmo tempo, alguma coisa era interdita. Numa visão antropológica tal constatação tira o homem do centro do universo, faz dele uma perspectiva, um sentido, uma escolha e não toda a perspectiva, todo o sentido e toda escolha.

O fruto proibido aparece como a interdição em geral e não simplesmente a interdição de comer determinado fruto por causa do desígnio caprichoso de Deus. Neste ponto é bem claro o autor da narrativa mítica: “o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal”. Essas duas palavras bem e mal aparecem como chave dessa interdição. O que é interdito ou proibido não é isto ou aquilo, mas a qualidade de autonomia que faria do homem o criador da distinção do bem e do mal. Não temos uma liberdade sem limites, não temos acesso à raiz profunda das coisas. Para nós, qualquer limite de certa forma opõe, e isto por causa de nossa constituição, por causa dessa realidade que somos. Nessa situação não sabemos o que poderia ser um limite que não opõe, um limite que seja transcendência. É sob o regime de uma liberdade finita que a autoridade divina se torna interdição, que qualquer lei se torna opressão. Daí nossa tentativa de infringir a lei, de abolir as interdições, ultrapassar os limites e “comer”, significa ingerir o fruto do bem e

do mal, fazer do fruto parte integrante de seu ser. Este ato, tem como sentido mostrar uma certa “mistura” existente no homem, que o leva a consentir à redução e acarreta uma incapacidade de discernimento total. O homem teve acesso apenas ao fruto da árvore, mas não teve propriedade da árvore. Por isso, esta ação mostra seus efeitos à maneira do homem, ou seja, simboliza que é possível um discernimento entre o bem e o mal, mas apenas nos limites da medida do homem.⁶⁴ Sem dúvida, o mito corrobora o que Ricoeur afirmou anteriormente, na antropologia da falibilidade, sobre a condição humana: abertura e limite, desejo e tensão, finitude e infinitude ao mesmo tempo.⁶⁵ A inocência suposta pelo mito significa apenas que, na realidade, consegue-se pensá-la sem, contudo, conhecê-la. Este é o motivo por que se apresenta muitas vezes como uma idéia limite que abre uma reflexão sobre a pretensão que os homens têm de negar sua condição humana.

Ricoeur esclarece muito bem as consequências dessa posição. Assim afirma:

“Poser le monde comme cela dans quoi le péché est entré, ou l’innocence comme cela à partir de quoi le péché a dévié, ou encore, en langage imagé, le Paradis comme le lieu d’où l’homme a été chassé, c’est attester que le péché n’est pas notre réalité originale, ne constitue pas notre statut ontologique premier.”⁶⁶

Essa a razão pela qual dissemos que a falibilidade é constitutiva do homem e o pecado uma contingência que ocorre na existência. Tal perspectiva nos leva a interpretar o mal, mais precisamente, o pecado, como algo que se imprime na inocência. O pecado não sucede à inocência, pois o estatuto primitivo do homem, segundo o mito, consiste em ter sido criado bom. O homem continua a “ser criado” bom, portanto não cessa de ser fundamentalmente bom apesar do pecado. É num

⁶⁴ Cf. *La Symbolique du mal*, p. 233 e 234. e “Pensando a criação – Gênesis 2 –3.” in RICOEUR, Paul e LACOCQUE, André, Pensando bíblicamente; Trad. Raul Fiker. Bauru,SP: EDUSC, 2001. Cap. 2, p.59

⁶⁵ Cf. *L’Homme Faillible*.

⁶⁶ *La Symbolique du mal*, P. 235.

“instante” que o homem é criado e num “instante” decai. O mito narra os dois “instantes” numa sucessão para mostrar a descontinuidade, a fenda do ser criado bom, dentro da contingência do mal. Por essa razão, para Ricoeur, por meio da narrativa da falta de Adão como um acontecimento que surgiu não se sabe de onde, o mito fornece à antropologia um conceito chave, ou seja, o conceito da contingência do mal. Não é um mal originário, pois é a bondade de nosso ser que é originária. Para Ricoeur, é exatamente isso que Rousseau quis dizer quando afirmou que “homem é naturalmente bom”, mas que na realidade só o conhecemos em regime de sociedade, de civilização, de história, isto é corrompido.

O que acabamos de ver permitiu-nos apreender o mal no mito adâmico, na sua realidade constitutiva, isto é, como acontecimento que sobrevém a uma existência fundamentalmente boa. Portanto, o mal descrito pelo mito é algo de acidental, transitório e não constitutivo de nosso estatuto ontológico.

Continuaremos agora a leitura do mito adâmico a partir da hermenêutica que Ricoeur faz dos três personagens: Adão, Eva e a serpente. Esta leitura vai mostrar-nos o mal como espécie de resvalamento quase insensível do homem. O mal não aparece mais com surgir repentino, mas através de um drama; o mito vai mostrar-se como mito da tentação, da escolha má e o ato praticado, ou seja, o mal cometido, vai surgir de uma espécie de fascinação que apodera do homem.

A figura da serpente aparece ligada à figura da mulher, Eva, que simboliza a vida. Quem é a serpente?⁶⁷

Segundo Ricoeur, para alguns autores como por exemplo, Coppens, a serpente está associada às divindades da vegetação, e a figura como a tentação das divindades que sacralizam o sexo.⁶⁸ Assim o mal se situaria ao nível de uma falta sexual, e a serpente seria a figura da tentação de colocar a vida sexual sob o signo dos cultos pagãos, entregando-a a um desregramento total.

Entretanto não parece ser essa a perspectiva do autor da narrativa mítica. Seria particularizar demais uma interpretação e ainda mais esquecer que a

⁶⁷ Para esta reflexão seguiremos os textos: “La Symbolique du mal” e “Pensando a criação” in Pensando bíblicamente.

⁶⁸ Cf. La Symbolique du mal, p. 233.

acentuação principal do mito está no rompimento de uma dependência do homem em relação a Deus. Adão rompe com Deus, como Caim se separa do irmão e o mata, ainda como os homens de Babel que não se entendem e entram em confusão.

Vemos, na narração, que o drama nasce entre a serpente e a mulher. É a serpente que se dirige à mulher, que interroga e que finalmente lhe oferece o fruto proibido. A serpente diz à mulher: “Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?”⁶⁹

A questão se refere a um interdito, a uma proibição. Assim, a serpente se apresenta questionando sobre uma proibição e, no caso, a proibição se refere ao fruto da árvore do bem e do mal. A questão sobre a interdição transforma-se numa ocasião de “queda”, visto que a mulher cedeu à tentação da serpente. A partir da pergunta, a proibição que até aquele momento não era problemática, não questionava e estava integrada e harmonizada no homem, torna-se uma espécie de “outro” diante do homem, torna-se uma espécie de desafio à sua liberdade. Ora, nessa perspectiva, o interdito torna-se insuportável, os limites inerentes ao ser humano torna-se profundamente problemáticos.

A interrogação da serpente⁷⁰ volta novamente: mas, “é verdade que Deus vos proibiu...?”⁷¹ A serpente interroga sobre o próprio sentido e autoridade de quem proíbe, Deus. Ele, que é o próprio limite ético, é colocado de certa forma em

⁶⁹ Gênesis, 3,1.

⁷⁰ “...o episódio da tentação assume um significado digno de nota. Ele deriva do questionamento da proibição como um componente estruturador da ordem criada. Deus disse? A colocação desta questão encerra a confiança inquestionada nesta proibição, como uma das condições da vida, que a fazia parecer tão auto-evidente quanto as plantas do jardim. A era da suspeita é inaugurada, uma linha falha é introduzida na mais fundamental condição da linguagem, a saber, a relação de confiança, que os lingüistas chamam de cláusula de sinceridade. A este respeito, a serpente não deve ser considerada apenas do ponto de vista de seu papel narrativo, quaisquer que sejam as características míticas que esteja por trás dela. Estas características são de fato “desmitologizadas” pela redução narrativa desse tentador que vem sabe-se lá de onde. Como o único outro com quem a mulher conversa, a serpente representa a inescrutável dramatização do mal como sempre presente ali. Quem - ou o que – quer que seja que a serpente possa ser, o que é importante para o progresso da narrativa total é a súbita mutação no desejo humano: “Então, quando a mulher viu que a árvore era boa para comer e uma delícia para os olhos (não há nada condenável nesta ‘bondade’ ou nesta delícia ‘sedutora’), e que a árvore era desejável para adquirir sabedoria...” (3,6). Temos aqui o exato momento da tentação: o desejo por infinitude, que implica uma transgressão de todos os limites. (Pensando a criação, in Pensando bíblicamente, p. 60 a 61).”

⁷¹ La Symbolique du mal, p. 237.

questão e o desejo de infinitude nasce no coração do homem. Entretanto, não é a infinitude da razão ou da felicidade da qual falamos no capítulo anterior, mas infinitude do desejo, do desejo de ser si mesmo, ou seja, autônomo, do desejo de um falso absoluto. Isto se vê especialmente nos versículos 4 e 5 – “A serpente disse então à mulher: Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.”⁷²

É em essa relação ao desejo de versar (conhecer) o bem e o mal que a finitude se torna insuportável, isto é, a finitude de não passar de um ser criado, de ter sido “colocado” na existência. Entretanto, é esta aventura do homem, aventura cuja condição fundamental é irreversível.

Note-se que depois do questionamento da serpente, o limite inerente ao homem deixa de ser criador, isto é, possibilidade de superação e progresso contínuo, e Deus passa colocar as barreiras das proibições no caminho do homem. O homem sente o peso de suas limitações e da interdição divina.

Na afirmação: “Vossos olhos se abrirão e sereis como deuses”,

Se exprime todo desejo do homem de existir como um criador para si mesmo, de ser seu próprio infinito.

A esse respeito diz Ricoeur:

“... la mauvais infini du désir humain – le toujours autre, le toujours plus – qui anime le mouvement des civilisations, l'appétit de plaisir, de possession, de pouvoir, de connaissance – semble continuer la réalité humaine. Cette inquiétude qui nous fait mécontent du présent paraît être notre vraie nature ou plutôt l'absence de nature qui nous fait libre.”⁷³

Essa inquietação é sem dúvida, a finitude do homem em todos os sentidos. Entretanto, a finitude em relação à “ciência do bem e do mal” é no fundo o que mais pesa no drama humano. Cria uma incerteza profunda, a incerteza de estar ou não errado na escolha do sentido da existência, a sensação de estar de certa forma ao mesmo tempo suspenso e enraizado na existência, a sensação de viver as opções na fragilidade dos “vasos de argila”. Há momentos em que tal situação

⁷² Gênesis, 3, 4-5.

⁷³ La Symbolique du mal, p. 238.

parece insuportável e nesses momentos a tentação do falso infinito envolve o homem, o atrai, luta com ele e quer vencê-lo.

De certa forma a promessa da serpente – “sereis deuses” – exprime o nascimento de uma história humana marcada pelos ídolos. O mito adâmico salienta muito bem os níveis dessa história envolvida pelas tentações e paixões humanas. Só mesmo uma hermenêutica permite apreender a profundidade dessa experiência e a qualidade ética das situações narradas pelos mitos.

Perguntávamo-nos anteriormente quem era a serpente. Entretanto, com sua figura vem ligada a mulher, é necessário falar um pouco da mulher antes de esclarecer totalmente a enigmática personagem da serpente.

Para Ricoeur a mulher aparece como o “lugar” privilegiado em que desejo e proibição se defrontam. É ela que está diante da serpente e se dobra à tentação do sedutor. Mais ainda, é através da mulher que a serpente tenta o homem. Portanto, a tentação no homem aparece através de dois intermediários: a mulher e a serpente.

Para Ricoeur, a mulher na narração mítica não representa o segundo sexo, mas a mediação no homem, entendido como espécime da humanidade, entre sua fraqueza ou fragilidade e a sedução. Entre a fragilidade e a sedução existe a mulher, símbolo do “ponto de menor resistência” da liberdade finita, por onde o mal pode penetrar. A “mulher” é o ponto vulnerável, deixando-se seduzir, seduz a totalidade do homem e revela a instabilidade de sua finitude.

A mulher aqui representa o nível da própria fragilidade ontológica do homem, condição para a falta ética.

