

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Victor Hugo de Castro Dutra

EM FACE DO MAL:

UMA PROPEDÊUTICA DO CONCEITO DE MAL EM PAUL RICOEUR

Juiz de Fora
2012

Dutra, Victor Hugo de Castro.

Em face do mal : uma propedêutica do conceito de mal em Paul Ricoeur / Victor Hugo de Castro Dutra. – 2012.

135 f.

Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)—Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

1. Ricoeur, Paul, 1913-2005. 2. Filosofia - História. 3. Ética. I. Título.

CDU 1"19"

Victor Hugo de Castro Dutra

EM FACE DO MAL:

UMA PROPEDEÚTICA DO CONCEITO DE MAL EM PAUL RICOEUR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gross

Juiz de Fora
2012

Victor Hugo de Castro Dutra

EM FACE DO MAL:

UMA PROPEDÊUTICA DO CONCEITO DE MAL EM PAUL RICOEUR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração: Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em dia de mês de ano.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Gross
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Adna Cândido de Paula
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

*A meu pai que saudoso, me observa,
e zeloso me deixou o bem mais
precioso, livros. À minha mãe que
possibilitou por longo tempo meus
estudos, à duras penas. Aos meus
amigos que sempre ao meu lado
estiveram, ainda que muitos em
lembança. À minha esposa por me
deixar trabalhar até tarde da noite do
último dia. A vocês o meu fraternal
agradecimento.*

AGRADECIMENTOS

A יהוה, bendito é Seu nome! Em primeiro lugar, pois sem Ele esta jornada não seria cumprida.

A meu *rigoroso* orientador *Eduardo Gross*, que sempre a golpes de martelo, me proporcionou a forja deste trabalho. Um agradecimento especial por atender a meu pedido de defesa.

Aos colegas, pelas doses filosóficas de conversas informais.

Aos *professores do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora* pela capacitação e as ótimas lições que serviram não só pra a academia, mas para a vida, na compreensão de que problemas fazem parte da vida.

Aos funcionários do *Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora*, por me permitirem, por diversas vezes quebrar o protocolo e digitar pedidos a coordenação em suas máquinas, à vocês um obrigado especial.

A minha esposa Yaffa, que, linda, foi um colírio nos dias de tormenta durante a escrita.

A toda *minha família*, que mesmo à distância, esteve presente em todos os momentos.

A minha mãe, Elvira Leila de Castro Dutra, que me permitiu o caminho da erudição.

A *Universidade Federal de Juiz de Fora* e ao *Departamento de Ciência da Religião* e também o *Departamento de Filosofia*. Em especial ao professor *Mario José dos Santos*, que me ensinou sobre a *ataraxia*.

Aos órgãos financiadores do projeto, *FAPEMIG* e *CAPES*.

RESUMO

A presente dissertação pretende explorar o conceito de mal, na obra de Paul Ricoeur (1923-2005). Para isso avaliamos sua obra como um todo, mas com foco em três livros, pois os mesmos destacam os momentos de interpretação, do nosso autor, no que tange sua aproximação do problema do mal. São eles: THE SYMBOLISM OF EVIL, O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA, e O SI-MESMO COMO UM OUTRO. Contudo, invertamos a ordem cronológica dos textos para uma abordagem original que prima chegar à maneira de como Paul Ricoeur propõe uma solução ao problema do mal. Desenvolvemos como o autor interpreta que a história da filosofia e a história da teologia desenvolveram o problema do mal, e a partir daí expomos como nosso autor o aborda, isto é na perspectiva de uma pessoa que sofre. Para então verificar como as raízes da interpretação e possível solução são encontradas nos mitos e símbolos do mal, e mais como o homem é falível e frágil em relação ao problema do mal. Para então, enfim, explorar sua pequena ética. Onde acreditamos ser possível concluir o combate ao mal através das instituições justas.

Palavras-chave: Ricoeur, Mal, história da filosofia, solicitude, falibilidade, ética, instituição.

ABSTRACT

This present thesis will explore the concept of evil, in the work of Paul Ricoeur (1923-2005). To do this we evaluate his work as a whole, but focused on three books, as they highlight moments of interpretation, of our author, regarding their approach to the problem of evil. They are: *THE SYMBOLISM OF EVIL*, *EVIL: A CHALLENGE TO PHILOSOPHY AND THEOLOGY*, and *THE ONESELF AS ANOTHER*. But we inverted the chronological order of the texts to make an original approach that excels as a way to get to Paul Ricoeur proposal of a solution to the problem of evil. We have exposed how, as the author interprets the history of philosophy and history of theology, he developed the problem of evil, and from there too we have exposed how our author addresses it, that is, from the perspective of a person who suffers. To then see how the roots of the interpretation and possible solution, for the problem, are founded in myths and symbols of evil, and more, how man is fallible, and fragile in relation to the problem of evil. By then, finally, exploring his small ethics. Where we believe we can finish with the confrontation against evil through just institutions.

Keywords: Ricoeur, Evil, history of philosophy, solicitude, fallibility, ethical, institution.

Sumário

Introdução	10
1º Capítulo: O fenômeno do mal	13
1.1 A questão do mal	13
1.2 A história da interpretação do mal	20
1.2.1 O nível do mito	21
1.2.2 O estágio da sabedoria	23
1.2.3 O estágio da gnose e da anti-gnóstica	25
1.2.4 O estágio da teodicéia	28
1.2.5 O estágio da dialética quebrada	34
1.3 O mal fenomênico	39
1.3.1 Pensar	40
1.3.2 Agir	42
1.3.3 Sentir	45
2º Capítulo: As origens do mal	50
2.1 Mitologias do mal	50
2.1.1 Uma distinção necessária	50
2.1.2 O drama da criação	56
2.1.3 O deus malvado e a visão trágica da existência	61
2.1.4 O mito adâmico	65
2.1.5 O mito da alma exilada	69
2.2 Os símbolos do mal	72
2.2.1 Mancha e/ou corrupção	73
2.2.2 Pecado	78
2.2.3 Culpa	85
2.3 A condição e a escolha	89
2.3.1 A falibilidade	89
2.3.2 A vontade servil.....	95
3º Capítulo: Em face do mal	
<i>ou a perspectiva ética</i>	98
3.1 A pequena ética	98

3.2 A norma moral e a regra de ouro	109
3.3 As instituições justas	117
Conclusão	130
Bibliografia	135

Introdução

Pretendemos desenvolver uma avaliação do conceito de mal na obra de Paul Ricoeur. Isto com ênfase na pessoa. Para nós o tema do mal é de fundamental importância na obra de Ricoeur, haja visto suas abordagens revisitando o tema em momentos diferentes de sua vida e obra. Ênfase na pessoa, pois em seus últimos escritos o mal aparece como algo a ser enfrentado mesmo diante da fragilidade humana.

Identificamos o mal desdobrado em pelo menos três momentos diferentes de nosso autor, que diremos fundamentais na obra de Ricoeur. Cronologicamente *THE SYMBOLISM OF EVIL* (utilizamos o título em inglês, pois este é nossa fonte bibliográfica, em português *O SIMBOLISMO DO MAL*), *O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA*, e os quatro últimos grupos de estudos de *O SI-MESMO COMO UM OUTRO*. No primeiro avalia as origens do conceito de mal, no segundo suas narrativas, as compreensões historicamente constituídas e a passividade humana e no terceiro o mal como algo a ser negado em perspectiva do outro.

O presente estudo, então, visa oferecer uma contribuição de caráter sistemático, ainda que o autor não o seja, do pensamento de Paul Ricoeur (1923-2005), no que tange ao desenvolvimento do conceito de mal. Para tanto pretendemos desenvolver uma série de estudos acerca do problema do mal em sua obra. Privilegiaremos os três escritos citados acima, *THE SYMBOLISM OF EVIL*, *O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA*, e finalmente *O SI-MESMO COMO UM OUTRO*. Ainda que em ordem diferente da cronológica. De forma que a inteligibilidade, e quiçá a originalidade deste trabalho se encontre no modo como dispomos os estudos, e conseqüentemente avaliamos propedeuticamente o conceito de mal em sua obra, e que por fim, como concluímos, à saber, com a possível resposta de Ricoeur ao problema do mal.

Em nosso estudo começaremos por *O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA*. Esta obra tem um caráter muito específico dentro da filosofia de Ricoeur, talvez neste escrito possamos entrever a perspectiva da importância da pessoa que sofre. Além de posicionar o mal como um algo concreto, mais além do mero conceito. O que intentamos é valorizar a pessoa que sofre.

No primeiro capítulo tentaremos desenvolver como o sofrer demonstra a existência concreta do mal. Nos dizeres de Ricoeur no decorrer de uma das obras avaliadas: “Todo o mal cometido por um ser humano, já vimos, é um mal sofrido por outro. Fazer mal é fazer

sofrer alguém. A violência não pára de refazer a unidade entre mal moral e sofrimento” (P. Ricoeur, 1988 p. 48). Frisamos a ênfase de Ricoeur na importância maior que é o que se faz a partir do mal. Sua ênfase é na ação, e é daí que partimos.

Primeiramente, definiremos o que Ricoeur entende por mal e como o entendimento do mal em sua obra, a nosso ver, indica a ação humana que se vê em face do mal e age na perspectiva de negação do mal. Daí então o apresentar os níveis de discurso na especulação do mal. Avaliando esses discursos poderemos reafirmar o mal como algo concreto, pois é presente na história humana. Cada pensador escolhido por Ricoeur representa um determinado período do entendimento sobre o mal que de maneira geral é exposto em *O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA*, concluindo com sua abordagem do problema no que tange *pensar, agir e sentir* em face do mal.

Depois de expormos o mal existencial tentaremos identificar onde Ricoeur busca suas origens. Esta é a tarefa do segundo capítulo, perguntar: onde se funda o mal que assola o homem? Onde se funda o mal perpetrado pelo homem? No segundo capítulo, então, nosso trabalho pretende avaliar a arqueologia hermenêutica dos símbolos do mal e ainda a falibilidade humana e a vontade servil. Esta exposição nos dará ensejo a questionarmos sobre os mitos que compõem a tessitura de nossas vivências, no que tange nosso caráter falho em relação à dimensão do transcendente. Para nosso autor a mitologia tem a capacidade em demonstrar como o mal perpassa nossa cultura, nossos dizeres. E assim fundamentados através dos mitos construiremos um radical comum para o sofrimento e a dor inexplicável capaz de dar pistas para a condição humana falível. Nas palavras de Ricoeur: “uma reflexão mais direta sobre os mitos do mal revelará mais tarde a que fundo mítico esta nebulosa de existência miserável e de liberdade decaída” (P. Ricoeur in Costa p. 29), quanto a esta liberdade decaída, diremos, é a própria falibilidade humana, nossa condição de existente em relação aos mitos. No primeiro momento avaliaremos os mitos sobre a origem do mal, no segundo momento os símbolos do mal, e por fim a falibilidade do homem frisando a antropologia pretendida em nosso estudo.

Assim é que pretendemos avaliar as origens do mal segundo o ver de Ricoeur, como ele vê o fundamento do mal. Esse símbolo é capaz de ser unívoco para as pessoas. No texto *THE SYMBOLISM OF EVIL*, segundo Stephen t. Tyman, comentador de Ricoeur, e organizador do livro, há uma arqueologia do conceito e uma escatologia que culmina na regra de ouro. Com esse texto pretendemos avaliar os mitos do mal e seus símbolos que nos remetem a uma univocidade de entendimento, a saber, à negação do mal com vistas à regra de ouro.

O terceiro estudo tem por finalidade levar os estudos anteriores a seus limites. A obra de Ricoeur se desdobra em si mesma. No caso do conceito de mal, Ricoeur o retoma diversas vezes e pretendemos agora seguir a cronologia expondo seus últimos escritos sobre o mal. Em O SI-MESMO COMO UM OUTRO o mal é algo a ser evitado em prol do bem.

No primeiro momento de nosso terceiro estudo, ou capítulo, pretendemos expor o conceito de solícitude, pois é a partir dele que poderemos frisar a responsabilidade da pessoa frente ao mal acometido a outrem. Para nosso autor a reflexividade da estima de si em perspectiva da “vida boa” pode incorrer no que chamaríamos de solipsismo, em um buscar o interesse individual a qualquer custo, ignorando, ou melhor, excluindo o outro de minha ação no mundo. O que Ricoeur frisa é que a estima de si não pode ser vivida sem a solícitude sendo que a recíproca também é verdadeira.

Tentaremos expor por quê, então, um indivíduo ser digno de estima, na obra de Paul Ricoeur. Como resposta, temos que toda pessoa tem suas capacidades, e isso faz dela pessoa. Não é o que por ela foi feito, ou o que fará, que assegura sua estima, mas sua capacidade em fazer. Ricoeur é a busca pela capacidade, a busca pela potencialidade de cada pessoa em ser. Este poder ser é aqui revisitado com sentido ético, como poder julgar. É saber se a mediação do outro é requerida no trajeto da capacidade à efetuação. É querer o bem para mim que permite querer o bem para o outro.

Por fim, demonstraremos então o que supomos ser a resposta de Ricoeur ao problema do mal, a saber, as instituições justas. Querer o bem pessoal só é possível para si se o é também para o outro em instituições justas. Neste segundo entendimento sobre o bem, encontramos uma forma comunal de bem, a saber, a justiça.

Neste sentido as práticas universais que evitam o mal compõem e talvez até mesmo fundamentem as instituições justas no pensamento de Ricoeur, na medida em que as instituições são as mantenedoras da ordem e mesmo as reificadoras da sociedade, e enquanto justas, são instituições que diminuem as injustiças sociais e difundem a igualdade de direitos, em face do mal. Este é o momento em que se encerram nossas avaliações e que permite-nos avaliar como o mal é enfrentado na pequena ética de Ricoeur.

Capítulo 1: O fenômeno do mal

1.1 A questão do mal

A questão do mal é tema recorrente na obra de Paul Ricoeur. Creemos necessário então situarmo-nos em relação a sua abordagem da questão do mal. O mal é visto como assombro e questão. Questão essa antropológica, para nós o problema é o da pessoa em face do mal, é o homem que age, é o homem que pensa e o homem que sofre com o mal. O mal, em Ricoeur, não é definido pelo que é em essência, mas visto como fenômeno aparente do mundo. É um fenômeno que se apresenta a uma pessoa em situação. Como diz em seus escritos é um desafio ao entendimento humano. Um desafio à filosofia e à teologia. Por ser desafio, não é algo conclusivo em si. É ao contrário uma questão a ser avaliada em perspectiva hermenêutica e fenomenológica, *não mais a questão do unde malum?* Mas a questão do *pós-malum?* O que se fazer diante do mal que se apresenta como factível.

Segundo Pierre Gisel em seu prefácio a O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA, Ricoeur interpreta de um lado o mal como um problema da liberdade humana. Essencialmente um problema moral, tal como Agostinho e Kant (Ricoeur, 1988, p.18). Por outro lado traz também uma dimensão nova à questão do mal, sendo ela a dimensão do sofrimento, do mal ocorrido. É neste duplo entendimento que Ricoeur aborda a questão do mal. A nosso ver Ricoeur personaliza a questão do mal, uma vez que o mal não pode ser avaliado enquanto uma essência, um *já lá* antes da pessoa, é somente através do homem é que pensamos o mal, o mal é uma designação para um algo que nos assombra, nos cerca, sem termos razão, de seu fundamento. Trazendo à tona a dimensão do mal, que sem explicação é assombro, Ricoeur admite a ignorância humana com humildade filosófica e assim permitindo uma perspectiva de incompletude dada a importância da tarefa. Mas que ainda que como assombro Ricoeur não se omite de seu parecer, buscando as raízes pessoais do fenômeno do mal. Assim o mal pode ser visto em três instâncias da pessoa, a saber, o pensar, o agir e o sentir.

Nosso entendimento é de que Ricoeur se situa na tradição filosófica e teológica ocidental. O mal para Ricoeur é um desafio. Ao passo que se torna herdeiro da questão do mal como vista pela tradição filosófica e teológica. Na primeira parte de O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA, Ricoeur expõe o problema da coerência lógica da teodicéia quanto à questão do mal em relação a Deus. Esta contradição, explica, encontra

-se nas três proposições: “Deus é todo poderoso; Deus é absolutamente bom; contudo, o mal existe. A teodicéia surge, então, como um combate a favor da coerência, em resposta à objeção segundo a qual somente duas das proposições são compatíveis, mas nunca as três ao mesmo tempo.” (P. Ricoeur, 1988, p.21). Ainda como herdeiro da tradição Ricoeur vê em Leibniz um desenvolvimento da questão que se coloca agora como “pensar o *mal* perante Deus” (P. Ricoeur, 1988, p.22). E que em Kant se encontra em uma propensão (*Hang*). No desdobramento da questão Ricoeur nos lembra que no estágio da dialética quebrada, na qual situa Karl Barth, é pensar o mal na perspectiva de *mão esquerda* de Deus, onde o mal segue como um aspecto da bondade da criação onde Deus age e pune, podendo ser entendido como um aspecto corretivo da experienciação do mal.

Ricoeur nos situa o problema da experiência do mal entre a repreensão e a lamentação.

O que fornece caráter enigmático ao mal é a nossa posição de colocarmos, numa primeira aproximação, sob um mesmo plano, pelo menos na tradição judaico-cristã do Ocidente, fenômenos tão díspares como o pecado, o sofrimento e a morte. Pode-se mesmo dizer que é na medida em que o sofrimento é constantemente tomado como ponte de referência que a questão do mal se distingue da do pecado e da culpabilidade. (P. Ricoeur, p. 23, 1988).

Neste sentido há uma raiz comum no mal quando experienciado. Há nas experiências do mal uma profundidade comum. Mas há como nos diz uma disparidade de princípio, que se deve ter em relevo. Como caracterizar o sofrimento que aflige uma pessoa? A dor que nos acomete pela morte dos entes queridos? A perda ocasionada por um desastre? A tortura? São fenômenos da absurdidade do mal, que nos assombram sem causa aparente. É a perplexidade de nossa finitude diante do infinito dos possíveis. É, em resumo, o sofrimento de uma pessoa, que se lamenta: por que eu? Como exemplo de mal sofrido, Ricoeur nos oferece a narrativa do livro de Jó. Isto por demonstrar a discordância entre o mal moral, o pecado e o mal que é sofrimento. Para Ricoeur o livro é ambíguo em sua conclusão. O livro nos diz “A teofania final, não fornecendo nenhuma resposta direta ao sofrimento pessoal de Job, deixa a especulação permanentemente em várias direções (...)” (P. Ricoeur, 1988, p.30). Ricoeur nos pergunta se o arrependimento de Jó, não é sobre a própria queixa. Com este exemplo parece, em nossa leitura, que Ricoeur demonstra a infalibilidade do problema do mal. O mal em Jó é o exemplo do lamento de um justo diante do mal.

De outro lado o mal moral, ou pecado, é o que torna a ação imputável. Acreditamos que Ricoeur faz uma arqueologia do conceito de imputação, podemos ver essa questão em O SI-MESMO COMO UM OUTRO. Ali imputar, brevemente, é dizer do outro segundo um padrão de excelência, e em nosso caso imputar segundo o bem ou o mal. E já assim atribuindo ao pecado o discernimento entre o bem e o mal, o conhecimento entre os opostos e filiando-se à tradição judaico-cristã, à qual evoca na página 23 de O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA.

Da imputação ao pecado, da imputação ao mal moral, é que conceituamos a acusação à aquele que comete o mal. A comunidade em suas normas fiscaliza a ação de seus sujeitos, no intuito de preservar o bem. E é aquele que comete o mal o sujeito vítima da repreensão. A violação do código ético dominante demanda punição. E assim surge uma primeira aporia “É aqui que o mal moral interfere no sofrimento, na medida em que a punição é um sofrimento infligido.” (P. Ricoeur, 1988, p.23). Neste sentido o pecado e a culpabilidade se distinguem do mal. Estes, o pecado e a culpabilidade, são partes da falibilidade humana. Pecado é ação perpetrada, que pode ser imputada de má, mas, contudo não é o próprio mal. Ricoeur nos parece humanizar o pecador, como mais um sofredor neste mundo. Neste sentido a punição sofrida é exatamente isto: um sofrer.

Nos perguntamos: até que ponto a culpa justifica o dano? Eis o problema da repreensão.

Ricoeur não nos responde diretamente, mas em contexto hermenêutico se aproxima da resposta. Nos diz haver uma dupla relação na pessoa culpada. De um lado, o si-mesmo que carrega a consciência culpada. De outro lado a repreensão social, o que em termos legais representa o reparo à falta cometida. No primeiro caso, Ricoeur indica a subjetividade culpada. É essa subjetividade que sofre com sua culpa, que à si lamenta a falta cometida. E anseia a reparação do mal. No segundo caso, é a punição imposta pela sociedade. É a resposta dos pares à falta cometida. A reparação da falta ou do mal cometido, pode ser um mal tal qual o cometido pelo infrator da lei, ou do cânon social. Em certo sentido ela é causa de sofrimento. E aqui se centra a questão proposta. É possível que o sofrimento da subjetividade culpada seja tamanho que repare o mal cometido? A consciência de culpa é suficiente pena, que exima o sujeito das implicações sociais de sua falta? Ricoeur não responde mas pontua que essas questões devem permear o debate acerca da questão proposta. E que, por outro lado, a sociedade pune. É justo que se pratique o mal para reparar o mal? Bem sabemos que é socialmente possível, e em algumas culturas chegam-se a extremos como o corte de uma mão por roubo, ou mesmo a pena de morte para crimes hediondos. Ricoeur nos indaga se esse tipo

de mal repara o mal cometido. E novamente nos lança a questão da existência do mal. Nestes casos um mal possível socialmente. Mas que deve ser discutido em relevância da consciência culpada.