Assim:

“Ève n`est donc pas la femme en tant que “deuxième sexe”; toute femme et tout homme sont Adam; tout homme et tout femme sont Ève; toute femme pèche “en” Adam, tout homme est séduit “en” Ève”.⁷⁴

⁷⁴ La Symbolique du mal, p. 239.

Assim toda mulher e todo homem são Adão e todo homem e toda mulher são Eva. Toda mulher peca em Adão, e todo homem é seduzido em Eva. Adão e Eva são o homem na sua realidade ontológica constitutiva. Nesse sentido, na narração bíblica não há oposição entre homem e mulher como dois sexos distintos. É o homem na sua integridade humana que comete o mal; é o homem na sua integridade que vive no seu próprio ser os conflitos próprios à existência e por isso a fragilidade caracteriza e atinge a totalidade de seu ser.

E a serpente o que significa?

A narração bíblica diz que “a serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos”.⁷⁵ Tal afirmação no texto é anterior à queda de Adão. Para Ricoeur, isto é muito significativo, pois implica a existência do mal anterior a Adão. Evidentemente essa existência do mal de que falamos não implica a existência dos demônios nem a especulação sobre Satanás, pois todas essas hipóteses não haviam sido formuladas na época em que a narração bíblica foi redigida.

O narrador bíblico parece querer exteriorizar o mal na figura da serpente que tenta o homem. A serpente surge como a expressão de duas realidades. A primeira expressão mostra que a serpente somos nós mesmos enquanto nos seduzimos a nós mesmos inaugura todo um processo de justificação no qual nos desculpamos de nossas quedas e lançamos a culpa à serpente, em virtude da projeção inerente a esse processo.

É o que fez Eva: “Iahweh Deus disse à mulher: Que fizeste? E a mulher respondeu: A serpente me seduziu e eu comi.”⁷⁶

A astúcia da desculpa consiste em colocar inteiramente fora do homem a tentação que flutuava entre o seu interior e o exterior. É o não assumir a responsabilidade do ato praticado, a atitude de má fé. Assim, o homem acusa o objeto de tentação para desculpar-se a si mesmo e não percebe que buscando libertar-se de suas correntes pela “má fé”, ainda mais se acorrente.

A segunda realidade significada pela figura da serpente não se refere mais à sedução do homem por si mesmo. Neste segundo momento, a serpente aparece

⁷⁵ Gênesis 3,1.

⁷⁶ Gênesis 3, 13.

como radicalmente fora de nós, no mundo. É o “mais astuto dos animais dos campos”, portanto, já estava nos campos. Isto quer dizer que na experiência histórica pessoal, cada homem encontra o mal que já está no mundo. Neste sentido ninguém o começa de maneira absoluta. A serpente já estava no jardim do Paraíso, não foi Eva quem a inventou. E é justamente aqui que se situa a maior ambigüidade do problema do mal. Por outro lado, nós o começamos em nós na medida em que o continuamos. Esse o motivo que faz Ricoeur dizer:

“le mal fait partie de la connexion interhumaine, comme le langage, comme l’outil, comme l’institution; il est transmis; il est tradition et non pas seulement événement.”⁷⁷

Há uma espécie de anterioridade do mal, tal como se o mal existisse antes dele mesmo. Ele está lá, nós o encontramos e é este “encontrar” que permite falar de uma certa anterioridade do mal. Podemos falar de uma anterioridade porque a serpente já se encontrava no meio do jardim do Éden. Na realidade, é este encontro, aliado à falibilidade que nos constitui, que transforma este mal encontrado em mal pessoal, em ação efetuada por uma “liberdade”. Da mesma forma como encontramos a linguagem antes mesmo de nossa expressão como palavra pessoal, que encontramos certos instrumentos de transformação da natureza antes de sermos capazes de transformá-la, encontramos o mal como uma espécie de “tradição” que nos é legada. Com o mal entramos numa solidariedade, de certa forma negativa, com todos os homens e a prolongamos em nós mesmos. Nessa perspectiva a serpente simboliza alguma coisa do homem e alguma coisa do mundo, um certo caos no homem e um certo caos fora do homem. Mas, tanto o caos interior quanto o exterior o atingem, o afetam e constituem de certa forma o trágico da existência.

Tanto a fenda inerente ao ser do homem, fenda que possibilita a perpetração do mal, quando o mal já encontrado no mundo, existe unicamente

⁷⁷ La Symbolique du mal, p. 241.

para o homem, e é ele quem o agrava ou o supera pelo uso de sua liberdade finita.

Se o homem é apenas participação do mal segundo os limites de sua liberdade, a regeneração se abre como uma possibilidade. A reflexão sobre essa possibilidade será nossa próxima abordagem.

2.3 – A REGENERAÇÃO NO MITO ADÂMICO.

Vamos iniciar esta abordagem interrogando: não há regeneração ou redenção no mito adâmico? Seria ele apenas um mito sobre a origem do mal no homem sem que ao drama humano se siga a esperança?

Aparentemente, diz Ricoeur, se ativermos apenas ao capítulo três do livro do Gênesis, esse processo de redenção não se verifica. O que se encontra no fim da narração é a luta pela vida, as misérias da existência, enfim, a própria condição humana.

“O Senhor Iahweh Deus disse: Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal, que agora ele não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre! E Iahweh Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado.”⁷⁸

Além das constatações da “ciência” adquirida pelo homem e das “precauções” e interdições de Deus, a narração termina de uma forma trágica: “expulsou-os do jardim de Éden”. Inaugura-se uma ruptura entre Deus e o homem, abre-se um abismo entre eles. Depois da “queda”, o homem perde seu estatuto primitivo, seus privilégios e assume a própria tarefa e responsabilidade: “cultivar a terra de onde fora tirado”.

⁷⁸ Gênesis 3, 22-23.

É só no Capítulo 12 do livro do Gênesis, do mesmo redator javista, que surge um movimento de regeneração, não mais com o mito adâmico, mas com a história de Abraão que é uma espécie de réplica à figura de Adão.⁷⁹

“O senhor disse a Abrão: Deixa tua terra, tua família e a casa de teu pai, e vai para a terra que eu te mostrar.”⁸⁰ E ainda: “Farei de ti uma grande nação.”⁸¹ “A terra que eu te mostrar” apresenta-se como a promessa e ao mesmo tempo a abertura da história de Israel, o caminho para a regeneração. É uma esperança que se abre, mesmo que seja apenas a esperança de uma terra e de uma posteridade. Isto demonstra que o homem tem possibilidade de reconciliar consigo mesmo, com seu fundo de bondade, com Aquele que o criou. É novamente toda a experiência religiosa de Israel que se manifesta nos símbolos que exprimem sua realidade existencial.

A idéia de perdão está subjacente nesta perspectiva e vai-se precisando cada vez mais na história da Israel. É o perdão obtido pelo “Servo de Deus”, pelo “servo sofredor”, pelo “Filho do homem”, que traz a remissão final à “queda” de Adão.

Nesse ponto, Ricoeur já está no limite do trabalho do filósofo. A explicitação do sentido e das dimensões desse perdão não cabem mais à filosofia. Seu trabalho consistiu apenas em mostrar, a partir de uma hermenêutica dos símbolos presentes no mito, uma experiência vivida que atingiu a luz da palavra e que por isso possibilitou uma hermenêutica.

Acreditamos sumamente importante esse trabalho de hermenêutica que mostrou a necessidade dos símbolos para que o homem se compreenda a si mesmo. Através de sua estrutura de duplo sentido, os símbolos permitem um trabalho de interpretação que leva a uma compreensão nunca concluída da existência.

A hermenêutica saliente, assim, que a consciência não se conhece a si mesma, mas é consciência de... e, no caso, consciência revelada pelos símbolos.

⁷⁹Cf. *La Symbolique du mal*, p. 245. Para essa abordagem inspiramos no texto: “Teologia do Antigo Testamento” - Gerhard Von Rad, Tradução portuguesa do original alemão, São Paulo: Ed. Aste, 1973.

⁸⁰ Gênesis 12, 1.

⁸¹ Idem 12, 2.

Várias vezes nos referimos à importância primordial atribuída por Ricoeur ao mito adâmico em virtude de sua textura profundamente antropológica. Para que se manifeste claramente este lugar privilegiado será necessário colocá-lo em cotejo com a estrutura e sentido de outros mitos.

2.4 – A RELAÇÃO DO MITO ADÂMICO COM OS MITOS:CAOS, TRÁGICO E ÓRFICO.

Não temos a intenção de apresentar um estudo aprofundado dos mitos, pois tal perspectiva foge aos nossos objetivos. Queremos simplesmente utilizar os elementos presentes na reflexão de Ricoeur para a compreensão do problema do mal. Além dessa intenção, queremos também, como o fez Ricoeur, salientar o sentido nitidamente antropológico do mito adâmico especialmente a partir de resumo de três mitos: o mito do caos, o mito trágico e o mito da alma exilada. Estes mitos foram selecionados por Ricoeur dentro de uma vasta tipologia de mitos.⁸² Ele admite que as figuras que povoam a imaginação fabuladora do homem não são em número ilimitado, e que é possível estabelecer-se uma morfologia das figuras principais que aparecem nos mitos e, no nosso caso, nos mitos sobre a origem do mal. Esses três mitos e principalmente nos fornecem os elementos suficientes para compreendermos as principais representações míticas que narram a origem e o fim do mal.⁸³

O mundo dos mitos, segundo Ricoeur, ainda mais do que o dos símbolos primários, não é um mundo tranquilo e reconciliado; os mitos não deixaram de estar em luta uns com os outros. Todo mito é iconoclasta em relação a um outro, do mesmo modo que todo o símbolo entrega a ele próprio tende a espessar-se, a

⁸² Cf. *La Symbolique du mal*, p. 162.

⁸³ Para essa abordagem basearemos nos textos: *La Symbolique du mal*, páginas: 162 a 284 e “Hermenêutica dos símbolos e reflexão filosófica (I), in “O Conflito das Interpretações”. pp. 288 a 291.

solidificar-se numa idolatria. É preciso, pois, participar nesta luta, nesta dinâmica, pela qual o simbolismo está ele próprio exposto à sua própria ultrapassagem.⁸⁴

Esta dinâmica é animada por uma oposição fundamental. Por um lado, os mitos que atribuem a origem do mal a uma catástrofe ou a um conflito originário anterior ao homem, por outro, os mitos que atribuem a origem do mal ao homem.

Ao primeiro grupo pertence o drama da criação, o caos, ilustrado pelo poema babilônico da criação *Enuma Elish*, o qual conta o combate originário de onde procedem o nascimento dos deuses mais recentes, fundação do cosmos e a criação do homem.⁸⁵

O que nos interessa neste mito chamado por Ricoeur de “drama da criação”, é que a origem do mal é co-extensiva à origem das coisas.⁸⁶ O mal é identificado com o caos, anterior à criação do mundo e do homem e por conseguinte, a criação aparece como a instauração da ordem e consequentemente é considerada como “salvação”.

Este mito encontra sua origem especialmente nos mitos teogônicos sumérios e acádios, cuja redação remonta a 2000 anos antes de nossa era.⁸⁷ Antes de narrar a gênese do mundo e do homem, o mito narra o nascimento dos deuses, visto que o nascimento do mundo com a ordem que possui atualmente e a aparição do homem constituem o último ato de um conflito entre os deuses.

É interessante notar que nesse mito a cosmologia é o termo de uma teogonia e que a origem do mal não está no homem, mas nos próprios deuses. Verifica-se este fato no próprio nascimento dos homens. Estes foram feitos do sangue de um assassinato, num conflito entre os deuses, para servirem os próprios deuses. Assim, um ato criador é fruto de um assassinato, de uma violência originária. Nesse mito não há propriamente a narração do momento da “queda”, pois o conflito entre os deuses é anterior ao nascimento dos homens. Ora, se a criação do mundo e do homem saiu do caos, e depois dele houve a instauração da ordem, o problema do mal está resolvido. O mal não se coloca

⁸⁴ Cf. O conflito das interpretações, p. 288 e 289.

⁸⁵ Cf. O Conflito das interpretações, p. 289.

⁸⁶ La Symbolique du mal, p. 163.

⁸⁷ La Symbolique du mal, p.167.

como algo que aconteceu ao homem, mas já está resolvido como problema antes mesmo da criação do homem. Se assim é, a consequência lógica desse mito é a eliminação do mal e dos malvados pertencem ao ato criador como tal. A salvação, apresenta-se ligada à própria criação num drama único.