Neste sentido Ricoeur nos pergunta sobre esse mistério que é a iniquidade. Mistério sobre a falta de equidade, mistério sobre a perversidade. O mistério da iniquidade mostra de modo múltiplo a condição humana em sua profundidade (P. Ricoeur, 1988, p.25). Ao avaliar este mistério para Ricoeur: “É certo que atingimos aqui o ponto onde a fenomenologia do mal é destronada pela hermenêutica dos símbolos e dos mitos, estes oferecendo a primeira mediação linguística a uma experiência confusa e muda.” (P. Ricoeur, 1988, p.25). Então, a avaliação do mistério de iniquidade encontra para Ricoeur na hermenêutica dos símbolos e dos mitos sua primeira descrição. Nesse sentido, é que pontuamos o capítulo dois da presente dissertação. Explicar o que a hermenêutica dos símbolos e dos mitos nos informa através da ótica de Ricoeur. O mal, como dissemos, é um absurdo. Mas um absurdo já confrontado pela humanidade em sua história. A experiencição do mal é confusa e muda, contudo, os mitos e os símbolos nos dizem algo sobre ela como mediação linguística.

E, ainda, o mal como mistério de iniquidade nos lança a sua contraparte, à equidade. Vemos em Ricoeur o tema sobre a equidade voltar em O SI-MESMO COMO UM OUTRO. Ricoeur volta a este tema numa tentativa de aproximar-se do que é uma instituição justa, que a nosso ver serve como combate ao mal, por ser uma instituição que preserva, para Ricoeur, em sua constituição a equidade como pilar. O mistério da iniquidade para Ricoeur, em nossa pesquisa se resolve na equidade das instituições justas.

E mesmo respondendo a questão sobre a iniquidade dos homens, num segundo momento de sua obra, o mistério da iniquidade permanece. A instituição responde ao mal moral, por repreender à aquele que comete o mal demonstrando sua culpabilidade. Mas ainda que repreenda, não responde o porquê do mal. E que, contudo, no mito encontra uma mediação como resposta. Desta feita, para Ricoeur, o cerne do agir mal, o homem que age mal e é punido pode se sentir vítima, ao mesmo tempo que, é culpado. Esta interrogação sobre o sentimento de vítima da pessoa culpada permanece um mistério.

Acreditamos que a convergência entre pensar, agir e sentir, feita por Ricoeur, tente amenizar este mistério. Avaliar o sentimento que se tem sobre o mal, humaniza até mesmo o culpado. Ter-se em relevo o sentimento, é ter-se em perspectiva a solicitude para com o outro, que nos conclama à misericórdia. E nos faz pensar sobre a humanidade do culpado, sobre a dor de quem sofre um mal sem razão como o é o luto.

A pessoa em face do mal representa para nós a instância de pessoa em sua completude. Isto é, a pessoa como um si que age, narra, sofre e é capaz de imputar moralmente. Aqui, pessoa é todo sujeito em situação, seu caso, seu momento, o instante do acontecimento. Em nosso caso a situação proposta é a do fenômeno do mal, a situação em que nos toma o controle e nos resta o lamento. Transitamos aqui em uma região sinuosa. Através do conceito de mal dado por Ricoeur, em sua obra *O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA*, o mal se apresenta como um dado objetivo, e já visto pela tradição filosófica e teológica. Neste sentido tentamos esclarecer esse conceito, para então perguntarmos-nos sobre sua origem, quiçá, ontológica, fundamental para a pergunta *o por que comigo?*

É a partir da metáfora que Ricoeur decompõe o problema. Partindo do mito, em *THE SYMBOLISM OF EVIL*, não como causa fundante, e assim ontológica, mas já do mito como uma metáfora, uma mediação, para se compreender como o homem, em nosso caso, a pessoa encara o mal em face da trama das relações na qual está inserido. Convém retomarmos o rumo e ressaltar que nesta obra é através do mito que se explica o mal. Em *THE SYMBOLISM OF EVIL*, os símbolos representam uma explicação primeva para mal. Ele divide em três estágios do simbolismo do mal. Mas os três preservam uma característica comum, a saber, a culpabilidade.

Três são os símbolos do mal para Ricoeur, *defilement* (mancha ou corrupção) *Sin* (pecado) e *guilt* (culpa). As três indicam a culpabilidade que se pode imputar a alguém. Como dissemos é através destes três símbolos que, para Ricoeur, permitem uma mediação sobre o mal como fenômeno. E nos mitos, que perfazem nossa cultura judaico-cristã, encontramos a mediação sobre a origem, encontramos, para nosso autor as bases do entendimento sobre o mal. Através dos mitos podemos vislumbrar como as culturas precedentes explicavam a existência e o convívio com o mal, ainda que em linguagem simbólica. Os mitos sobre a existência do mal, avaliados por Ricoeur, são quatro; o drama da criação, onde mal e bem são criados ao mesmo tempo, o deus malvado onde é o próprio que lança o mal no mundo, o mito adâmico que nos oferece a entrada do mal em um mundo bom e por fim o drama da alma exilada que pelo mal que comete em vida é obrigada a vivenciá-lo diversas vezes até a redenção.

Para nós a avaliação dos símbolos e mitos faz a mediação da resposta sobre a existência do mal. Os símbolos mediam as faltas ou erros, que por sua vez remetem-nos a uma adscrição da culpabilidade advinda do fenômeno do mal. A falta, diríamos nós, a partir do todo da obra de Ricoeur, é marcada justamente no reconhecimento da consciência do ato

pregresso como falta, seja por nós mesmos, seja pela adscrição do outro sobre o ato. Nós entendemos que a consciência culpada tem ciência do ato pregresso e é capaz de se arrepender desse ato como ciente do mal cometido. E, neste sentido, a falta é também o reconhecimento de erro e da possibilidade de não tornar a repeti-lo, tal como o pecado no contexto judaico-cristão. O que os símbolos exprimem é, então, a consciência culpada e mais além, os ritos de purificação, baseados nos símbolos exprimem a espiação da falta que mais a tardar, com o avanço das leis, se transformam em penas e castigo.

Na transição simbólica do mito do mal para seu fenômeno, vemos o mal como relatado na medida em que se apoia em uma percepção *a posteriori* de determinada situação. Esta situação é aquela que em linguagem religiosa é chamada de pecado. Quando a percepção *a posteriori* de reconhecimento do pecado chamamos de culpa. O *por que comigo?* Se torna uma questão quanto à existência de culpa. Os símbolos em Ricoeur nos permitem distinguir as formas de apreensão da culpa e mesmo sobre a própria culpabilidade.

Os mitos para Ricoeur nos dão a mediação linguística que recria a origem do mal no mundo com o intuito de mediar a ação maligna de um motivo originário, no seio do próprio mundo. Veremos a função destes símbolos e mitos com mais cuidado no capítulo dois da presente dissertação.

Em seu livro O SI-MESMO COMO UM OUTRO o mal tem um papel menor. Muito embora nela esteja traçada sua pequena ética. Nesta obra o contexto do mal é visto no contexto da *escolha preferencial*, isto é, da pessoa que frente a uma determinada situação escolhe o melhor para si. Isto não resolve o fenômeno do mal. Mas indica um caminho para a escolha do bem. E perguntamos: Como pode-se escolher o mal? Eis o mistério da iniquidade! Ricoeur, como herdeiro da tradição filosófica e religiosa ocidental, situa que este é o mesmo problema enfrentado por Kant. Para Kant é uma propensão, baseada numa máxima maligna. No entanto a solução de Ricoeur parece-nos diferente, é mistério. Para Ricoeur a máxima do bem também não é igual à máxima kantiana. Não é o age segundo tal a máxima que seja válida para todo ser humano. Mas justamente uma inversão da máxima positiva kantiana, à uma máxima negativa que apregoa não faça o que é mal, como reconhecimento da alteridade e solicitude para com o outro. E mais, baseado no amor próprio é que podemos amar ao próximo – veremos com detalhes no terceiro capítulo da presente dissertação. Para Ricoeur é já posicionar a pessoa em face do mal, para que ela não o perpetre em sua *escolha preferencial*. E talvez mais ainda, como pretendemos demonstrar, é fomentar instituições justas que preservem a equidade.

Contudo na obra que avaliaremos primeiramente, a saber, O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA, o mal já é um constructo constituído. A história do direito e das sociedades já determinou quais atos são negativos ao todo social. E é a opção pelo viver bem em sociedade que deve minguar a escolha pelo mal. Neste sentido o mal toma a forma do proibido, do socialmente não aceito. E isto não por moralismo como indica Ricoeur, mas pelas formatações historicamente constituídas da lei, que se remetem em primeira instância às formatações sociais e as formatações mitológicas. Isto é, um grupo tem seus hábitos, que determinam suas regras de conduta e com o tempo essas regras se tornam leis. Estas leis constituídas para Ricoeur são construídas no intuito de evitar o mal. E nesse sentido servem de base para a *escolha preferencial*.

Como pretendemos demonstrar com essa dissertação o mal existe no que tange o entendimento de mundo, como forma simbólica do que não se deve querer, e assim é em Ricoeur um problema existencial e antropológico, a facticidade (representada na história através dos mitos) do mal afeta a pessoa em sua existência, em seus meandros psicológicos e que como espanto por ser acometido a propriedade de nós mesmos. É existencial na medida em que faz parte do mundo das pessoas, do mundo intersubjetivo e das construções sociais, e é antropológico na medida em que é a partir do homem que pensamos sobre sua origem e sobre sua facticidade no mundo da pessoa em situação. É a situação de uma pessoa em face do mal. Nos primeiros momentos pontuaremos a existência do mal. Como em Ricoeur esse mal existe, e já dissemos é abordado no decorrer das tradições mitológicas e filosóficas, sua existência e sua origem. Destarte, assumindo que o mal existe anteriormente a nossas vidas humanas e finitas, o mal é abordado nas tradições. Para nosso estudo o mal é também um problema constituído historicamente. Um problema ao qual Ricoeur não furta seu parecer, não se furta a especular sobre sua origem, ainda que buscando-a nas mitologias e não se furta a especular sobre a abordagem de outros autores sobre o problema, que, como frisa nosso autor, é também do campo do pensar. Pretendemos demonstrar essa especulação de Ricoeur, sobre as abordagens do problema do mal. Para em seguida demonstrar através da análise dos símbolos do mal, sua origem, ainda que alegórica, para Ricoeur. E, então, marcarmos a pessoa em face do mal, que em Ricoeur se encontra no momento de decisão de sua *escolha preferencial* sob as vistas das instituições.

É nesta perspectiva em que abordaremos o que são as instituições para Ricoeur. Uma instituição justa deve preservar a equidade. E mais, deve constituir leis que coíbam que o mal como ação seja perpetrado no mundo. Nosso objetivo então é expor como o conceito de mal é abordado por Ricoeur e como o mesmo pode ser amenizado ou mesmo evitado.

Contudo o mal, em Ricoeur, é mais do que mera ação má. É uma condição que pode nos acometer sem motivo aparente. O mal não é somente fruto da culpa de um pecado original. Ele é algo que ocorre independente de nossas ações. É algo já dado em nosso mundo. São desastres naturais que levam nossos entes queridos. São acidentes que ocasionam problemas de ordem social, física e psíquica. O mal é algo que pode ser provocado, mas também algo que simplesmente acontece. O mal faz parte de nossa cultura judaica-cristã Ocidental. É um problema de difícil abordagem e que fundamentalmente nos faz pensar.