Entretanto, como observa Ricoeur,⁸⁸ na perspectiva bíblica, o drama da criação não é fruto de uma teogonia. Na Bíblia, a criação procede da palavra de Deus e não do drama entre os deuses. Por isso o mal não pode ser idêntico a um caos anterior. Como já vimos, o mito adâmico que explica o aparecimento do mal na própria história, fazendo de certa forma com que o mal e, a própria história sejam contemporâneos. O mal e a história não repetem um conflito originário, como no caso do mito do caos e, por essa razão, a fonte da salvação não pode ser a criação do homem e do mundo. É por isso que encontramos na Bíblia certos temas, como o da Aliança com Deus e o Messias prometido, que acompanham a novidade introduzida pelo mito adâmico: o mal se situa no homem e não num conflito exterior a ele.

A esse mesmo grande grupo pertencem os *mitos trágicos* que mostram o herói exposto a um destino fatal. Este mito tem suas fontes na tragédia grega de *Prometeu acorrentado*.⁸⁹ Segundo o esquema trágico, o homem cai em falta como cai em existência, e o deus que o tenta e o perde, representa distinção primordial do bem e do mal; este deus atingiu, com o *Zeus do Prometeu acorrentado*, a sua estatura assustadora e insustentável para todo o pensamento.⁹⁰

O mito trágico contempla uma situação intermediária entre os dois primeiros, adâmico e caos. Aqui o mal está ligado ao destino do ser humano (vide as tragédias gregas). Os deuses tentam, cegam e extraviam. Embora não cometa a falta, ou não saiba exatamente que falta cometeu, o herói é culpado de alguma

⁸⁸ La symbolique du mal, p. 191.

⁸⁹ O crime de Prometeu. Assim, na tragédia , Poder, um dos personagens que leva Prometeu ao Pico da Montanha diz a Hefesto de cuja forja o fogo foi roubado: “Hefesto, é mister te desincumbas das ordens enviadas por meu pai, acorrentando este celerado, com liames inquebráveis de cadeias de aço, aos rochedos de escarpas abruptas. Ele roubou uma flor que era tua, o brilho do fogo, vital em todas as artes, e deu-a de presente aos mortais, é preciso que pague aos deuses a pena desse crime, para aprender a acatar o poder real de Zeus e renunciar o mau vezo de querer bem à humanidade”. (Ésquilo, *Prometeu Acorrentado*” in Teatro Grego . Tradução do grego por Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1964, p. 19.).

⁹⁰ Cf. *Conflitos da Interpretação*, p. 289.

maneira. É como se o deus lhe dissesse: “Você não sabe porque está apanhando, mas eu sei porque estou batendo”. Segundo Ricoeur, a única salvação possível, nesse modelo, é a liberdade estética (no sentido de *aisthesis* ou sensibilidade interior), alcançada quando se interioriza na profundidade da existência a própria tragédia, convertendo-a em compaixão a si mesmo. Assim, compreender a própria situação de penúria já é libertar-se. *Édipo Rei*, de Sófocles, é um belo exemplo do modelo trágico.⁹¹

Observe que há entre o mito trágico e o mito adâmico algumas semelhanças que, por sua vez, revelam as diferenças. Tanto o mito trágico quanto o adâmico, a falta⁹² do homem é cometida contra a divindade. Entretanto o que é radicalmente diferente de um para o outro mito é a “face” da divindade.

Na tragédia grega, a divindade aparece de certa forma desconhecida e distante do homem; na perspectiva bíblica há o reconhecimento explícito de que o pecado cometido foi contra o Deus fiel e seu povo. Deste ponto de vista o homem aparece diante do “Deus de Santidade” e não das divindades imperfeitas da mitologia grega. Assim, a divindade não luta com o homem porque teme seu poder ou porque com seu poder o homem revelou a fraqueza dos deuses, mas é o homem que, reconhecendo a sua iniquidade, se humilha diante do absoluto de Deus. O convite à adesão ao “Deus de santidade” que aparece na narração bíblica é de certa forma a repetição da pregação dos profetas de Israel contra a inutilidade dos ídolos. Assim, o homem do jardim do Paraíso é aquele mesmo homem desmascarado, acusado pelos profetas que vivem no âmago de sua existência a separação do Deus que o criou.

Nesta perspectiva do mito adâmico, não há culpabilidade em Deus contrariamente à tragédia grega, mas o que se manifesta é a santidade de Deus e a culpabilidade do homem visto que foi ele mesmo que consentiu à sedução do

⁹¹ “O mito trágico” in SOARES, Afonso M. A. e VILHENA, Maria Ângela. *O mal: como explicá-lo?* São Paulo: Paulus, 2003. p. 46.

⁹² Falta – é o nome genérico que tanto designa sujidade como pecado. A falta é a realização concreta do mal; é a culpabilidade em ato.

“Il faut apprécier avec justesse l’écart de sens entre souillure et péché: cet écart est d’ordre “phénoménologique” plutôt que “historique”. Dans les sociétés que l’histoire des religions étudie, on remarque constamment des passages d’une forme de la faute à l’autre”. (La Symbolique du mal, p. 51).

Obs.: Os grifos são nossos.

mal. Na tragédia grega a humanidade estava privada do “fogo”, essencial para sua subsistência, e Prometeu entregou-o ao homem numa atitude de punição contra a ganância e o poderio de Zeus; no jardim do Paraíso o homem possuía todos os frutos da terra e era feliz.

Notemos um outro traço de semelhança entre o pecado bíblico e a falta trágica. Em ambos, o mal atinge o homem inocente e consequentemente não faz parte de seu estatuto ontológico. O pecado não constitui o homem bíblico, assim como a falta não era constitutiva de Prometeu e da humanidade que protegida. Por essa razão Ricoeur afirma que o ser profundo do homem está além de sua maldade e vaidade e, que por conseguinte, o pecado e a falta só podem ser contados como acontecimentos que surgem não se sabe de onde. É preciso notar que no mito trágico o mal aparece como luta entre o homem e a divindade, ao passo que o mito adâmico a luta do homem é contra si mesmo e contra as forças que o aprisionam.

Nesta busca de semelhanças e diferenças entre o mito adâmico e o mito trágico é de se notar que em ambos a tentação apresenta-se como fortuita e fatal. Interessante é o encontro entre o interdito, o sedutor e a fraqueza; são estes os elementos que formam o trama do trágico e que estão presentes em ambos os mitos.

De um lado, Deus criador, o Deus que cria por sua palavra, é o mesmo que dita os interditos, e estes, devido à sedução tentadora que atinge o querer do homem em sua fraqueza constitucional, constituem a ocasião da “queda”. Tanto para Adão quanto para Prometeu, a tentação e a “queda” ocorrem como acontecimentos de certa forma inelutáveis.

Vimos assim, as semelhanças e diferenças entre o mito trágico e o adâmico e uma certa presença do “trágico” no adâmico.

Seria preciso colocar ainda do mesmo lado, o mito órfico da alma exilada num corpo mau; esse exílio, com efeito, é prévio a toda posição do mal por um homem responsável e livre. O mito órfico é um mito de situação projetado sem

dúvida mais tarde num mito de origem, que volta a mergulhar na teomaquia próxima do mito cosmogônico e do mito trágico.⁹³

O mito órfico remonta, como é óbvio, à figura de Orfeu. Mas teria havido um Orfeu histórico, em torno do século VI a. c., na base da doutrina religiosa deste lendário poeta e místico da Trácia antiga? Talvez. O que importa, porém, é a relevância do orfismo nos primórdios da filosofia grega, tendo influenciado bastante filósofos do quilate de Platão e Aristóteles.⁹⁴

Este mito dá conhecer, como o próprio nome indica, o dualismo antropológico que o constitui. Cinde o homem em corpo e alma, fazendo-o compreender-se como idêntico à sua alma e diferente de seu corpo. O mito conta de que maneira se tornou humana a alma de origem divina, e como uniu-se ao corpo que lhe é estranho e mau. A mistura entre a alma e o corpo inaugura a humanidade do homem, fazendo dele o “lugar do esquecimento” em que se perde a lembrança da diferença fundamental entre ambos.

Vimos que o drama de Adão não se refere ao homem enquanto alma, mas designa-o como realidade indivisa. Da mesma forma no mito trágico, é Prometeu, na sua integridade, que sofre e é condenado. Segundo Ricoeur, especialmente no *Crátilo*, Platão nos diz que foram os órficos que introduziram o nome “corpo” (*soma*) para designar prisão onde a alma deve explicar suas faltas, para as dívidas que contraiu. Assim, o corpo não se apresenta como a origem do mal, mas é a alma que carrega em si um mal anterior que expia no corpo. Tornando-se lugar de expiação, o corpo tornou-se lugar de exílio, lugar de alienação. Este lugar de punição é ao mesmo tempo lugar de tentação e contaminação contínuas. Esta é a explicação do que se chama transmigração das almas, processo contínuo de passagem da vida para a morte e da morte para a vida. Assim, a punição não é encarnação mas re-encarnação, ou seja, repetição na existência. Essa repetição mostra a presença de um mal reincidente que expia. Ora no corpo, ora no Hades dos deuses. Há, portanto, nessa circularidade da morte e da vida um sentido

⁹³ Cf. O Conflito das Interpretações , p. 289.

⁹⁴ Cf. “O mito órfico”, in “O mal: como explicá-lo? p. 48.

profundo, ou seja, uma dimensão de mistério que se manifesta tanto numa vida como em outra.⁹⁵ Se é assim, tinha razão Heráclito ao dizer:

“Immortels, mortels; mortels, immortels; notre vie est leur mort et notre mort leur vie”.⁹⁶

Tudo isso nos envolve no mistério da vida e da morte, numa penetração de sentido entre ambas.

Entretanto, dada a situação de expiação da alma no corpo, Platão pergunta a si mesmo, no Górgias: “Não estaríamos na realidade dos mortos?” (492b).⁹⁷ Isto porque aquilo que o corpo repete nas várias existências, não é evidentemente sua divindade, mas sua função penal e assim representa a infelicidade de existir. Tal interpretação de Platão poderia limitar a extensão do sentido do mito órfico, pois na realidade não é apenas este o aspecto que ele quer mostrar. Quer revelar algo de profundamente revolucionário, ou seja, que o homem não se define mais como “mortal”, mas como “deus”. A imortalidade da alma revela que a imortalidade não é mais privilégio dos deuses, mas atravessa a totalidade da existência humana. Essa condição separa a imortalidade divina do homem da corrupção de seu corpo.

Que consequências tem essa posição para o problema do mal? Afirma Ricoeur:

“En s`engendant lui-même d'une vie à l'autre, d'une vie à une mort et d'une mort à une vie, le mal devient la coïncidence de l'auto-inculpation et de l'auto-punition”.⁹⁸

O mal se torna, a partir das várias repetições na existência, a coincidência da auto-inculpação e da auto-punição. É interessante notar que o verbo “tornou-se” implica no devir de algo que já é, de algo que já existe. Ora, como vimos

⁹⁵ Cf. *La Symbolique du mal*, p. 264 – 267.

⁹⁶ Idem p. 267 (Fragmento 62 de Heráclito citado por Ricoeur). Tradução: “Imortais, mortais; mortais, imortais; nossa vida é sua morte e nossa morte sua vida”.

⁹⁷ Cf. Idem p. 267.

⁹⁸ Idem p. 268.

anteriormente, o corpo não é a origem do mal, mas o lugar de expiação de um mal que vem da alma e que tem sua origem aquém do corpo. Mas, com a continuidade do processo de re-encarnação a auto-inculpação da alma, que revela o mal presente nela, identifica-se com a auto-punição que se dá no corpo.⁹⁹ Nesta perspectiva, surge a confusão entre condenação e reiteração na existência como figura do desespero e, portanto, do próprio mal de existir. O mal assume um segundo aspecto derivado do primeiro, isto é, o mal da própria existência corpórea. Assim, tanto a alma quanto o corpo aparecem como duas dimensões em contínua tensão, dimensões constitutivas da existência humana e, explicativas do mal humano.

O mal estaria na própria origem dos homens que, segundo o mito órfico, se originaram na combinação de Dionísio com os Titãs. Conta-se que os Titãs comeram Dionísio, o mais jovem dos deuses e, como castigo, Zeus fulminou-os e fez de suas cinzas a atual raça dos homens. É por isso que os homens participam da natureza má dos titãs e da natureza divina de Dionísio.¹⁰⁰

O Titã é a figura pela qual o mal humano se enraíza num mal pré-humano. Mais ainda, é a parte não divina, demoníaca, que deve ser castigada. Nascemos das cinzas dos Titãs. Este nascimento é para o homem uma herança, a herança de uma escolha má, anterior a ele. O Titã é, portanto, a figura da anterioridade do mal em relação ao mal humano atual. Nesse aspecto preciso, há acentuada semelhança com a serpente do mito adâmico e seu significado, é também o símbolo do mal já existente, do mal anterior ao homem.

Tal é a origem do homem e tal é a origem do mal no mito órfico. É patente o dualismo no homem, razão por que dissemos anteriormente que esse mito cinde o homem em corpo e alma e não situa nele a origem do mal.

Em todos os mitos que descrevemos até agora, sempre se coloca o momento da salvação ou da regeneração. Onde estaria a salvação no mito da alma exilada?

⁹⁹ Cf. Idem 268 – 270.

¹⁰⁰ Cf. Idem p. 268 – 270.

Para os órficos, o ato pelo qual o homem se descobre como alma, ou ainda se percebe como idêntico à sua alma e diferente de seu corpo é o conhecimento. O conhecimento surge então como o ato purificador por excelência, o ato que acorda o homem para sua condição de exilado. É por meio dele que o homem atinge uma certa felicidade, visto que a felicidade para os órficos nada mais é do que a “boa alma” que o homem só atinge na medida em que conhece, ou seja, na medida em que o conhecimento se torna mais forte e mais fracos o desejo e as paixões.

A regeneração e purificação órficas, apesar da dimensão religiosa que englobam, são um caminho aberto para a filosofia grega. Não é difícil perceber que, na purificação pelo conhecimento se inspira toda filosofia platônica e neo-platônica.

O mito da alma exilada provou mais uma vez o lugar privilegiado que ocupa o mito adâmico, eminentemente antropológico, no sentido explicitado várias vezes. De certa forma, o mito adâmico desmitiza¹⁰¹ os outros, sem que lê próprio deixe de ser um mito, no sentido de uma narração exemplar da origem do homem, não situada num tempo cronológico. O mito adâmico desmitiza, pois concentra o drama do mal, nas suas origens, numa figura – Adão, o homem – apesar de conservar como os outros mitos, certas figuras provindas de mitos arcaicos sobre a natureza, como a serpente.

Cada um dos mitos apresentados nos deu a conhecer uma explicação da origem e o término do mal. Cada explicação revelou um tipo de mito organizado ao redor de certas figuras e certas significações especiais que brotaram da cultura e da experiência religiosa dos diferentes povos.

O estudo dos mitos não é alheio à reflexão filosófica, e por essa razão, é preciso estabelecer um laço entre a antropologia da falibilidade e o mito adâmico,

¹⁰¹ “Desmitizar, segundo Ricoeur, é reconhecer o mito como mito, mas com o fim de libertar dele o fundo simbólico. Aquilo que se desfaz é menos o mito do que a racionalização segunda que mantém cativo, o pseudo-logos do mito. A mola desta descoberta é a conquista do poder revelante que o mito dissimula sob a máscara da objetivação; o positivo desta destruição é a instauração da existência humana a partir de uma origem de que ela dispõe, mas que lhe é anunciada simbolicamente numa fala fundadora”(O conflito das Interpretações, p. 329).

como representante por excelência de toda a mitologia explicativa do mal. Para finalizar esse capítulo propomos essa reflexão.

2.5 A ANTROPOLOGIA DA FALIBILIDADE E O MITO ADÂMICO.

Como já dissemos várias vezes, repositório de toda a mitologia, o mito adâmico é o único verdadeiramente antropológico porque situa o mal no homem. Nesse mito, o homem surge como fruto da obra de Deus, isto é, colocado na existência por Deus. Tal fato mostra a sua dependência em relação a um outro ser. É colocado na existência como um ser bom, que vive no jardim do paraíso. Isto nos fez perceber a presença de uma “raiz” de existência eminentemente boa, e consequentemente, a encarar o mal como um acontecimento que adveio ao homem.

Assim, o mal aparece simultaneamente, como mal que o homem faz, e mal que já está presente no mundo. O homem o encontra, como encontra a linguagem e uma série de outros elementos culturais do mundo em que vive.

Poderíamos perguntar se não há uma espécie de concordância entre a interpretação do mito adâmico e a antropologia da falibilidade.

Na realidade a interpretação do mito adâmico vem ao encontro da antropologia da falibilidade no sentido de completar uma visão sobre a experiência do mal humano.

Vimos que a antropologia da falibilidade permanece no nível descritivo. Descreve a constituição fundamental do homem e nela situa a fragilidade, ou seja, a possibilidade constitucional de errar, sem entrar em considerações de ordem ética.

O mito, por sua vez, fala da origem do mal ético e não descreve a existência da “fenda” constitucional. Sua finalidade consiste em mostrar o mal como ato sofrido e cometido por uma liberdade, e não apenas como possibilidade. Entretanto, segundo Ricoeur, só o mito, através de sua linguagem simbólica, pode falar concretamente de certas experiências existenciais e, no caso, da experiência do mal. A narração mítica atinge o mal em ato, como algo realizado efetivamente.

Uma antropologia descritiva, como a de Ricoeur, não atinge esse nível da experiência humana. Descreve a possibilidades e limites do homem, mas não pode falar de uma experiência concreta do mal ou de outra qualquer, sob o risco de perder seu caráter rigoroso. Para atingir a extensão da experiência humana tem de se limitar a uma análise descritiva, caso contrário passa a ser uma reflexão pré-filosófica “regional” sobre o homem, e não atinge o caráter filosófico propriamente dito.

Se Ricoeur deu lugar privilegiado ao mito adâmico em suas reflexões sobre o problema do mal, é porque este mito tem algo a nos dizer e, por acréscimo, a análise de sua estrutura não parece alheia à antropologia da falibilidade.

Às estruturas reflexivas da abertura e limitação, de finitude e de infinitude, de desejo e felicidade, de sentido e de ausência de sentido, o mito adâmico veio acrescentar a dimensão existencial, da realização concreta do mal. Através do mito, os conflitos que caracterizam a experiência do mal se manifestaram e se nos tornaram presentes à luz dos personagens míticos e do drama por eles vivido. Finalmente, para Ricoeur, o mito conta, à maneira de um acontecimento trans-histórico, a ruptura irracional e o salto absurdo que permite ligar nossa existência frágil e “pecadora” ao nosso ser criado inocente e bom. Essa dimensão existencial concreta da ação do homem na história não pode ser apreendida por simples descrição, mas sim pela hermenêutica aplicada aos símbolos, como expressões de sua experiência. Nesse sentido, os mitos não têm somente valor semântico, mas sobretudo valor de universalidade e de temporalidade que denotam aspectos constitutivos da realidade humana.

Assim, para Ricoeur, os mitos não levam a abandonar toda tradição de racionalidade do pensamento e a ater-se a uma intuição ou a uma construção imaginária sobre o homem e o mundo. Na hermenêutica dos símbolos, apresenta-se ao pensamento nova tarefa, de fundamental importância. Os símbolos nos introduzem num novo universo de pensamento, sobre o qual pouco se pensou. Desvendar o significado desse universo é a tarefa de uma filosofia hermenêutica.

A hermenêutica dos símbolos segue, como vimos, uma hermenêutica rigorosa e a partir daí descobre o significado dos símbolos e os encadeia entre si.

Por essa razão Ricoeur diz que a hermenêutica pode transmitir, “por meio desta elaboração de razão, uma riqueza de significação que estava já lá, que precedeu sempre já a elaboração racional.”¹⁰²

Segundo Ricoeur, “o símbolo é um signo, pelo fato de que, como todo o signo, ele visa para além de alguma coisa e vale por essa alguma coisa. Mas nem todo o signo é símbolo; o símbolo recepta na sua mira uma intencionalidade dupla. Há uma intencionalidade primeira ou literal, mas sobre esta intencionalidade primeira edifica-se uma intencionalidade segunda que, através da nódoa material, o desvio no espaço, a experiência da carga, visa uma certa situação do homem no sagrado. Os signos simbólicos são opacos, porque o sentido primeiro, literal, patente, visa ele próprio analogicamente um sentido segundo que não é dado de outro modo senão nele. Esta opacidade é a própria profundidade do símbolo, inesgotável como se dirá. Mas, compreendamos bem este laço analógico do sentido literal e do sentido simbólico; enquanto que a analogia é um raciocínio não concludente, que procede por quarta proporcional (A é para B aquilo que C é para D), no símbolo não posso objetivar a relação analógica que liga o sentido segundo ao sentido primeiro; é ao viver no sentido primeiro que somos arrastados por ele para além dele próprio: o sentido simbólico é constituído no e pelo sentido literal, o qual opera a analogia ao dar o análogo. De modo diferente de uma comparação que consideramos de fora, o símbolo é o próprio movimento do sentido primário que nos faz participar no sentido latente e assim nos assimila ao simbolizado, sem que possamos dominar intelectualmente a similitude. É neste sentido que o símbolo é doante, porque ele é uma intencionalidade primária que dá o sentido segundo”.¹⁰³

Portanto, “o símbolo dá o que pensar...” Não podemos dizer de outra maneira aquilo que o símbolo diz. Não dá para separar no símbolo aquilo que diz como ele diz. Não há conceito que traduz o símbolo.

¹⁰² Hermenêutica dos Símbolos e Reflexão filosófica I, in O conflito das Interpretações, p. 291.

¹⁰³ Cf. “A ordem do símbolo”, in O Conflito das Interpretações, p. 284 – 285.

CAPÍTULO III – A EXISTÊNCIA HUMANA E A EXPERIÊNCIA DO MAL.

No primeiro capítulo deste trabalho, a reflexão pura só pode atingir o nível da descrição, mostrando apenas a falibilidade constitutiva do homem.

Foi preciso, no segundo capítulo, que o universo dos mitos se abrisse para nós, para que a partir deles pudéssemos ler o significado da origem do mal na existência humana.

Nosso problema, neste terceiro capítulo, não consiste mais em captar a partir das narrações míticas, a suposta origem do mal, mas trata-se de superar a contradição entre a existência de Deus e a existência do mal (sofrimento, dor, morte). Nem sempre é possível estabelecer o mal sofrido como resultado direto do mal cometido pelo homem, como punição da culpa. Assim, o mal se apresenta como um enigma a ser decifrado, e Ricoeur tenta mais uma vez, fazê-lo, abordando o problema numa perspectiva histórica. Seu método consiste em delimitar a amplitude e profundidade da questão, descrevendo-a fenomenologicamente, distinguindo os níveis dos discursos sobre o mal e percorrendo as diversas respostas ao tema, dadas ao longo da história da filosofia.¹⁰⁴

Como pudemos ver ao logo das reflexões anteriores, o enigma do mal, que constitui um desafio para a filosofia e para a teologia, sempre esteve presente na obra filosófica de Ricoeur, filósofo cristão, como se pode verificar nas várias publicações que desde Simbólica do mal (1960) se sucederam até nossos dias, chegando mesmo Pierre Gisel a afirmar que, já em 1950, o fato de ter dedicado à análise da vontade e, mais ainda, a sua insistência sobre o involuntário, não ter sido inocente a este respeito.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Cf. CESAR, Constança Marcondes . Prefácio à edição brasileira , in RICOEUR, Paul. O Mal, um desafio à filosofia e à teologia. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas, SP: Papirus, 1988. p. 8.

¹⁰⁵ Cf. GISEL, Pierre, "Prefácio" in RICOEUR, Paul. O Mal, Um desafio à Filosofia e à Teologia. p. 13 – 20.

Segundo a mentalidade do nosso autor, o mal constitui para ele um desafio, na medida em que o leva a pensar de uma forma diferente da que vigorou até nossos dias nos vários ensaios de teodicéia onde esta problemática era enunciada mais ou menos nestes termos: como é que a existência do mal se pode conciliar com a de um Deus onipotente e infinitamente bom?