1.2 A história da interpretação do mal

No que tange o estudo do conceito de mal, Ricoeur não se furta de especular acerca das respostas já constituídas historicamente, o que ele chama de níveis de discurso na especulação sobre o mal. Isto no intuito de aproximar-se do radical sobre o problema em um movimento de racionalidade crescente. Vemos que através da avaliação de cada estágio Ricoeur vai se aproximando de como podemos avaliar o mal, em quais perspectivas ele se presentifica à condição humana. Nesse sentido trata-se de uma hermenêutica dos textos pregressos. A avaliação dos níveis de discurso permite especular mesmo a existência de Deus, como nos mostra o nível do mito até o nível da dialética quebrada. O que parece ser, na maioria dos estágios um problema ainda maior do que o fenômeno do mal. Contudo a ênfase de Ricoeur é sobre o problema do mal e é neste problema que assenta nossa discussão.

São cinco os níveis de discurso na especulação sobre o mal propostos por Ricoeur, como dissemos, e aos quais por si só designa por estágios. O nível do mito, o estágio da sabedoria, o estágio da gnose e da gnose antignóstica, o estágio da teodicéia e por fim o estágio da dialética quebrada. Na especulação sobre o mal o próprio especular envolve uma dimensão onto-teológica do problema. Nestes estágios o problema do mal é ligado ao problema de sua origem, o que conseqüentemente remete ao problema entre Deus e a existência do mal.

Nas primeiras linhas de *O MAL: UM DESFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA*, Ricoeur privilegia a teodicéia, no que demonstra melhor a correlação entre a existência do mal e a bondade da criação. Em termos lógicos o problema é posto da seguinte forma, e que convém repetir: “Deus é todo poderoso; Deus é absolutamente bom; contudo o mal existe.” (P. Ricoeur, 1988, p. 21). Este argumento busca conciliar a bondade de Deus e a existência do mal. O uso do termo *contudo*, significa também *apesar de*. O que Ricoeur frisa é justamente a impossibilidade de nossos recursos em abarcar o problema do mal à maneira da não contradição à bondade de Deus. No caso dos níveis de interpretação sobre o problema do mal, Ricoeur pontua, já de início, que não se trata somente do problema da existência do mal, mas já do mal em relação a Deus. E, posto desta forma, mascara a questão do mal. Quanto a isso comenta: “O que é pressuposto pelo modo de colocar o problema não é posto em questão, isto é, a própria forma proposicional na qual os termos do problema são expressos, e a regra de coerência a qual a solução admite dever satisfazer.” (P. Ricoeur, 1988, p. 22).

Ricoeur critica justamente a posição onto-teológica em que o problema do mal é apresentado, a dimensão onto-teológica dada ao problema do mal o mascara. E sua solução é

abordar o mal como fenômeno. Para Ricoeur o mal pode ser abordado de maneira fenomenológica, como veremos no próximo subcapítulo da presente dissertação.

1.2.1 O nível do mito

O primeiro dos níveis de discurso na especulação sobre o mal é o nível do mito. Neste primeiro nível, o interesse de Ricoeur parece ser marcar a pergunta ontológica e quiçá fundamental sobre o mal: De onde vem o mal? A pergunta da gnose (o terceiro estágio), já aparece de maneira rudimentar no nível do mito. Mas como frisamos, Ricoeur faz uma análise fenomenológica do mal, assim começa pela explicação mitológica que dá origem às posteriores interpretações do problema do mal.

No nível do mito a primeira aproximação de Ricoeur é o conceito *tremendum fascinosum* de Rudolf Otto, que para nosso autor expõe uma ambivalência constitutiva entre a bondade da criação e o mal. O *tremendum fascinosum* é aquilo diante do qual nos postramos em reverência diante do assombro que nos causa. Neste sentido Ricoeur entende que neste conceito as proposições lógicas são resolvidas em uma dimensão de mistério. O conceito de Otto “confere ao mito o poder de assumir tanto o lado tenebroso como o lado luminoso da condição humana.”(P. Ricoeur, 1988, p.26). O mito explica a origem do terror e veneração à algo inexplicável. Poderíamos elucubrar quanto a descoberta do controle do fogo, o quanto “mítico” deve ter sido. Um algo até então capaz de ferir, e também capaz de transformar o ambiente, não seria então tanta elucubração, pontuar que o fogo para o homem primitivo, representasse esse fascínio e o terror. No campo dos deuses contudo, são eles os responsáveis pela vida e pela morte, pelo milagre da respiração e pela perplexidade do fim. Neste sentido o mito simboliza o mistério inextrincável da existência.

O mal, no nível do mito, está condicionado à criação, é parte dela. A assunção do mal é parte da antropogênese que rumo à cosmogênese. O entendimento de Ricoeur é que no nível do mito o mal é assumido na cosmogênese através da experiência da falibilidade humana, como veremos na avaliação do fenômeno da culpabilidade. E como podemos ver em THE SYMBOLISM OF EVIL, onde o mal é primeiramente um macular-se, uma culpa que surge de fora não se tendo certeza de sua origem, mas que mancha ou corrompe a pessoa deixando-a culpada. E que num segundo momento pode ser vista sob a forma de pecado, fruto de uma ação que a culpa. Na verdade, todos os momentos demonstram um tipo de culpa. Contudo, em Ricoeur, a culpa é vista também com primazia sendo o terceiro tipo de fenômeno que demonstra a culpabilidade. Na culpa, é o sentimento dela própria que a

dimensiona a uma situação que precisa ser remediada sob as vistas do Transcendental. São necessários, nesse sentido, ritos para a expiação da culpa. Para Ricoeur, se primeiramente no nível do mito o mal é o que nos assombra, o que nos culpa, “em seguida, o mito incorpora a experiência fragmentária do mal nas grandes narrativas da origem da contribuição cósmica” (P. Ricoeur, 1988, p.26). Ricoeur denota com isso que o fenômeno do mal já se encontra presente no discurso sobre o mal no nível do mito, e que seu fenômeno é que dá origem à especulação do mal no que se refere à sua origem.

A origem do conceito de mal é então indagada no sentido de especular a origem da própria falibilidade humana. E por fim, uma avaliação fenomenológica da culpa. O corolário da origem antropogênica do mal tem como respostas a solução do monismo, e do dualismo ou mesmo soluções mistas. No monismo Deus lança também o mal. No dualismo o mal é uma entidade apartada de Deus, como contraparte. E a mista tem um Deus que permite a existência do maligno. No monismo, vemos o mal como a mão esquerda de Deus. Um exemplo de resposta dualista ao problema do mal, é a luta entre Tiamat e Ahriman nas águas primordiais. Das mistas o exemplo é o próprio de Agostinho em que o mal existe como pecado original, mesclando a existência de um monismo de Deus e a existência de um mal original permitido por Deus. Dessa forma, o nível do mito explica a existência do mal através de parábolas, que tem por finalidade resolver a questão da falibilidade e da culpabilidade dos homens.

O nível do mito em última instância, segundo nossa análise da obra de Ricoeur, poderíamos dizer que ainda que simbólico é: “Todavia, é através de seu lado folclórico que o mito recolhe o lado demoníaco da experiência do mal, articulando-a em uma linguagem. Inversamente, é por seu lado especulativo que prepara o caminho às teodicéias racionais, acentuando os problemas de origem” (P. Ricoeur, 1988, p.28).

Destarte, o mito acumula as experiências pessoais de mácula, pecado e culpa compondo o arcabouço linguístico e estrutural das culturas. O mal é então resultado de fenômenos que compõem a própria tessitura histórica da pessoa frente ao mal. E ainda, por outro lado, no mito é que radica a racionalização do problema do mal. Isto como constructo metodológico que busca compreender e abarcar o problema de sua origem, em relação à bondade da criação. Vemos isso quanto ao desdobramento da história da abordagem do problema do mal. Contudo, para Ricoeur o mito possui também uma dimensão supra racional, uma dimensão de mistério.

E neste sentido é que repetimos a pergunta *de onde vem o mal?* Para Ricoeur é o nível do mito que proporciona a questão. Uma vez que o mito tem em sua composição

cosmológica o elemento do mal antropológico, é por vias do homem que o mal chega ao mundo, vemos isto no mito adâmico, e no mito da alma exilada. Contudo o mito não responde completamente à pergunta, exceto pela hermenêutica dos textos, função esta reservada à filosofia e à teologia. A origem do mal,, desta forma é posta para o explorar de outros níveis de discurso na especulação do mal.

1.2.2 O estágio da sabedoria

O segundo dos níveis de discurso na especulação sobre o mal é o estágio da sabedoria. Para Ricoeur este estágio é desdobramento do primeiro. Onde se insere a pergunta: “Será que o mito poderia responder de modo integral à esperança dos seres humanos agentes e sofridos?” (P. Ricoeur, 1988, p.28). Neste sentido a questão mais uma vez é posta em sua dimensão antropológica. Se no primeiro estágio a questão central é o assombro de uma pessoa frente à dimensão do sagrado, agora é a dupla dimensão da pessoa que é agente do mal, e da pessoa sofredora de um mal. Neste estágio Ricoeur coloca ênfase na pessoa sofredora como exemplo desse estágio.

Neste nível de discurso a lamentação toma um caráter especial, como dizíamos no primeiro subcapítulo. Aqui é o lamento de uma pessoa em face do mal de que é acometida. E toma forma na pergunta: *por que eu?* Para Ricoeur, no estágio da sabedoria a lamentação se transforma em queixa. Assim é que lamentação tem um caráter especial, o lamúrio da dor toma ciência de si, e questiona não só a si indagando sua culpa, mas indaga a divindade sobre a justiça do mal de que é acometido. No estágio da sabedoria, nos diz Ricoeur: “Aqui a lamentação se torna queixa: pede as contas à divindade” (P. Ricoeur, 1988, p.28).

Ainda que a análise de Ricoeur, como acreditamos, seja de cunho antropológico ela beira à teologia, na medida em que nosso autor, não se furta de hermeneuticamente avaliar os textos sacros e pontuar suas respostas, inserindo-se no campo dos conhecedores da Escritura. E ainda, marcando como essa mitologia compõe nossa tessitura linguística, ao descrevermos nossa fragilidade em face do mal. Nossa proposta é de que o mal em Ricoeur é visto fundamentalmente de maneira antropológica; o mal sempre é visto em face de alguém que o sofre ou se condói. Mas perguntamo-nos: quem é essa pessoa em face do mal? Quais as condições de sua vida? De que maneira foi educado? Para respondermos essas questões precisamos abrir um espaço para posicionarmos o autor frente ao que em breve exporemos. Não é segredo que Ricoeur expõe a tradição bíblica, podemos ver isso em sua aproximação do livro de Jó, e mais no Cântico dos Cânticos. O gênesis por sua vez é um momento mítico

que desperta nossa reflexão para o problema. E que para nós essa reflexão, baseada na aproximação dos textos Bíblicos, representa uma perspectiva atemporal e universal, ainda que o ponto de partida seja particular. A nosso ver a obra O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA pode ser lida com a mesma ressalva de que faz uso Ricoeur em THE SYMBOLISM OF EVIL. Isto é, a de que como herdeiro da tradição judaico cristã, é a partir dela que escreverá.