Em nome da coerência lógica e da totalização sistemática, não se levou em conta que esta forma de questionar exprime um estado da especulação ontológica e que o pensar Deus e o pensar diante de um deus pode não se esgotar apenas em raciocínios que não põem em causa a não-contradição e a nossa inclinação para a totalização sistemática, tão do agrado das teodicéias.

Ora, a análise ricoeuriana pretende mostrar o caráter limitativo e relativo desta forma de pensar, dando-lhe uma maior amplitude e complexidade ao recorrer à fenomenologia da experiência do mal, ao estudar os diversos níveis dos discursos que a reflexão sobre ele percorreu e ao ligar esta reflexão às propostas que relevam da ação e do sentimento.

3.1 – A EXPERIÊNCIA DO MAL: ENTRE A REPREENSÃO E A LAMENTAÇÃO.

Quanto à experiência do mal, o que tem contribuído para o seu enigma é a confusão existente entre termos tão dispares, como: pecado, sofrimento e morte; que, normal e indevidamente, são tomados como sinônimos. Daí surge a necessidade de clarificar o significado de alguns deles, bem como o de outros com eles relacionados.

Afirma Ricoeur:

“O mal moral - o pecado em linguagem religiosa - designa o que torna a ação humana objeto de imputação, de acusação e de repreensão. A imputação consiste em consignar a um sujeito responsável uma ação suscetível de apreciação moral. A acusação caracteriza a própria ação como violação do código ético dominante na comunidade considerada. A repreensão designa o juízo de condenação, em virtude do qual o autor da ação é declarado culpado e merece ser punido. É aqui que o

mal moral interfere no sofrimento, na medida em que a punição é um sofrimento infligido.¹⁰⁶

Ora, o sofrimento distingue-se do mal moral e apresenta-nos características diferentes das daquele. O mal moral é produzido pela ação do homem. O sofrimento é recebido por este e pode ter outras causas que não a ação humana. Daí que, em si mesmo, não possa ser considerado como desvio da lei moral nem como algo digno de censura, mas sim de lamentação, pois, enquanto o mal moral torna o homem culpável, o sofrimento faz dele uma vítima.

Por que, então, pensar o mal como sendo a raiz comum do pecado e do sofrimento?

Por causa das ligações estreitas que existem entre estes fenômenos. Por um lado, a punição é um sofrimento físico ou moral que se junta ao pecado e que leva a culpabilidade a poder ser considerada como uma pena, rompendo-se assim o fosso existente entre o mal cometido e o mal sofrido. Por outro lado, uma das causas principais do sofrimento é a violência que os homens exercem uns sobre os outros. Fazer o mal é, direta ou indiretamente, fazer com que os outros sofram. Daí que estes procurem fazer ouvir bem alto o grito da sua lamentação, e até de sua revolta, que é mais agudo, por se sentirem vítimas da maldade de outros homens.

Essas considerações que até agora fizemos parecem conduzir-nos na direção de um único mistério de iniqüidade que atinge a condição humana na sua unidade e de que o pecado, o sofrimento e a morte não são senão diversas formas de manifestação.

É este mistério de iniqüidade e sua experiência obscura e confusa que a mediação “lingüística” dos mitos e dos símbolos pretendem esclarecer, abrindo-se assim à reflexão sobre o mal um novo caminho que, se estende para além da fenomenologia, nos conduz até à hermenêutica dos mesmos, de que Ricoeur se ocupou em *La Symbolique du mal*.

¹⁰⁶ Idem p. 23.

A experiência do mal apresenta-nos dois indicadores que nos orientam no sentido daquela unidade profunda: por um lado, a experiência da culpabilidade mostra-nos que o homem não é agente do mal, mas tem consciência de ter sido seduzido por forças superiores ou demoníacas, sentido-se culpado e, simultaneamente, vítima do mal, de um mal já existente historicamente; por outro lado, o fato de a punição ser um sofrimento merecido pode conduzir à interrogação seguinte: não será que todo sofrimento existente se deve considerar como uma punição devida a um mal cometido individualmente ou coletivamente? Não serão o sofrimento e o mal a expressão concreta dos mesmos poderes demoníacos?

É este fundo tenebroso, jamais desmistificado, que converte o mal num único enigma.

3.2 – OS NÍVEIS DE DISCURSO NA ESPECULAÇÃO SOBRE O MAL.

Quanto aos vários níveis do discurso que a especulação sobre o mal foi atingindo, Ricoeur pensa que só depois de os haver percorrido e de haver verificado a racionalidade crescente que neles se vai manifestando é que se pode entrar no domínio específico do pensamento que nos é apresentado pelas teodicéias. Daí que começam as suas considerações pelo nível do mito, as faça suceder pelo da sabedoria e da gnose e, só posteriormente, considere o estágio da teodicéia.

3.2.1- O NÍVEL DO MITO.

O mito, que tanto pode exprimir o lado tenebroso como luminoso da condição humana, ao incorporar a experiência do mal em narrativas sobre as origens do universo, de que a antropogênese constitui uma parte, apresenta-nos a situação humana como miserável desde seu início. Seja em narrações de tipo monista, dualista, ou misto, o mito constitui como que um grande laboratório onde são ensaiadas as hipóteses mais díspares e mais fantásticas sobre a origem

enigmática do mal - de que a narração bíblica da queda dos nossos primeiros pais constitui um exemplo¹⁰⁷ -, hipóteses essas que têm como limite inferior às narrativas lendárias e o folclore, que se referem preferentemente ao aspecto demoníaco do mal, e como limite superior à especulação metafísica, que preparou o caminho conducente às teodicéias.

Mas, se o mito procurou dar resposta à pergunta sobre a origem do mal, a resposta era incompleta pois não explicava o porquê do mal em cada pessoa concreta, onde a lamentação sobre o sofrimento se converte em queixa.

Por que eu sofro e não outro? Por que sofrem as crianças inocentes? Por que este excesso de sofrimento que parece existir no mundo?

São essas interrogações e este como que pedir contas a Deus, este argumentar para esclarecer o porquê do sofrimento de cada indivíduo humano que caracteriza o início do estágio da sabedoria.

3.2.2 – O ESTÁGIO DA SABEDORIA.

Ao considerar que todo sofrimento é merecido porque corresponde a uma punição devida a um pecado individual ou coletivo, conhecido ou desconhecido, o estágio da sabedoria distingue o sofrimento do mal moral, mas deixa por explicar, como seria normal num sistema jurídico ainda que de uma justiça rudimentar, a desproporção e a arbitrariedade, pelo menos aparente, que existe na distribuição do sofrimento.¹⁰⁸

Será que o mistério do sofrimento não pode ser compreendido senão numa perspectiva escatológica?

Será que diante de Deus, senhor do bem e do Mal (Is 45,7), não faz sentido a queixa humana?

Não será que, como Jó, é no sofrimento que revelamos o nosso amor desinteressado a Deus? Eis algumas questões que procuraremos responder.

¹⁰⁷ Ver capítulo II, item 2 deste trabalho.

¹⁰⁸ Cf. idem p. 29 – 30.

3.2.3 – O ESTÁGIO DA GNOSE E DA GNOSE ANTIGNÓSTICA.

Foi a gnose¹⁰⁹ que, ao elevar a especulação ao nível de um gigantomaquia, permitiu a passagem do estágio da sabedoria para o da teodicéia. Pelo fato de ter reunido todas as forças do mal num único princípio, a ela deve o pensamento ocidental o fato de o mal ser considerado como totalidade problemática: *Unde malum?* De onde vem o mal?

Ricoeur centra sua análise em Santo Agostinho, o grande opositor à visão trágica da gnose, que foi buscar aos filósofos que o antecederam, de um modo especial ao platonismo, os principais conceitos que emprega nas suas reflexões, ainda hoje cheias de atualidade. Assim, o mal não pode ser uma substância porque todo o ser, enquanto tal, é “bom”, é “uno” e “verdadeiro”. Não pode existir o mal-ser, o mal substancial. É a distância ôntica existente entre criador e a criatura que torna possível o fato de o homem, enquanto ser livre, se pode afastar de Deus e escolher o menos ser, o nada. É nisto que consiste o mal. Ele é um mal-fazer que tem um estatuto ético-antropológico. É uma “criação” da vontade livre do homem e, sendo assim, deixa de ter sentido a interrogação *unde malum?*, a qual é substituída por outra *unde malum faciamus?*, ou seja, por que fazemos o mal?

Foi esta visão ética do mal que levou Santo Agostinho a ter uma visão penal da história, considerando que todo o sofrimento, embora incompreensivelmente repartido, não é senão conseqüência do pecado, individual ou supra-individual, e é esta concepção que expressa na doutrina do “pecado original” que, segundo Ricoeur, “aparece como um falso conceito que se pode relacionar com a uma gnose anti-gnóstica”¹¹⁰ que reúne as noções heterogenias

¹⁰⁹ Gnose – “é o conhecimento superior das coisas espirituais. Atribui-se uma importância central à “gnose”, um conhecimento revelado, mas secreto, sobre Deus e sua natureza, que permite que aqueles que o possuem atinjam a salvação. O gnosticismo retira do pensamento pagão o conceito de demiurgo, ou um subordinado, que dirige o mundo diretamente. O mundo material é associado tal como no maniqueísmo, ao mal, mas em alguns homens existe um elemento espiritual que, através do conhecimento e dos rituais associados, pode ser salvo do mal e atingir um estado espiritual mais elevado. Cristo nunca esteve de fato, num corpo, nem morreu, estando em vez disso, remotamente relacionado com que apareceu aos discípulos”. (BLACKBURN, Simon. Dicionário de filosofia – Oxford. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997).

¹¹⁰ Cf. Idem p. 34.

de uma transmissão biológica pela via da geração e a de uma imputação moral de culpabilidade e que , tendo-se desligado da gnose, lhe reconstitui de novo a forma de um “mito racionalizado”.

O problema do sofrimento injusto é aqui silenciado e diluído na culpabilidade em geral do gênero humano.

3.2.4 – O ESTÁGIO DA TEODICÉIA.

A teodicéia é, no pensamento de Ricoeur, o florão da onto-teo-logia. É por isso que este estágio só é atingido desde que se verifiquem determinadas características na reflexão sobre a problemática do mal: as várias proposições devem visar a univocidade, a finalidade da argumentação deve ser claramente apologéticas, mostrando que Deus não pode ser responsável pelo mal e os meios empregues devem satisfazer às exigências da lógica da não-contradição e da totalização sistemática, condições que não são preenchidas senão no âmbito da onto-teologia.

Com um modelo entre todos os do mesmo gênero , considera Ricoeur a Teodicéia de Leibniz, onde não só o mal moral, mas todas as outras formas de mal são tomadas em consideração e colocadas sob a designação de mal metafísico, o qual designa a finitude do ser criado, defeito insuperável, na medida em que Deus, apesar de ter criado o melhor entre todos os mundos possíveis, não pôde criar o homem igual a Ele. Criou com o máximo possível de perfeições e com o mínimo de defeitos, os quais não fazem senão ressaltar, por contraste, a harmonia do conjunto, constituindo como que as sombras num quadro cheio de luminosidade e de beleza.

Mas será que tem sentido este otimismo leibniziano ao afirmar o saldo positivo do bem no seu confronto com o mal?

Ainda que assim fosse, a existência do justo sofredor parece arruinar, também aqui, esta prevalência do bem sobre o mal e continua a não ter uma explicação.

O discurso onto-teo-lógico sofre um revés com a *Crítica da Razão Pura*, de Kant, que tira à teologia racional o seu suporte ontológico, fazendo-a cair sob a rubrica da *Ilusão transcendental*, e reconduz, de novo, o problema do mal à esfera prática. Ele é o que não devia ter sido feito e o que é preciso combater. Em vez de nos questionarmos sobre a sua origem, devemos buscar antes o porquê de nós o fazermos, como já havia referido Santo Agostinho.

Em Kant, mais uma vez, o problema do sofrimento é sacrificado ao problema do mal moral.

Ricoeur, seguindo de perto Karl Barth¹¹¹ pensa que só à luz de uma teologia cristã que tenha rompido com o discurso próprio da ontoteologia, onde o filosófico se mistura com o religioso e o mal aparece como inconciliável com a bondade de Deus e da criação, se pode pôr a caminho de pensar o mal não só como hostil a Deus e como o nada, como uma privação, mas também como corrupção e destruição, fazendo justiça à teoria do mal radical de Kant e ao protesto do sofrimento humano que recusa deixar-se incluir no ciclo do mal moral a título da retribuição. O ponto de partida desta forma diferente de pensar o mal encontra-se na cristologia: “o nada é o que Cristo venceu aniquilando-se a si mesmo na cruz”.¹¹² E, se, Deus, em Jesus Cristo, venceu o mal, os nossos combates contra ele fazem de nós guerreiros com Deus, o que nos dá a certeza de que jamais o mal nos poderá aniquilar, porque ele já foi vencido à partida, faltando apenas a manifestação da sua plena eliminação. “Deus ‘permite’ que nós não vejamos ainda seu reino e que sejamos ainda ameaçados pelo nada”¹¹³ porém o inimigo já se converteu em servidor.

3.3 – CONVERGÊNCIA ENTRE: PENSAR, AGIR E SENTIR.

Mas o problema do mal, na perspectiva ricoeuriana, não pode ser considerado apenas especulativamente. Ele implica uma convergência entre o

¹¹¹ Idem p. 42 - 46.

¹¹² Idem p. 44.

¹¹³ Cf. Idem p. 44.

pensamento, a ação (no sentido moral e político) e uma transformação espiritual dos sentimentos.

Ao nível do pensamento, a reflexão foi-se complexificando e enriquecendo continuamente, enriquecimento esse que a consideração do agir e do sentir vai ajudar a aprofundar.

Ao nível da ação, o mal é o que não deveria ter existido e deve ser combatido. Se, ao nível do pensamento, se procurava responder à pergunta *de onde vem o mal?*, ao nível da ação o que está em causa é o que fazer para eliminar, voltando-se a nossa perspectiva não para o passado, mas para o futuro que nos apresenta esta tarefa que devemos procurar realizar: evitar o mal e o sofrimento humano, quer ao nível individual, quer ao coletivo.

Embora haja outras causas do mal e do sofrimento que não é possível eliminar ao nível da prática, o certo é que, se acabasse com a violência que os homens exercem uns sobre os outros, ter-se-iam diminuído muito aqueles.

Não sendo possível eliminar todas as fontes do mal nem evitar que continue a haver vítimas inocentes de um mal que parece arbitrariamente repartido, é contudo possível transformar os sentimentos que nutrem a lamentação e a queixa, fazendo como que um “*trabalho de luto*¹¹⁴”, à maneira freudiana, desligando-nos de tudo aquilo que provoca as nossas lamentações e as queixas.

Em primeiro lugar, integrando a ignorância no trabalho de luto, pelo pensamento que Deus não quer o mal mas apenas permite que ele seja provocado por acontecimentos casuais existentes na natureza. O sofrimento não é uma punição de que o sofredor seria a vítima, o bode expiatório, porque Deus não quer punir.

Uma segunda forma de espiritualização da lamentação consiste em lançar a queixa contra Deus, articulada numa “teologia do protesto”, por haver permitido o mal e o sofrimento, tendo Ele feito uma Aliança com o homem e tendo o mal sido vencido. É a impaciência da esperança relativamente à vitória final.

¹¹⁴ Cf. O ensaio de Freud intitulado “*Luto e melancolia*”. “O luto é aí descrito como um desligamento, passo a passo, de todas as amarras que nos fazem ressentir a perda de um objeto de amor como a perda de nós mesmos. Este desligamento que Freud chama de trabalho de luto, torna-nos livres para novos investimentos afetivos”.

A terceira forma de espiritualização da lamentação consiste em compreender que as razões pelas quais se acredita em Deus são diferentes, são independentes, daquelas pelas quais se procura compreender o sofrimento; consiste em acreditar em Deus, autor de todo o bem que há na criação, e no amor que nos tem, amor esse que O leva a indignar-se contra o mal, acolhendo com simpatia as suas vítimas e dando-lhes forças para o suportarem. É partindo desta convicção que alguns renunciam a toda a queixa e vêm mesmo sofrendo o seu valor pedagógico e purgativo, e que outros, meditando sobre a teologia da cruz e considerando que Deus também sofreu e morreu em Jesus Cristo, chegam mesmo a encontrar consolação no próprio sofrimento e a amar a Deus de uma forma totalmente desinteressada.

3.4 – A DIMENSÃO ÉTICA DO MAL.

Depois desta reflexão que até agora fizemos sobre o mal, seguindo o pensamento de Ricoeur, torna-se mais fácil compreender em que sentido ele é um problema ético. É-o, em primeiro lugar, porque não pode existir o mal- ser, o mal- substância, ao contrário do que afirmava o maniqueísmo. O que existe é o mal fazer, o mal como obra do homem que resulta do mau uso da liberdade. Liberdade e mal estão intimamente relacionados entre si.

Mas, se a liberdade qualifica o mal como um “fazer”, o mal é um revelador e uma ocasião soberana para se tomar consciência da liberdade. Afirmarmo-nos como origem do mal é assumir as consequências dos nossos atos. É afirmarmos que a aquele que fez o ato mau, no passado, é o mesmo que carrega sobre si o peso do erro feito, no presente, e que suportará a censura e reparará os danos causados, no futuro, pois poderia ter agido de outra forma e não agiu, usando mal sua liberdade. É este movimento da responsabilidade do presente para o passado e do presente para o futuro que nos permite afirmarmos a identidade do sujeito moral. O passado do ato e o futuro da sanção unem-se no presente da declaração de responsabilidade proferida e assumida por um sujeito.¹¹⁵

¹¹⁵ Cf. “Culpabilidade, Ética e Religião” in *O Conflito das Interpretações*, p. 422.

Um segundo momento da reflexão ricoeuriana sobre o mal resulta da ligação deste com a obrigação moral.

O sujeito ético não só poderia ter atingido de outra forma, evitando fazer o mal, mas tinha a obrigação de o fazer, isto é, de agir em conformidade com a lei moral. O fato de o não ter feito revela-nos a nossa liberdade, ou seja, o poder de agir contra uma lei, à qual nos sentimos estar obrigado. “Um ser obrigado é um ser que presume que pode fazer o que deve”,¹¹⁶ funcionando aqui a obrigação como um detector da existência da própria liberdade. Reconhecemos que fizemos o mal, embora tivéssemos podido e devido não o fazer. Daí que ele nos possa ser imputado, que nós o assumamos, que nós vejamos responsáveis pelo nosso ato, bem com pelas suas consequências, e que vivamos em nós a experiência do remorso. “Vemos o melhor, prefiro o pior”. O mal é esta preferência que não deveria ter existido, esta relação invertida relativamente à obrigação moral e não algo que tenha uma existência própria, seja no mundo das coisas, seja no da consciência. “O mal não é ser mas fazer”¹¹⁷.

Mas o significado ético do mal não se esgota na sua relação com a liberdade e com a obrigação moral. Já Kant, no seu *Ensaio sobre o Mal radical*¹¹⁸,

¹¹⁶ Idem, p. 422 – 423.

¹¹⁷ Idem, p. 268.

¹¹⁸Cf. PERINE, Marcelo. O mal radical e a vida moral, in Filosofia e violência – Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil. Col. Filosofia 6. São Paulo: Loyola, 1987. pp. 242 –243. - “O mal radical consiste no fato de o homem querer sucumbir à tentação: à sua fragilidade, à sua insinceridade, acrescenta o selo da maldade (Bösartigkeit, mauvaisit ) do coração, que inverte intencionalmente a ordem moral (cf. PK, 156s.). Essa maldade é uma decisão transcendente a toda decisão particular; é pervertida, mas não é diabólica (cf. PK, 157); instalada em nós radicalmente e de maneira inextirpável(cf. PK, 158), assim como o mal é radical e imperdível a lei que está plantada em nós e que permanece com toda a severidade (cf. PK, 159). O mal radical é uma decisão que inverte a lei moral porque é decisão por amor do seu eu empírico (cf. PK, 160), mas ele é também condição de possibilidade de uma vida moral (Cf. PK, 161). Para Kant (como, depois, para Hegel), é o mal que impulsiona a humanidade sobre a via da civilização e, depois, da moralização, sob a conduta secreta da providêncie (cf. PK, 167s.). Kant não fala do mal para desvalorizar o homem, mas para lhe dar sua chance de moralização. Neste sentido, é possível descobrir sua função positiva: a dialética (no sentido hegeliano da palavra) interior do mal na história oferece um sólido apoio ao otimismo histórico de Kant (cf. PK, 173). Segundo Weil, Kant viu o mal porque não podia evitar vê-lo (cf. PK, 163), na medida em que ele quis passar do fundamento da moral à moral concreta dos homens (cf. PK, 164). Essa passagem acontece em coerência com o desenvolvimento do seu projeto crítico. Kant teria conseguido ir até o fim na sua tentativa de pensar o agente livre, e de pensar o escândalo que significa para ele o fato de uma liberdade, cuja no ao pura não   o senão determina o do querer, por uma razão prática pura, poder ser responsável de um mal. Enquanto mal querido, e enquanto caráter da espécie humana, o mal radical manifesta que   o homem na sua particularidade que   o tomado em considera o por Kant:

com que começa *A Religião nos Limites da simples Razão*, o dá a entender quando fala do problema de uma origem comum de todas as máximas más: “seria necessário concluir de muitas ou até de uma só má ação consciente, *a priori*, uma má máxima como fundamento; e desta máxima para o fundamento geral inherente ao sujeito de todas as máximas moralmente más, fundamento que seria máximo por sua vez a fim de poder qualificar o homem de mau”¹¹⁹. E, no mito de Adão e Eva, a ligação de todos os pecados a uma única raiz anterior a cada uma das expressões particulares do mal, e que afeta todos os homens, é bem evidente. O mito narra a declaração de uma culpabilidade fundamental que atinge todos os homens e que resulta de um evento que, tendo-se dado uma única vez, introduziu para sempre o mal no mundo, fazendo passar o homem do estado de inocência para o de pecado. Em Adão (como Adão) todos pecamos.

O homem desde sempre escolheu o mal. Este instalou-se na sua liberdade sem que saiba como. A sua liberdade tornou-se não livre, tornou-se escrava. O livre – arbítrio converteu-se em servo-arbítrio. Ao mesmo tempo, que o mal é aquilo que o homem poderia e deveria não ter feito, ele é também este cativeiro anterior que faz com que ele não possa não fazer o mal. E, paradoxalmente, ao descobrir este não poder da sua liberdade, o homem declara-se culpado e responsável por ele.

3.5 - A DIMENSÃO RELIGIOSA DO MAL.

Ricoeur termina sua reflexão sobre o mal, considerando a dimensão religiosa do mesmo, que insere no âmbito da promessa e, consecutivamente, sob o signo da esperança.

o homem histórico que se manifesta como imoral, homem que pode e, por isso deve, deve porque pode, sair da imoralidade (cf. PK, 154s.).

Kant descobre o mal como princípio primeiro das máximas más, não para dar razão do mal, pois esse princípio permanece insondável para nós, mas “para fazer compreender que a conversão é possível posto que, ao mais irremediável absurdo, a vontade é presente, e para ensinar também que essa conversão, no interior de uma história, não pode senão tomar a forma das etapas pacientes de uma ‘reforma’.”

¹¹⁹ Idem, p. 424.

Colocando diretamente perante Deus – “pequei somente contra Ti e fiz o mal diante dos Teus olhos”¹²⁰ -, o mal é inserido no movimento da Promessa, no mistério pascal de Cristo, no qual está contida a sua redenção. A confissão do mal, o arrepender-se de o haver cometido, é já o início de uma nova criação, de uma nova união, que lança o sujeito para o futuro, para o possível, contrariamente ao que acontece com o remorso que volta para o passado e do qual é uma reminiscência paralisante no coração do pecador.