Perguntando novamente sobre o *por que eu?* do sofrimento, ou do *pedir contas à divindade* nos vemos já inseridos no contexto religioso. E mais, no contexto judaico da Aliança. Ricoeur tem o cuidado de dizer da Aliança como um exemplo da resposta, e não como um resultado absoluto. Mas é interessante observar que mesmo este exemplo pode ser lido de maneira antropológica, já que como coloca Ricoeur quanto à Aliança: “se o Senhor está em processo com seu povo, este também está em processo com Deus.”(P. Ricoeur, 1988, p.29). É um povo que apreende da divindade, e que com ela dialoga, desde o Gênesis passando por Jó ao fim da Bíblia, o mal permanece sendo obscuro, um mistério para o entendimento.

Para Ricoeur o entendimento avança do mito à sabedoria. Onde “o mito deve mudar seu registro: torna-se necessário não só *contar* as origens, para explicar *como* a condição humana em geral se tornou o que ela é, mas *argumentando*, para explicar *por que* ela é assim, de modo diferente, para cada ser humano.” (P. Ricoeur, 1988, p.29). É então assaz importante a hermenêutica dos textos historicamente constituídos para se aproximar de uma conclusão sobre o problema do mal.

No estágio da sabedoria a origem não basta para elucidar o *como* da situação. É necessário arguir, e ir construindo o entendimento das mazelas e benesses sociais, entendendo como o mal pode ser exemplificado hoje, em um mundo dito “pós-moderno” e sem valores definidos. Mas isso não é tudo, se com a citação acima definimos o estágio da sabedoria como um estágio de argumentação. Ainda urge a pergunta fundamentalmente antropológica do *por que eu?*

Para nosso autor, no estágio da sabedoria a primeira explicação sobre o mal sofrido é a ideia de *retribuição*. Todo mal é fruto de um pecado individual ou coletivo. Uma punição por um pecado conhecido ou desconhecido. E assim todo sofrimento é merecido em uma ordenação moral.

Seguindo a construção histórica, Ricoeur pontua que “a resposta da retribuição não era satisfatória, a partir do momento em que uma certa ordem jurídica começava a existir, a

qual distinguia os bons dos maus e se aplicava a medir a pena do grau de culpabilidade de cada um.” (P. Ricoeur, 1988, p.29).

Isto se evidencia no caso de Jó. Se o mal é dado por retribuição a ações malignas, como explicar o sofrimento de um justo? E Jó se arrepende, não dos atos, porque desses não tinha do que se arrepender, exceto talvez dos atos da juventude como marca sua fala em seu livro. Jó é um justo, é um homem de bem ao qual Deus permite o sofrimento. Jó se arrepende de sua fala contra Deus, se arrepende da própria lamentação, que tem por fim julgar a Deus e não a si mesmo. Jó ama a Deus por nada. Mas seu sofrimento permanece sem explicação, exceto se considerar a autonomia de Satã a atormentá-lo.

O estágio da sabedoria, nos mostra Ricoeur, é um tipo de solução mista ao problema do mal. Mas que por ser uma retribuição ao mal cometido, não responde ao sofrimento de Jó. E em muitos outros casos não responderia ao *por que eu?* da lamentação.

1.2.3 O estágio da gnose e da gnose anti-gnóstica

O terceiro dos níveis de discurso na especulação sobre o mal, é o estágio da gnose e da gnose antignóstica. Neste estágio Ricoeur demonstra como a gnose aborda o problema do mal. E mais, como Agostinho a partir da gnose e mesmo se opondo a ela, formula uma visão moral do problema do mal, mas que no fim de sua formulação compactua com a gnose ao citar o mal como fruto de um pecado original. Ricoeur marca quais as suas contribuições ao pensamento e como seu desenvolvimento, se podemos dizer, culmina na teodicéia. Fundamentalmente trata-se do problema do *unde malum?*

A gnose, para Ricoeur centra-se em uma visão substancial do mal, “onde as forças do bem são engajadas num combate sem tréguas com os exércitos do mal, tendo em vista a libertação de todas as parcelas de luz rendidas cativas nas trevas da matéria.” (P. Ricoeur, 1988, p.31). E acreditamos que o intuito de Ricoeur é frisar de onde Agostinho formula que relativo ao mal, mais importante é o homem fazer o bem.

Se o estágio da sabedoria abre a questão da bondade da criação ser irreconciliável com o mal, o que remete ao aspecto “jurídico” do Julgamento Divino (como também marca o lamento de Jó), o estágio da gnose entende o mal como oposição, um algo oposto a bondade da criação. E nisso concorda Agostinho com a gnose. Ricoeur nos lembra que em sua leitura, para Agostinho contudo, não é o objetivo frisar o sofrimento (ou seja o mal sentido por uma pessoa), mas pontuar como Agostinho, a partir da gnose marca o problema.

Para Ricoeur, através da figura de Agostinho, entendemos o mal sob a ótica do mal moral, em oposição à substancialidade do mesmo apreendida pela gnose. Para nosso autor em Agostinho o mal é frisado em aspecto não substancial. O que nos induz a dizer quase “existencial” ou ainda melhor em se tratando de Ricoeur “pessoal”. O que difere Agostinho é a própria afirmação de Ricoeur de que o estágio da gnose é do nível de uma gigantomaquia que marca o mal como forças a serem combatidas. Agostinho, por sua vez, parte do que é existencial, em oposição à substancialidade. E quando faz essa distinção é que talvez coloque o que achamos ser o problema chave do mal¹ isto é “Unde malum (de onde vem o mal?)?”. Em outros termos a pergunta de Agostinho é: Se o mal não tem substância, de onde vêm?

Para Ricoeur, Agostinho pensa filosoficamente o mal, uma vez que não é substancial, não é algo que nos invade de fora como o símbolo da mancha, apresentado em THE SYMBOLISM OF EVIL. Através de Agostinho, Ricoeur marca que o mal é também o que marca “uma distância ôntica entre o criador e a criatura” (P. Ricoeur, 1988, p.32). Desta forma podemos falar em uma *deficiência* daquele que é criado em Agostinho. E em Ricoeur de *falibilidade*. O que nos permite inferir sobre Ricoeur a analogia, quanto à diferença ôntica entre criador e criatura, ou ao menos admitir nossa fragilidade em relação ao mal. Entre pessoa e Divindade. E para Agostinho como o mal permite que “criaturas dotadas de livre escolha possam “declinar-se” longe de Deus e “inclinarem-se” em direção ao que tem menos ser, em direção ao nada.” (P. Ricoeur, 1988, p.32), o que seria também uma resposta ao agir mal. Desta forma a falibilidade humana, esta deficiência, é a própria característica humana que fundamenta a ação má.

Para Ricoeur o corolário da pergunta essencial de Agostinho - isto é, *unde malum?* E consequentemente a negação de sua substancialidade - lança a questão do mal a uma visão exclusivamente moral, e de onde se formula: “unde malum fasciamus? (de onde vem e por que fazemos o mal?)” (P. Ricoeur, 1988, p.32). O que Ricoeur frisa com essa interpretação é a própria questão do livre-arbítrio. O mal não possuindo substância própria depende da pessoa para ser sentido, depende da pessoa para ser feito (agir), e depende da pessoa para ser pensado. Acreditamos que o estágio da gnose contribui para a formulação do problema proposta por Ricoeur, na medida que cria diretrizes de cunho pessoal. Isto é, na moralidade ou em Ricoeur na pequena ética.

¹ Sabemos que o problema do mal para Ricoeur tem um aspecto de vivência pessoal. É o mal que se pensa, que se tem por ação, e o mal que se sente. Contudo, perguntar por sua origem, é também parte do estudo de Ricoeur. Vemos isto em sua obra THE SYMBOLISM OF EVIL, onde traça de maneira quase histórica a origem do mal. Mas mais efetivamente, como a humanidade judaico-cristã o enfrentou (Veremos isso com detalhes no capítulo dois.). E tentaremos com essa dissertação apontar até que ponto o mal é explorado na obra de Ricoeur, e mais importante como o mal se torna chave para o entendimento de sua *pequena ética*.

Entretanto em Agostinho, para Ricoeur, há uma retomada da gnose em sua conclusão, onde o pecado introduz um nada de gênero muito particular, responsável pela queda dos homens e mesmo a dos anjos. Neste sentido há um mal já lá, antes da ação dos homens. Um mal que os condena desde o início. Em Agostinho este nada ao qual se inclina o homem ao mal não pode ser visto de outra forma que a má vontade, mas uma má vontade já lá antes da escolha. E cito: “O *Contra Fortunatum* extrai desta visão moral do mal a conclusão que aqui mais nos importa, isto é, todo mal é, seja *peccatum* (pecado), seja *poena* (pena), uma visão puramente moral do mal, e conduz, por seu lado, a uma visão penal da história: não existe alma injustamente precipitada na infelicidade.” (P. Ricoeur, 1988 p. 33)².

A infelicidade contudo é um paradoxo (nos perguntaríamos novamente sobre a história de Jó?). E acreditamos que é a pergunta sobre a infelicidade o que desemboca o quinto estágio proposto por Ricoeur, a saber, o estágio da dialética quebrada, no que tange a aceitação do mal como mão esquerda de Deus. Ricoeur parece notar que a resposta de Agostinho é também uma resposta insatisfatória. Já que na visão penal não existe sequer uma alma injustamente precipitada na infelicidade. A infelicidade é por sua vez um fato, um algo que nos acomete por culpa. E Ricoeur chama a atenção para esse paradoxo, dizendo que o “preço pela coerência da doutrina é enorme” (P. Ricoeur, 1988, p.33). De onde vem a infelicidade? Para a Agostinho vem de uma razão, à saber, o inclinar-se ao nada. Filosoficamente é ir ao que tem menos ser, religiosamente ir em direção ao demoníaco. E ambos como anteriores a própria infelicidade. A infelicidade é o mal cometido por culpa. O que sucede desta visão é um retorno ao aspecto mitológico, em Agostinho. Uma vez que o mal toma uma dimensão supra-individual. O mal é então uma potência demoníaca “já lá”, antes do ato, antes da intenção.

É devido à infelicidade injustificada que Agostinho retomando a gnose busca razão no mito do pecado original. O pecado original é então o mal colocado “já lá” de maneira racional. O mal é então agregado pela geração, em sua transmissão biológica e ainda pela imputação individual de culpabilidade. A este mito racionalizado Ricoeur classifica como gnose anti-gnóstica. E nos explica: “O conteúdo da gnose é negado, mas a forma do discurso da gnose é reconstituída, isto é, a de um mito racionalizado.” (P. Ricoeur, 1988, p.34). E é desta forma que podemos dizer que Agostinho formula uma onto-teologia.