Posta à luz de Deus, a essência do mal, do pecado, que moralmente é considerada como transgressão de uma lei, sofre uma mutação que faz que ela seja agora a vontade que o homem tem de ser o senhor e o mestre da sua própria vida. É que a consciência religiosa, contrariamente à consciência moral, sabe que “a vontade de viver segundo a lei é também uma expressão do mal e mesmo a mais funesta porque a mais dissimulada; pior que a injustiça é a própria justiça”¹²¹. Mas também este aspecto pode ser manifestado em termos de Promessa e de esperança. A vontade não é só constituída pela relação entre o arbítrio e a lei, mas é sobretudo desejo de auto-realização, de totalização, de acabamento. E a reconciliação entre a virtude, entre a obediência ao puro dever e a felicidade, a satisfação do desejo, pode ser considerada como o equivalente kantiano da esperança. Sendo esta mira de totalização a alma da vontade, então o problema do mal não se reduz apenas às relações entre arbítrio e a lei. O mal verdadeiro, “o mal do mal”, são as falsas sínteses, as sínteses prematuras, as totalizações violentas levadas a cabo sobretudo pelas grandes empresas de totalização da experiência cultural, que são as instituições políticas e eclesiásticas¹²², bem como as protestantes.

Este aprofundamento na compreensão da natureza do mal, enquanto desejo de realização total do homem que o leva a lançar-se nos diversos totalitarismos patológicos, insere-se ainda na epopéia da esperança. Sem sabermos bem como, nós intuímos que o mal faz parte da economia da superabundância. “Ó feliz culpa”. “Onde o pecado abundou, superabundou a

¹²⁰ Salmo 50.

¹²¹ Ibidem, p. 428.

¹²² Ibidem, p. 429.

graça”, como dizia São Paulo. Aos olhos da fé, o próprio mal contribui para o desenvolvimento do Reino de Deus sobre a Terra.

Contrariamente à perspectiva do moralista que opõe o mal ao bem, que condena aquele como fruto da liberdade humana, do inescrutável servo-arbítrio, ao qual é imputado, a fé, em vez de orientar o nosso olhar para o passado – de onde vem que nós fizemos o mal? – projeta-o para o futuro, para a lei da superabundância, para o Deus que vem e que veio em Jesus Cristo, o cordeiro que tira o pecado do mundo. A perspectiva da fé, extremamente benevolente, não visa a origem do mal, mas o seu fim, a possibilidade que o homem pecador tem de se deixar redimir e salvar pelo Filho de Deus Encarnado “por causa de nós homens e por causa da nossa salvação”. O homem puritano volta para lei, que não pode salvar, e não transpõe o limiar da misericórdia divina. O que se reconhece pecador é capaz de transpor esta dimensão ética do mal, que condena, e de se lançar para o Deus, que salva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

No termo destas considerações finais queremos, ainda, retomar alguns aspectos relevantes apresentados no decorrer deste trabalho.

Fizemos um longo percurso, seguindo as reflexões de Paul Ricoeur, para tentar entender esses enigmas que rondam a existência humana. Segundo o que vimos, no conceito de falibilidade, existe uma “fenda originária” na condição humana. Essa fenda é a não coincidência do homem consigo mesmo. Foi ela que permitiu a entrada do mal, que o tornou possível, que lhe deu condições para se efetivar concretamente no homem. Vimos que a falibilidade não é, pois, a finitude, mas aquilo que na infinitude/finitude do homem se apresentou como “ponto de menor resistência por onde o mal pôde entrar.” Mas, essa reflexão do ponto de vista descritivo, não deixou claro a questão do mal que atingiu e atinge concretamente a existência humana.

A apreensão da passagem da fragilidade constitucional, ou seja, da falibilidade como “lugar” humano do mal, a falta propriamente dita, só foi possível através de uma linguagem simbólica. Por isso, entramos no mundo dos mitos com intuito de apreendermos, de maneira concreta, a experiência do mal. Analisamos o mito adâmico, pois consideramos como o único, mais especificamente, antropológico, porque situa o mal no homem. Este mito colocou o homem na existência como obra de Deus, um ser bom. Isto nos fez perceber a presença de uma “raiz” de existência eminentemente boa, e consequentemente, a encarar o mal como um acontecimento que adveio ao homem. Assim, o mal aparecece simultaneamente, como mal que o homem fez, e o mal que já estava presente no mundo. O homem o encontrou, como encontrou a linguagem e uma série de outros elementos culturais do mundo em que vive. Aqui podemos colocar a questão do “ontologicamente bom” apresentado nas reflexões introdutórias. Essa questão está relacionada com o estatuto primitivo do homem, segundo o mito, consiste em ter sido criado bom. O homem continua a “ser criado bom”, portanto, não cessa de ser fundamentalmente bom, apesar do pecado. Não é o mal que é originário, é a bondade do ser que é originária. Esta questão nos faz lembrar o

“naturalmente bom” de Rousseau. É bom lembrar que a inocência, para Ricoeur, não é o estado natural do “bom selvagem”, mas é o que possibilitou, no homem, a presença da reconciliação, o que permite ao homem desejar a redenção. Falar da inocência, revela a necessidade do homem, de recuperar algo que lhe é próprio, originário e que, por conseguinte, é também constitutivo. Por isso, podemos dizer que a inocência aparece nessa reflexão, como uma espécie de fundo, a qual representou a bondade originária do homem, a partir da qual sobreveio o “acidente” do mal. Ele não é cronologicamente anterior à falta, considerada como mal cometido, mas está no homem assim como a falibilidade, isto é, sob forma constitutiva.

Em contrapartida, em relação a estas questões do “ontologicamente bom” de Ricoeur e o “naturalmente bom” de Rousseau, Eric Weil vai dizer em sua *Philosophie Morale* (18 e 19) que “o homem é naturalmente nem bom e nem mal. Na ausência da educação é aquém do bem e do mal”¹²³. O ser humano “pode ser bom por que ele pode ser mal, e inversamente” (18); e ele não é nem naturalmente bom, nem naturalmente mal, porque ele não é nem um deus, nem um animal. Ele deve ser conduzido ao bem, vale dizer, deve ser educado para poder querer o bem e fugir do mal: “Abstração feita dessa educação, ele não é nem bom nem mau, é, como se diz, amoral, não imoral, porque essa abstração faz dele um animal”(19). É certo que o homem é também um animal, e que somente o ponto de vista moral não consegue captá-lo completamente. Mas é igualmente certo que somente abstraindo da educação, do fato de o indivíduo pertencer sempre a uma comunidade histórica e moral, é que se chega ao conceito-limite de homem natural. “Enquanto natural, o homem é violento”(19). Ele age à maneira das forças naturais, dominado que é pelas suas tendências, instintos, necessidades.¹²⁴

Portanto, essa tese de Weil opõe-se a tese da “bondade natural do homem e sua pureza essencial”, bem como os que consideram o contrário. Os que defendem a bondade natural, não sabem explicar como o conceito e a realidade do

¹²³Cf. WEIL, Eric. *Philosophie Morale*. Paris: Vrin, 1961.

¹²⁴ PERINE, Marcelo. *Filosofia moral (A duração do discurso e a violência)*, in *Filosofia e Violência – Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil (ibidem)*. pp. 206 –207.

mal moral puderam aparecer para um ser essencialmente bom; e os que defendem a natureza essencialmente má, não percebem a contradição na qual incorrem, uma vez que “o conceito de mal não pode ser formado, senão por um ser que possua o conceito de bem”(18)¹²⁵

Esta reflexão nos possibilitou compreender a questão do “ontologicamente bom” de outra forma. Apesar de toda fundamentação teórica de Ricouer e de sua coerência, nesta questão, concordamos com Weil, pois o homem nem é bom e nem mal, é um ser em potencial, poderíamos até dizer, é um “ser ai” no sentido heideggeriano, por isso deve ser conduzido ao bem, deve ser educado para querer o bem e fugir do mal.

Outra questão é a “anterioridade da consciência de culpabilidade em relação à consciência de finitude”. Isto quer dizer que o homem toma consciência da sua finitude, a partir da experiência concreta do mal, ou seja, o homem se sente culpado e experimenta os limites de sua existência. Podemos citar, como exemplo, para esta questão, a parábola do Filho pródigo, no evangelho de Lucas, capítulo 15, versículos 11 a 32. Esta parábola conta a história de dois filhos. O filho mais novo, em um belo dia, chegou ao pai e pediu a parte da herança que lhe cabia, pois queria se aventurar na vida. O pai dividiu a herança e o entregou. Ajuntando todos os seus pertences, partiu para uma região longínqua e ali dissipou sua herança numa vida devassa. Gastou tudo o que possuía. Depois que gastou tudo, veio a fome e as privações. Para matar a fome foi procurar emprego, o único que conseguiu foi o de cuidar dos porcos. Nem a comida destes animais lhe era permitido comer. Nesse momento crucial e dramático, os versículos 17 a 20 narram: “Ele caiu’ em si e disse: ‘Quantos empregados de meu pai têm pão com fartura, e eu aqui, morrendo de fome! Vou-me embora, procurar meu pai e dizer-lhe: Pai, pequei contra o céu e contra ti; já não sou digno de ser chamado teu filho. Trata-me como um dos teus empregados’. Partiu, então, e foi ao encontro de seu pai.”

Nessa parábola, podemos perceber que é a mesma palavra que confessa o mal cometido e que diz a finitude inerente à condição humana. A expressão

¹²⁵Cf. Idem, p. 206.

“caiu em si” é significativa, pois revela o movimento da tomada de consciência da finitude, a partir da experiência concreta do mal, ou seja, tomou consciência de seu ser limitado a partir de uma experiência de sofrimento, de culpa. Em contrapartida, se olharmos do ponto de vista da tentação da serpente, “sereis como deuses” (cf. Gênesis, 4 –7), a finitude humana vem antes da culpabilidade. É por causa da sua finitude que aparece ou desperta o desejo de... (ser alguma além da sua limitação).

Essa culpabilidade fundamental pode ser compreendida como a consciência de uma certa cumplicidade do homem, nas aberrações que se verificam no processo sócio histórico ou ainda, como diria Heidegger, como a consciência da presença da inautenticidade no ser do homem. Tal perspectiva da culpabilidade mostra que a finitude a acompanha de perto e que de certa forma a verdade da finitude se manifesta na culpabilidade. Tanto a finitude, quanto a culpabilidade, comportam uma dimensão de negatividade, de ausência de ser em linguagem tradicional. Isto porque a finitude é a limitação inerente à existência humana e a culpabilidade, a confusão que se introduziu nessa limitação constitutiva, por causa da existência concreta da falta.

Estas reflexões nos permitiram refletir sobre os vários conceitos: falibilidade, sujidade, pecado, falta, culpabilidade, culpa, símbolo e mito que foram definidos nas diversas notas no decorrer da redação do trabalho. Os seus significados nos ajudaram a construir uma tentativa de resposta ao problema do mal, mas não uma solução. Porque o mal foi e será sempre um desafio e um enigma para a inteligência humana. Quaisquer que sejam sua origem, o fato é que ele existe e, nós devemos trabalhar para diminuí-lo. Como diz São Paulo na Carta aos Romanos, 12,21: “Não te deixes vencer pelo mal; vence antes o mal com o bem.”

Após todas as investigações feitas para descobrir a presença do mal na existência do homem, Ricoeur nos levou a acreditar que, a despeito de seus esforços para desvendar e apreender o alcance desse enigma, as interrogações sobre o mal subsistirão sempre como eternos problemas do homem, oriundos de sua condição histórica. Por isso, a pergunta continua: “O que podemos fazer

contra o mal?..." é efetivamente uma questão viva, essencial. Há um momento no texto, que dizia: "o mal é o que é e o que não devia ser. É ao que não devia ser que nós devemos responder". A resposta de Ricoeur, a qual concordamos, é que no plano da ação, o mal é sinônimo de violência; diminuí-la no mundo, pela ação ética e política, é diminuir o mal.

Portanto, "o mal pode ser diminuído pela ação, pela não violência e superado no plano do sentimento, pela resignação ao inelutável da condição humana."¹²⁶

Enfim, acreditamos realizada nossa tarefa. Contudo, o tema que propomos continua em aberto, pois o problema do mal continua sendo um desafio.

¹²⁶ CESAR, Constança Marcondes. Prefácio à edição brasileira, "O mal, um desafio à filosofia e à teologia"(ibidem), p. 11-12.

BIBLIOGRAFIA:

Obras do autor:

- RICOEUR, Paul. *O si mesmo como o outro*. Tradução: Lucy Moreira Cezar. Campinas: Papirus, 1991. 432p. Orginal: *Soi même comme um autre*. Paris: Du Seuil, 1990.
- _____ *A região dos filósofos – Leituras 2*. Tradução: Marcelo Perine, Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____ *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, dans “*Revue d`histoire et de philosophie religiosese*” 33 (1953), p. 285-307.
- _____ *De l`interprétation, Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- _____ *DO texto à ação*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____ “*L`essai sur le mal*” de Jean Nabert, dans “*Esprit*” 25 (1957), juillet-août, p. 124-135.
- _____ *La psycanalyse et le mouvement de la culture contemporaine*. Paris; PUF, 1965. p. 79 –109.
- _____ “*Le symbole donne à penser*”. Dans “*esprit*” 27 (1959), juillet-août, p. 60-76.
- _____ “*Morale sans péché*” ou *péché sans morale?* (Sur a HESNARD, *Morale sans péché*), dnas “*Esprit*” 22 (1954),aoû-septembre, p. 294-312.
- _____ *O conflito das interpretações. Ensaios de hermenêutica*. Tradução: M. F. Sá Correia. Porto- Potugal: Rés editora, Ltda. 487 p.

- _____ O discurso da ação. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____ O justo e a essência da justiça. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 1997.
- _____ Réflexions sur “Le diable et le Bon Dieu”, dans “Esprit” 19 (1951), novembre, 711-719.
- _____ Teoria Da interpretação. O discurso e o excesso de significação. Tradução: Artur Morão. Lisboa-Portugal: Edições 70, 2000.
- _____ Ideologia e Utopia. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____ Interpretação e Ideologias. Org. e apresentação: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.
- _____ O mal: Um desafio à Filosofia e à Teologia. Tradução: Maria da Piedade Eça de Almeida e prefácio à edição brasileira de Constança Marcondes Cesar. Campinas-SP:Papirus, 1988.
- _____ O único e o singular. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo:UNESP; Belém , PA: UEPA, 2002.
- _____ Outramente. Petrópolis, RJ: vozes, s/d.
- _____ Philosophie de la Volonté 1. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Éditions Monataigne, 1950.
- _____ Philosophie de la Volonté. Finitude et Culpabilité I. L'Homme faillible, Paris: Aubier, 1960.
- _____ Philosophie de la Volonté. Finitude et Culpabilité II, La Symbolique du mal. Paris: Aubier, 1960.

_____ e LACOCQUE, André. Pensando bíblicamente. Tradução de Raul Fiker. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

_____ Une Philosophie Personaliste. Revue Esprit – Dix Huitème, Anne. France: Decembre, 1950, p.861 – 887.

_____ História e Verdade. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

_____ Sujeito e Ética. Braga: APPACDM, 1990.

_____ Tempo e Narrativa I. Tradução: Constança Marcondes Cezar. Campinas: Papirus, 1993.

_____ Tempo e Narrativa II. Tradução: Marina Appenzellero. Campinas: Papirus, 1995.

_____ Tempo e Narrativa III. Tradução: Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.

_____ Nas Fronteiras da filosofia – Leituras 3. Tradução: Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

_____ A metáfora viva. Tradução: Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Porto-Portugal: Rés, s/d.

GERAL:

ABEL, Olivier. Paul Ricoeur – A promessa e a regra. Tradução de Joana Chaves. Lisboa Portugal: Instituto Piaget, 1996.

AGOSTINHO, Santo. Confissões. Tradução de Maria Luiza Jardim. São Paulo: Paulus, 1984.

ARENDT, Hannah. A Condição humana. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

ARRIVÉ, Michel. Linguagem e Psicanálise, Lingüística e inconsciente, Freud, Saussure, Pichon, Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ,1999.

BARTH, KARL. Parole de Dieu et parole humaine. Traduit de l'allemand par Pierre Maury et Auguste Lavanchy. Paris: Librairie Protestante, s/d.

BELLO, Ângela Alves. Fenomenologia do ser humano. Tradução de Antonio Angonese. Bauru,SP: EDUSC,2000. 287 p.

BÍBLIA DE JERUZALÉM. Tradução dos originais hebraico, aramaico e grego. 4^a impressão. São Paulo: paulina, 1989.

BORN, Dr. A. Van Den.(org.). Verbetes:adão, lei, pecado, profetas e queda original, in Dicionário encyclopédico da bíblia.2º ed. Petrópolis-RJ: Vozes: 1977.

BLACKBURN, Simon. Dicionário de filosofia Oxford. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

CEZAR, Constança Marcondes (org.). Paul Ricoeur Ensaios. São Paulo: Paulus, 1998. 113 p.

Ética e hermenêutica: a crítica do cogito em Paul Ricoeur, in Revista Reflexão. Campinas, nº 63, p.11-22, setembro/dezembro, 1995.

COSTA, Márcio Luis. Lévinas: Uma Introdução. Tradução de J. Thomaz Filho.
Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

COSTA, Miguel Dias da. Sobre a teoria da interpretação de Paul Ricoeur. Porto:
Contraponto, 1945.

DESCARTES, René. Discurso do método. Lisboa: Clássico Sá da Costa. 1981.
_____. Méditations Métaphysiques. Paris: P.U.F., 1958.

DENT, N.J.H. Dicionário Rousseau. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro:
Jorge Zahar Ed., 1996.

DELUMEAU, Jean. O pecado e o medo – Culpabilização no Ocidente: Séc. 13 –
18 , Vol. I e II. Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru,SP: EDUSC, 2003.

DUFRENNE, M., RICOEUR, P., Karl Jaspers et la philosophie de l'exitence. Paris:
Seuil 1947. 339 p.

EICHER, Peter. Mito, in Dicionário de conceitos fundamentais de teologia. São
Palo: Paulus, 1993. pp. 569 – 575.

ÉSQUILO. Prometeu acorrentado, in Teatro Grego. Tradução do grego por Jaine
Bruna. São Paulo: Cultrix, 1964.

ÉTIENNE, Jaques. La question de L'intersubjetivité. Une leitura de Soi- même
comme um autre de Pul Ricouer. In Revue Théologique de Louvain, v.28, p.
189 – 215, 1997.

FERREIRA DA SILVA, M. L. P. , A hermenêutica do Conflito em Paul Ricoeur.
Coimbra: Livraria Minerva, 1992.

FLORENZANO, Everton. Dicionário de Ouro: Francês- Português/Português-Francês. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

FRANÇOIS, Dosse. Paul Ricoeur: Les Sens d'une vie. Paris: La Découverte. 1997.

FREUD, Sigmund. Malaise dans la civilisation. Paris: PUF, 1973.

_____ Edição Eletrônica Brasileira das Obras completas. Rio de Janeiro, RJ: Imago, s.d.

GOMES, Isabel. Dossier Paul Ricoeur. Porto Portugal: Porto, 1999.

GRELOT, Pierre. Pages Bibliques. Paris: Librairie Classique Eugène Belin, 1954.
p. 200.

HAHNA, Lewis Edwin. A filosofia de Paul Ricour. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 2000.

HELENO, José Manuel. Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 2001.

MARCEL, Gabriel e JASPERS, Karl. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris: Temps Présent 1948. 455 p.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1999.

____ Ser e Tempo II. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante, 7^a edição.
Petrópolis-RJ: Vozes, 2000.

HUSSERL, E., Idées directrices pour une phénoménologie. Tradução de Idee I com
introdução e notas de Ricoeur. Paris: Gallimard 1950, XXXIX – 567 p.

JOÃO PAULO II, Papa. O Limite imposto ao mal, in Memória e Identidade de João
Paulo II. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005. pp. 13 – 41.

KANT, Emmanuel. Crítica da Razão Pura, trad. Portuguesa, Lisboa: Gulbenkian
1985. p.466-483.

____ Critique de la raison pure. Trad. de Française par A. Tremesaygues
et B. Pacaud. Paris: Gallimard, 1950.

____ Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos.Os pensadores
XXV, Seleção de Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril
Cultural, 1974

____ Crítica da Razão Prática, trad. portuguesa , Lisboa: ed. 70 1989.
p110 –122.

____ La religion dans les limites de la aimple raison. Trad. par J.
Gibelin, 4 ème édition. Paris: Vrin, 1968. p. 87.

____ A religião dentro dos limites da simples razão. Os pensadores, 1^a
ed. Tradução de Tânia Maria Bernkopf.São Paulo: Abril Cultural, 1974. pp.
365 –389.

_____ Fondements de la métaphysique des moeurs. Paris: Delagrave, 1967. p. 136.

LARROSA, Jorge, LARA, Nuria P. (orgs). Imagens do Outro. Petrópolis: Vozes, 1998.

LATOURELLE, René, FISICHELLA, Rino. “O mal” in Dicionário de teologia fundamental. Tradução de Luiz João Baraúna. Petrópolis, RJ: Vozes; Aparecida, SP: Santuário, 1994. p. 562 – 568.

LABELLE, Louis. Le Mal et la Soufrance, “Présences”. Paris: Plon, 1940.

LÉVINAS, Emmanuel. Da Existência ao existente. Tradução de Paul Abert Simon, Lígia Maria de Castra Simon. Campinas, SP: Papirus, 1998.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. Nota histórica sobre o problema filosófico do “outro”, in Ontologia e história. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

_____ Antropologia filosófica I. Coleção Filosofia. São Paulo: Loyola, 1991.

_____ Antropologia filosófica II. Coleção Filosofia. São Paulo: Loyola, 1992.

_____ Introdução à ética filosófica II. Escritos de filosofia V. São Paulo: Loyola, 2000.

_____ Raízes da Modernidade. Escritos de filosofia VII. São Paulo: Loyola, 2002.

LEÓN-DUFOUR, Xavier et ali. Verbetes: Bem-mal, desejo, pecado, confissão, culpa, penitência/coversão e violência, in Vocabulário de teologia bíblica. Tradução de Fr. Simão Voigt. 2º ed. Petrópolis-RJ: 1977.

MCKENZIE, John L. Dicionário Bíblico. Tradução de Álvaro Cunha et al. São Paulo: Paulinas, 1983.

MORA, j. Ferrater. Dicionário de filosofia – Tomo IV- verbete Ricoeur. São Paulo: Loyola, 2001. p.2537 – 2539.

NABERT, J.. Essai sur le mal. Paris: Aubier, 1970.

NEIMAN, Susan. O mal no pensamento moderno, Uma história alternativa da filosofia. Tradução de Fernando Abreu. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

PÁDUA, Elizabete Matallo Marchesini de. Metodologia de pesquisa : Abordagem teórico-prática. 6^a ed.ver. e ampliada. Campinas, SP: Papirus, 2000.

PASCAL, Blaise. Pensées (Texte de l'édition Brunschvicg). Paris: É. Classiques Garnier, 1958.

PELLANDA, Nilze Maria Campos, PELLANDA, Luiz Ernesto Cabral, (orgs).Psicanálise hoje, uma revolução do olhar. Petrópolis, RJ: Voezes, 1996.

PERINE,Marcelo. Filosofia e Violência – Sentido e Intenção da Filosofia de Eric Weil.São Paulo: Loyola, 1987.

PIVA, Edgar Antonio. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. Síntese –in Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 26, nº 85, p.205-237, 1999.

PLATON. Phèdre. Paris: édition “Les Belles Lettres”, 1933.

RENAUD, M., Ricoeur, P. - Logos, Enciclopédia Luso-brasileira de filosofia 4,
Lisboa: Verbo, 1992. p. 784.

_____, "Fenomenologia e Hermenêutica: O Projeto Filosófico de Paul
Ricoeur" in Revista Portuguesa de Filosofia, 41. Lisboa: 1985.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses. Paris, 1953. p. 285.

ROUSSEAU, Jean Jacques. De l'Inégalité parmi les hommes, Col. 10/18, Paris:
Union Générale d'Éditions, 1963.

_____. Os pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado; introdução e
notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lorival Gomes Machado. 2ª ed., São
Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROUDINESCO, Elisabth, PLON, Michel. Dicionário de Psicanálise. Tradução de
Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

SOARES, M. A., VILHENA, Maria Ângela. O Mal: como explicá-lo. São Paulo:
Paulus, 2003.

TAYLOR, Charles. As fontes do self. A construção da identidade moderna.
Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo:
Loyola, 1997.

VON RAD, Gerhard. Teologia do Antigo Testamento, (Tradução portuguesa do
original alemão), São Paulo: Ed. Aste, 1973.

VERGOTE, Antoine – Psychologie religieuse, 4ème édition. Bruxelles: Charles
Dessart Editeur, 1966. P. 204 – 212.

WEIL, Eric. Philosophie Morale. Paris: Vrin, 1961.