² Nesta passagem vemos o que Ricoeur marca na passagem do símbolos do mal. O símbolo da mancha é posto de lado pela gnose, que assume a o símbolo do pecado e que culmina no símbolo da culpa. Em THE SYMBOLISM OF EVIL, nosso autor frisa que a culpa culmina no castigo e na aplicação da lei. O que denotamos deste entendimento, tendo em vista a obra de Ricoeur como um todo, é que sempre a culpabilidade está detrás do pecado, e da pena. E que a visão moral do mal é também a constatação do que Ricoeur designa por culpabilidade.

O essencial é que a visão estritamente moral do mal deixa sem solução o sofrimento injusto (como o caso de Jó). Seja expondo a culpa da totalidade humana na figura de Adão, seja numa preocupação de uma ética de responsabilidade, como queria Pelágio.

1.2.4 O estágio da teodicéia

O quarto dos níveis de discurso na especulação sobre o mal é o estágio da teodicéia. Neste nível, encontramos o desenvolvimento do pensamento em relação ao problema colocado por Ricoeur relativo ao estágio da gnose, isto é, o problema do sofrimento (denominado na teodicéia de Leibniz de *mal metafísico*). Mas também este ainda não é capaz de responder ao sofrimento injusto. O estágio da teodicéia, para Ricoeur, é o racionalismo moral, que culmina novamente em uma ética de responsabilidade.

Entendimento de Ricoeur é que, para se falar sobre teodicéia deve-se remeter a seus princípios teológicos básicos. Cito:

Só se tem o direito de falar em teodicéia quando: a) o *enunciado* do problema do mal repousa sob proposições que visam a univocidade; é o caso das três asserções geralmente consideradas: Deus é todo-poderoso; sua bondade é infinita; o mal existe; b) o *fim* da argumentação é claramente apologético: Deus não é responsável pelo mal; c) os *meios* empregados devem satisfazer à lógica da não-contradição e da totalização sistemática. (P. Ricoeur, 1988, p. 35)

Isto é, o *enunciado* deve ser válido sob quaisquer circunstâncias. E neste sentido é um discurso que se faz também filosófico por sua pretensão à universalidade. E mais, busca a univocidade de sentido. Ou seja uma fundamentação única, capaz de doar sentido a todo o resto. O *fim* da argumentação tem o sentido de ser uma solução para o problema do mal, criando subsídios racionais para sua existência e apologia à sua contraparte boa, no caso apologia à existência de um Deus Bom. Por fim, os *meios* são lógicos, respeitando suas normas, e conseqüentemente filosóficos. O que nos leva à observação de Ricoeur quanto ao linguajar da teodicéia, um linguajar recheado de termos da filosofia, “tais como *ser, nada, causa primeira, finalidade infinito, finito, etc.*” (P. Ricoeur, 1988, p.35).

Estes princípios formam as diretrizes da subsequente avaliação do problema do mal, no núcleo do racionalismo ético. Para nosso autor, alguns autores são emblemáticos ao se tratar deste problema. Ricoeur então se utiliza de três autores para traçar suas perspectivas e

aos poucos determinar o valor de sua obra na abordagem do problema do mal. São eles Leibniz, Kant e Hegel³.

Para Ricoeur, como florão da onto-teologia, Leibniz é o modelo do gênero. Em Leibniz, para Ricoeur, duas instâncias são denotadas.

Primeira:

Por um lado, todas as formas de mal, e não somente o mal moral (como na tradição agostiniana), mas também o sofrimento e a morte, são consideradas e colocadas sob a denominação de *mal metafísico*, que é o defeito fatal de todo ser criado, se é verdade que Deus só saberia criar um outro Deus. (P. Ricoeur, 1988, p.35)

O sofrimento e a morte na tradição da onto-teologia demonstram o humano em relação ao mal. É a própria condição humana que se apresenta no bojo do problema. O sofrimento e a morte marcam o defeito de todo ser criado, na linguagem de Ricoeur a falibilidade humana. Ricoeur nos mostra com isso que seu conceito de falibilidade se apresenta na tradição filosófica de maneira rudimentar, mas que assegura sua inserção como herdeiro da tradição. A nosso ver, há já em Leibniz uma humanização do problema do mal. Humanização esta que Ricoeur herda ao pensar o mal à maneira da pessoa que pensa, age e sofre com o mal.

Segunda:

Por outro lado, produz na lógica clássica um enriquecimento, ao acrescentar ao princípio da não-contradição o princípio da *razão suficiente*, que se enuncia como princípio do melhor, desde que se conceba a criação como proveniente de uma competição no entendimento divino, entre uma multiplicidade de modelos de mundo, dos quais um único compõe o máximo de perfeições com o mínimo de defeitos. (P. Ricoeur, 1988, p.35)

Nesta segunda instância inovadora de Leibniz, vemos com Ricoeur a assumpção das formas lógicas e do tratamento racional ao problema do mal. Constatamos através de Ricoeur que Leibniz faz uma avaliação de que o problema pode e deve ser abordado segundo os princípios da não-contradição em relação ao princípio da razão suficiente. Isto é, buscar a raiz

³ Como já dissemos, é expondo os níveis de discurso, e o entendimento de diversos autores que Ricoeur pode demonstrar a originalidade de sua perspectiva ética e assim também construir sua pequena ética. Avaliaremos o que acreditamos ser a conclusão da pesquisa de Ricoeur sobre o problema do mal no capítulo três.

do problema de forma a que não ultrapasse os limites da própria razão em relação à ideia da perfeição da criação. A esse entendimento da máxima perfeição com o mínimo de defeitos compreendida em Leibniz, Ricoeur designa por “nervo *racional*”. E este nervo é o que realiza a ponte entre o que é possível e o que poderia ser de outro modo.

Desta maneira o sofrimento é algo contingencial em Leibniz e podeira ser de outro modo. Mas é sub-assumido, em Leibniz, segundo Ricoeur, logicamente como parte da perfeição; o mal, no autor avaliado por Ricoeur, é parte da perfeição da criação. A falibilidade, diríamos, é então condição da perfeição, não sua garantia. O nervo racional tem a função de respeitar o *fin* da argumentação da teodicéia, onde Deus não é responsável pelo mal. Contudo o permite no cálculo do “máximo de perfeições com o mínimo de defeitos”.

Para nosso autor, esse cálculo ainda não satisfaz ao apelo do justo sofredor. Seria necessário, segundo ele, um profundo otimismo, para aceitar o equacionamento deste tipo de mal. O lamento e a queixa do justo sofredor não pode ser compensado por nenhuma perfeição desconhecida. Nenhuma perfeição pode justificar o mal. Para Ricoeur o mal continua um paradoxo.

Nosso autor então refere-se a Kant como aquele que desfere “o golpe mais rude, embora não fatal” (P. Ricoeur, 1988, p.37) à onto-teologia, e conseqüentemente à teodicéia edificada de Agostinho a Leibniz. Para nosso autor o mal se alinha à esfera prática como aquilo a ser combatido ignorando o mal que é sofrimento. Neste sentido é fundamentalmente o problema do mal moral, tal como em Agostinho, muito embora com duas diferenças.

A primeira diferença é a de que o sofrimento não mais está ligado à moralidade, isto é, não se trata de uma punição. Mas agora, o sofrimento é entendido numa perspectiva individual e concomitantemente cosmopolita. Para Ricoeur, perde-se então a pertinência filosófica, pois deixa de ser assombroso, para ser um fenômeno social, são as doenças da vida urbana, ou mesmo catástrofes do cotidiano. A nós parece devido ao aspecto contingencial do sofrimento, é um determinado indivíduo, algo extremamente singular e indizível. É uma experiência isolada não passível de objetivação filosófica. E pelo lado cosmopolita torna-se o mal um efeito social, com causas lógicas, e não mais um problema filosófico. Destarte perde em ambos os aspectos a pertinência filosófica.

A segunda diferença é o tratamento da questão do *mal radical*, marcando o rompimento da ideia de pecado original. O mal não é mais uma origem do sofrimento, mas a “máxima suprema que serve de fundamento subjetivo último a todas as máximas más de nosso livre arbítrio; esta máxima suprema fundamenta a *propensão (Hang)* ao mal em todo o gênero humano (neste sentido Kant é conduzido ao lado de Agostinho) ao encontro da

predisposição (Anlage) ao bem, constitutiva da vontade boa.”⁴ (P. Ricoeur, 1988, p. 38), onde a razão do mal radical é insondável (*unerforshbar*).

A nosso ver, a visão de Ricoeur sobre Kant apresenta uma certa aceitação do paradoxo sobre o mal. Ele é insondável, o mal existe. Contudo, não é possível mensurá-lo, ou objetificá-lo, ele é mistério, é, como nos diz Kant segundo Ricoeur, insondável. O sofrimento existe na humanidade, sem que seja uma retribuição à má ação ou mesmo uma retribuição ao pecado. O mal do sofrimento é insondável. E mais, o mal que atrai o homem ao mal em sua *propensão* não pode ser sondável, pois não se apresenta como objeto para a consciência, o mal é já o que faz com que o homem penda para o mal, é assim a máxima, raiz da propensão. Para nós isso representa a admissão do paradoxo que o problema do mal representa para Ricoeur, o mal não tem existência, mas é um conceito, uma máxima que lança os homens à execução de uma ação má, e essa ação existe no mundo, mas ainda é paradoxalmente inexplicável. O mal radical, deste modo, nos lança ao paradoxo de sua ocorrência, sem existência, sem uma razão última, é, contudo, unicamente fruto de uma propensão a uma máxima má. Ricoeur demonstra que o problema permanece.

Ricoeur prossegue sua avaliação da teodicéia, à qual podemos inequivocadamente chamar de racionalismo teológico, avaliando a contribuição notável de Hegel no discurso sobre o problema do mal, no lastro deixado por Kant e Leibniz. Contribuição esta de sua, talvez, mais notável chave de entendimento, isto é a dialética.

A dialética faz assim coincidir, em todas as coisas, o trágico e o lógico: é necessário que alguma coisa morra para que alguma coisa maior nasça. Neste sentido, a infelicidade está em todo lugar, mas em todo o lugar ultrapassada, na medida em que a reconciliação a conduz sempre a uma dilaceração. Assim Hegel pode retomar o problema da teodicéia do ponto onde Leibniz o tinha deixado, por falta de recursos diferentes do princípio da razão suficiente. (P. Ricoeur, 1988, p.39)

Segundo Ricoeur, a dialética hegeliana pretende revisar o pantragismo através do panlogismo. Em Hegel, para Ricoeur, o desespero trágico é sempre recuperado e respondido na identidade entre o racional e o real. O aspecto racional pode dar contas do trágico e neste

⁴Agora, quanto ao combate ao mal, Ricoeur retoma esse assunto em O SI-MESMO COMO UM OUTRO em especial no oitavo estudo, o que aqui abordaremos no terceiro capítulo. Adiantaremos que o ponto específico em relação ao mal é a *escolha preferencial* que visa o bem frente ao mal, e o fomento a instituições justas. O que ainda em O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA é apenas uma indagação.

aspecto os textos da tragédia grega oferecem um ponto de partida para a especulação sobre o real. Nosso autor comenta em O SI-MESMO COMO UM OUTRO que Hegel, ao avaliar a ANTÍGONA de Sófocles em FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO, marca que os personagens possuem uma “estreiteza do ângulo do empenho de cada um dos personagens”. Assim cada personagem tem um objetivo, uma meta. E se centra nesta meta sem se ater aos outros, com os quais está em relação. Esta estreiteza marca a convicção de cada personagem em sua singularidade e marca ainda o caráter solipsista de cada personagem: “sendo a unilateralidade dos caracteres somente fonte do trágico” (P. Ricoeur, 1991, p.292). Na ANTÍGONA, cada qual age segundo suas metas, sem uma conciliação com a vontade geral. E nesse sentido demonstra o solipsismo, que fundamenta a tragicidade do cântico de Sófocles. No que tange à fragilidade das relações humanas, a avaliação de Hegel da ANTÍGONA permite para Ricoeur ver no trágico as relações interpessoais. E mais, na avaliação de Hegel da ANTÍGONA, é o problema dos costumes sociais da pólis, como também fontes do trágico. Contudo, Ricoeur demonstra que, em Hegel, o trágico é revisado pela razão. E é nesse sentido que o pantragismo é recuperado no panlogismo. Em Hegel, para Ricoeur, os atos são revisados segundo a moralidade no sentido ético (*Sittlichkeit*) da consciência moral (*Gewissen*)⁵. É de se notar que Ricoeur, em O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA, frisa a resposta de Hegel ao problema do sofrimento como um todo, tal como em Leibniz, mas afirma que o problema situacional é por demais importante.

São dois os textos de Hegel que Ricoeur pauta no estágio da teodicéia. São eles a FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO, em que Ricoeur verifica a dissolução da visão moral do mundo e a INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DA HISTÓRIA onde nosso autor marca a dissociação da reconciliação da consolação. No primeiro texto abordado, Ricoeur afirma que há uma dissociação entre a convicção e a consciência julgante. Onde “A consciência julgante denuncia a violência do homem de convicção, que resulta da particularidade, da contingência e do arbítrio de sua inteligência.” (P. Ricoeur, 1988, p.40) Esta dissociação feita por Hegel podemos ver que se reflete na obra de Ricoeur no que tange à adscrição abordada em O SI MESMO COMO UM OUTRO, pois sempre quem julga é quem determina o que é o mal. Isto é, há sempre uma imputação que diz o que é o mal. Essa denúncia da consciência julgante em Hegel é o que possibilita vermos o mal moral como fruto da consciência julgante. Essa é

⁵ Voltaremos a questão da *Sittlichkeit* hegeliana no terceiro capítulo, no que tange sua importância para Ricoeur.

talvez a grande inovação trazida por Hegel ao problema. E ainda é aqui que Hegel pergunta sobre a consistência do perdão.

Na cisão operada entre a consciência julgante e a convicção é que se pode operar o perdão, unindo o que antes era cindido (a tragédia da ANTÍGONA mostra de maneira trágica o que está cindido, ou seja, a vontade pessoal - de enterrar o morto na cidade - e a norma da pólis - a não possibilidade de enterro na cidade para alguém considerado traidor - encarnada no legislador). A dialética de Hegel então reconcilia os dois eus, numa igualdade que aliena o eu do seu contrário gerando uma certeza de si mesmo. Mas nos pergunta Ricoeur: “Que futuro está reservado, com efeito, ao sofrimento das vítimas numa visão de mundo onde o pantragismo é sempre recuperado no panlogismo?” (P. Ricoeur, 1988, p.41). Nós nos perguntaríamos se é possível alienar o si a contrário no que tange à tragédia da ANTÍGONA. E indo além, Ricoeur, nos pergunta do sofrimento injusto, nos pergunta se o desespero trágico de uma vítima pode ser aplacado pelo perdão. Se a identidade entre o racional (que o homem pode perdoar), pode ser efetiva no plano real (que o homem deve perdoar)? Em Hegel, para Ricoeur, o sim da reconciliação entre os contrários é capaz de atenuar as diferenças, marcando a certeza de si mesmo na contradição. Acreditamos que a resposta à tragicidade da ANTÍGONA em Hegel, para Ricoeur, é o perdão. Já que o momento de perdão em Hegel é o momento da conciliação da consciência julgante e a moralidade da sociedade, e veremos a descrição deste momento com mais detalhes no capítulo três da presente dissertação. A pergunta de Ricoeur, ainda, traz a problemática da *pessoa* à logicidade de Hegel, e nos faz pensar. Faz-nos perguntar sobre o que é humano e frágil na relação da consciência que julga, e se o julgamento é capaz de impetrar uma punição ao mal cometido. E nos perguntamos em vista da obra de Ricoeur. O perdão é o fim da condenação? A imputação cessa no momento em que perdoamos o que julgamos culpado? A razão pode superar o sofrimento?

É, então, no segundo texto de Hegel que Ricoeur colhe subsídios para a resposta. Em FILOSOFIA DA HISTÓRIA Ricoeur vê que o pantragismo é superado, na medida que é visto como um problema do espírito do povo (*Volksgeist*) e pelo espírito do mundo (*Weltgeist*). A convicção neste texto de Hegel é o que move o mundo, é o homem que encarna a espírito do povo executando uma mudança em seu mundo. O que acreditamos, segundo o que nos informa Ricoeur, é que Hegel supõe que o espírito do povo encarnado na convicção faz perdoar os atos malignos em prol do próprio espírito do mundo. O Estado necessita que o povo se manifeste e aja mesmo malignamente em prol do bem coletivo. Supomos isso por saber que Hegel admirava a revolução francesa e, em especial, este seu

escrito ter a influência desta mesma revolução. Assim parece racionalmente correto uma convicção (no caso de uma revolução) ser passível de perdão no que tange a formação de um Estado.

A ironia, aponta Ricoeur, é que há uma suposição de inteligibilidade na história capaz de superar o sofrimento dos anônimos da própria história. A questão do sofrimento continua sem resposta no ver de Ricoeur. Para Ricoeur, em Hegel “Quanto mais o sistema prospera, mais as vítimas são marginalizadas. O êxito do sistema faz o seu fracasso. O sofrimento, através da voz da lamentação, é o que se exclui do sistema” (P. Ricoeur, 1988, p.42). No livro *O JUSTO* Ricoeur propõe a ideia da justiça das instituições, e pontuamos que talvez a questão seja a mesma de agora, o sofrimento de um anônimo (mesmo culpado) é justo em prol do Estado como um todo? A questão do sofrimento e da necessidade de instituições justas culminam na pequena ética vista em *O SI-MESMO COMO UM OUTRO*, e que retomaremos no capítulo três da presente dissertação.

Para nosso autor, a inteligibilidade do sistema quase anula o mal sofrido pela pessoa. Neste sentido Ricoeur é humano, preocupa-se com o sofrimento de um único ser que seja em meio a multiplicidade dos seres humanos, e mesmo o sofrimento de um em prol de todos deve ser levado em conta. O mal continua sendo uma questão, mesmo depois de Hegel, e é o que demonstra com a seu último momento do que chamamos a história filosófica do problema do mal.

1.2.5 O estágio da dialética quebrada

O quinto dos níveis de discurso na especulação sobre o mal, é o estágio da dialética quebrada. Lembramos que o livro, *O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA*, deriva de um artigo de Ricoeur com o mesmo nome, e editada em inglês por Mark, I. Wallace e traduzida por David Pellauer encontrada no livro *FIGURING THE SACRED: RELIGION NARRATIVE AND IMAGINATION*. Onde neste primeiro artigo não há a divisão apresentada agora como “estágio da dialética quebrada”. Neste primeiro artigo é algo ainda próprio da teodicéia, mas que revisado mereceu um capítulo à parte. Tentaremos expor como Ricoeur expõe um estágio em separado onde o mal é inconciliável à bondade da criação, mas que opera como “mão esquerda de Deus”. Em relevância a teoria de Barth, Ricoeur à nosso ver retoma a teodicéia de Barth e a nomeia de dialética quebrada. Tentaremos expor a proposição de Ricoeur, tal como no livro *O MAL: UM DESAFIO À*

FILOSOFIA E À TEOLOGIA, sem esquecer os comentários do artigo primeiro. No livro contudo, Ricoeur finda sua exposição com duas possíveis interpretações à teoria de Barth.

De um lado, Barth prossegue sendo um herdeiro e parte do grupo da teodicéia, onde a ideia de mão esquerda concilia o mal à bondade de criação. De outro lado Barth traz uma inovação, o que o lança em um novo estágio, a saber, o da dialética quebrada. Onde o mal é o paradoxo, tal como na interpretação Kierkegaardiana. Eliminando assim toda sombra de conciliação.

No artigo presente em FIGURING THE SACRED, parece imperar a primeira opinião, e é de onde se inicia a questão do mal em Ricoeur, tal como o autor afirma. Mas que, na evolução do pensamento presente no livro O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA, Ricoeur coloca que o próprio “Barth afirma que só uma teologia “quebrada”, isto é, uma teologia que teria renunciado à totalização sistemática, pode se engajar na via temível de pensar o mal” (P. Ricoeur, 1988, p.43). Mas que ainda é necessário perguntar se “Barth foi fiel a essa interpretação até o fim a esta sua declaração inicial” (Ricoeur, 1988, p.43). Neste sentido o livro explica melhor a posição de Barth e acreditamos que assim explica também sua posição quanto ao mal.

Para Ricoeur :

Quebrada é com efeito, a teologia que reconhece ao mal uma realidade inconciliável com a bondade da criação. A esta realidade, Barth reserva o nome de *das Nichtige* com o fim de distingui-la radicalmente do lado *negativo* da experiência humana, só levada em conta por Leibniz e Hegel. É preciso pensar um nada hostil a Deus, um nada não somente de deficiência e privação, mas de corrupção e de destruição.” (P. Ricoeur, 1988, p.43)

Antes de dizer qualquer coisa sobre o texto de Ricoeur gostaríamos de dizer algo sobre o termo *das Nichtige*. O termo alemão é primordialmente o nada, mas implica a nulidade do nada e mais o que é fútil, o que é vão no nada. O nada de que fala Barth, na interpretação de Ricoeur é um algo insondável, tal como o mal radical de Kant, mas que não se omite quanto ao mal que é sofrimento, não como retribuição, mas como a mão esquerda de Deus operando no mundo. O mal então é aquilo que corrompe e destrói o humano. Aqui perguntamos se é o mesmo mal que é mancha ou corrupção (*defilement*), tratado em THE SYMBOLISM OF EVIL? Um mal que nos corrompe de fora. Ainda que não seja físico. Um nada (*Nichtige*) gratuito que nos impele à ação maligna. À nosso ver parece que sim. É um

mal permitido por Deus que nos ameaça e que nos testa. É a existência do que é vão e fútil que nos corrompe em nossa fragilidade, buscando o que é vão e deixando de lado nossa solicitude para com o outro.

Para Barth, segundo Ricoeur, “o nada, é que o Cristo o venceu, se aniquilando a si mesmo na Cruz” (P. Ricoeur, 1988 p.44) e a partir da vitória do Cristo a humanidade pode conhecer o nada. E aqui achamos que o termo em alemão indica mais do que o nada, indica também o fútil, o vão que permeia a própria existência humana. O que falta a partir da vitória do Cristo para Barth, segundo Ricoeur, é o próprio fim do mal. E neste sentido Ricoeur se filia à tradição, filosófica e religiosa ocidental, implicando que para o fim do mal acontecer, há a necessidade de consolidar *instituições justas*, o que veremos no terceiro capítulo da presente dissertação.

Ricoeur marca que estranhamente há uma coordenação sem conciliação entre a mão direita e mão esquerda de Deus. Vemos no texto de Ricoeur:

O nada também vem de Deus, mas em outro sentido, diferente da proveniência da criação boa, isto é, para Deus, eleger no sentido de eleição bíblica, é rejeitar algo que, por ser rejeitado, existe sob o modo de nada. Este lado de rejeição é de alguma forma “a mão esquerda” de Deus. “O nada é o que Deus não quer. Ele só existe porque Deus não o quer.”(Ibid., p. 65) De outro modo, o mal só existe como objeto da cólera de Deus. (...) “Por que Deus reina também à mão esquerda, ele é a causa e o mestre do próprio nada.”(Ibid., p.64) (P. Ricoeur, 1988, p.45)

Esta passagem esclarece o pensamento de Barth na visão de Ricoeur. O mal existe na medida em que é o negado por Deus. Mas que capaz de ser assumido pelo homem, talvez mesmo em negação à própria vontade de Deus. O mal é a escolha pelo que é rejeitado (O termo em alemão nos ressalta outra vez com o entendimento de fútil e vão do nada). E mais, o mal radical é respondido na medida que é parte da criação como o que é rejeitado pelo próprio Deus, senhor desse nada.

E aqui Ricoeur ressalta as duas interpretações possíveis à abordagem de Barth sobre o mal. Como dissemos, de um lado inserindo-o na teodicéia. Isto se a bondade de Deus combate o mal desde o momento da criação como nos mostra o Gênesis, nos diz Ricoeur que a potência de Deus ficaria restrita em Barth pela própria existência dual do mal. Ou seja o aforismo da teodicéia se lança. Deus é todo poderoso, contudo o mal existe. Para Ricoeur se interpretamos Barth por esse caminho vemos somente um frágil compromisso. Contudo por

outro lado podemos interpretar Barth na medida em que recusa a lógica de não-contradição e a totalização sistemática da teodicéia. Na medida em que o mal é a efetividade da mão esquerda de Deus, e essa paradoxalmente aceita pelo homem que sofre em face do mal.

A interpretação de Ricoeur dos estágios do entendimento sobre o mal de acordo com a filosofia e a teologia, contribui ao especular filosófico do próprio Ricoeur. Estes estágios esclarecem como Ricoeur se insere na tradição e como é inovadora sua abordagem da questão do mal, não mais de maneira a ignorar o sofrimento do homem, ainda que de um só homem. Ricoeur vê o mal de maneira personalista, onde não é o problema do mal em sua essência, mas como este se dá no mundo. Desta forma se distânciava das interpretações pregressas, mas de onde obtém subsídios para sua avaliação.

Lembramos que Ricoeur designa sua filosofia por filosofia da ação. Sempre pautando o homem em situação. O mal se torna então um problema não mais em sua relação com a bondade da criação, mas já em relação ao homem, que especula sobre o mal, sobre o homem que perpetra o mal e com o homem que sofre o mal. Dessa forma sua resposta sobre a origem do mal, diferentemente da resposta sobre o mal radical na teodicéia, se dá no campo da história em *THE SYMBOLISM OF EVIL*, o mal é visto em perspectiva da experiência humana como veremos no capítulo a seguir.

Como dissemos no início, o mal é visto à maneira de um problema onto-teológico. Assim perde-se de foco o mal, para sua relação a Deus. E mais, perde-se sua relação à pessoa. Assim no próximo sub-capítulo veremos como Ricoeur entende o mal nos campos da experiência humana. O campo da pessoa em face do mal. Para Ricoeur é no campo do pensar, no campo do agir e no campo do sentir que se verifica a existência do problema, e desse modo de abordar o problema é que desdobra sua resposta a questão do mal. Isto é em sua pequena ética.

1.3 O mal fenomênico

Se no sub-capítulo anterior expomos os estágios de abordagem do problema do mal para Ricoeur, aqui avaliaremos o entendimento do autor quanto à questão do mal. Acreditamos ser necessário distinguir a análise de Ricoeur das precedentes na medida em que a avaliação de Ricoeur se distancia das pregressas quanto do entendimento do mal como um fenômeno, e que nosso autor faz questão de grifar como que um fenômeno absurdo. Para Ricoeur o mal não é somente um problema especulativo como nos diz na introdução ao terceiro capítulo de O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA. Para nosso autor trata-se de um problema que “exige uma convergência entre pensamento, ação (no sentido moral e político) e uma transformação espiritual de sentimentos.” (P. Ricoeur, 1988, p.47). É assim que pretendemos seguir no lastro deixado por Ricoeur para entender o problema do mal. Neste sub-capítulo avaliaremos estas convergências de que fala Ricoeur.

Nossa intenção é demonstrar como o mal em Paul Ricoeur é fenômeno que se apresenta à pessoa diante de sua face e capaz de transformar espiritualmente a pessoa em seus sentimentos. O mal é então uma situação limite que tensiona a pessoa em dimensão de perplexidade diante do absurdo que ele é. Em nossa avaliação, esta é a dimensão essencial do conceito de mal em Paul Ricoeur, isto é, a de fenômeno.

Não podemos avaliar o mal na obra de Ricoeur sem ter em consideração o todo da obra. E a cada obra de Ricoeur uma perspectiva desse fenômeno é abordada. Neste subcapítulo pretendemos expor os traços pessoais do sujeito frente ao mal, que são para Ricoeur, o pensar, agir e sentir. E, adiantando um pouco nossa conclusão, diremos que é fenômeno capaz de abrir a perspectiva da solicitude, abrir a perspectiva de uma pessoa condoer-se com a dor dos outros, e mesmo a de condoer-se em sua própria dor. Diremos que se na obra THE SYMBOLISM OF EVIL o mal é avaliado por meio de símbolos, e tido como fenômeno histórico, ainda que o lastro do entendimento seja a falibilidade humana, este histórico é o pano de fundo para o entendimento do mal como fenômeno. Em O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA, o mal é visto na perspectiva da pessoa, que o sente. E ainda em sua pequena ética, encontrada em O SI-MESMO COMO UM OUTRO, o mal é visto em termos da *escolha preferencial*. Escolha esta que parte sempre desse ser falível. E em conjunção com sua trama histórica e sua situação. Escolha dividida entre o eu e outro, e se faz presente no sujeito. Mas que sendo o ser falível pode sempre escolher o bem, em detrimento do mal.

Neste momento gostaríamos de abordar o problema na perspectiva que Ricoeur coloca em O MAL; UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA. Desta forma o mal é visto na faceta do humano, na faceta da pessoa. O mal é algo sentido, experienciado em sua vida. Isso a nosso ver é o que humaniza o discurso onto-teológico, não mais absorvido na perspectiva da criação ou da bondade de Deus, que lança o sujeito a uma predicação definitiva sobre sua índole, ou ainda definindo sua origem, através do pecado. Mas já em Ricoeur o mal deriva do próprio paradoxo das relações humanas com seu meio; o mal é um assombro que nos acomete. E tem uma dimensão de sentimento, uma de pensamento na qual o definimos, e na perspectiva de um mundo melhor, e sendo otimista na leitura de Ricoeur, uma terceira em que engajamo-nos em uma luta contra o mal. É aqui o homem que sofre, o homem que perpetra o mal, o homem que age contra o mal, o homem capaz de pensar sobre o mal, capaz de raciocinar sobre o problema do mal.

1.3.1 Pensar

No que tange o pensar o mal, quatro palavras nos chamam a atenção. São elas desafio, refinamento, aporias e espiritualidade. Essas palavras são encontradas no texto de Ricoeur e falaremos delas com o devido cuidado.

“No plano do pensamento, ao qual nos ativemos desde que deixamos o estágio do mito, o problema do mal merece ser chamado de desafio mas num sentido em que nunca deixou de se enriquecer.” (P. Ricoeur, 1988, p.47). Duas coisas entendemos com esta passagem de Ricoeur. De uma lado é de que o estágio do mito, também chamado de nível, é um momento em que o mal não é abordado de maneira especulativa, é algo quase que estritamente sofrido como parte da criação. O assombro do *tremendum fascinatum* é o assombro por aquilo ao qual não temos acesso. Não podemos captar sua essência, somente sofrê-la e suportá-la. De outro lado é que no entendimento do mal como desafio, se esta numa instância da vida intelectual da qual podemos nos aproximar, e quiçá especular no intuito de entender. Neste sentido Ricoeur propõe uma história da interpretação do mal, ou estágios, que seguem num passo a passo onde as questões que se abrem do entendimento alargado do mal, seguem sempre como provocações para se pensar ainda mais e de modo diferente. E nos diz: “Da velha teoria da retribuição até Hegel e Barth, o trabalho do pensamento não deixou de se enriquecer, sob a agulhada da questão “por quê?” contida na lamentação das vítimas” (P. Ricoeur, 1988, p. 47). Esta “agulhada” é talvez o cerne da questão do mal no entendimento que fazemos do pensamento de Ricoeur. O entendimento nos encaminha até aqui e muitas

vezes para e nada faz. Ricoeur nos parece propor uma novidade neste sentido, trazer uma visualização da história do desenvolvimento das concepções sobre o mal. E mais ainda, frisar, através da história das concepções sobre o mal, o sofrível da experiência humana como algo a ser sempre pensado. Talvez por isso mesmo tenha sido necessário separar os estágios do problema, para então trazer sua novidade. Logo, o problema do mal é um desafio à filosofia e à teologia.

Mas não que a história não seja importante. Ela nos mostra o refinamento do pensamento. A questão do “por que?” contida na lamentação das vítimas faz fracassar as onto-teologias precedentes. Para Ricoeur, contudo, o fracasso em explicar a lamentação de uma vítima, ou mesmo a lamentação de Jó, um justo sofredor, não impossibilita a filosofia e a teologia de se aproximar ainda mais do problema, refinando a lógica especulativa sobre o problema do mal. Bem sabemos que nenhuma teoria consegue abarcar o sofrimento sentido. Ela pode até mesmo criar palavras para expressá-lo, mas bem sabemos não ser o mesmo que senti-lo. Daí condoer-se. Ricoeur nos invita a pensar o sofrimento da vítima com seu conceito de solicitude. A solicitude emerge em sua obra sanando esta questão. Ricoeur coloca em jogo o lamento da vítima. Não de forma a pensar a questão, mas condoer-se com ela. Não mais pensar friamente suas causas, mas já no sentimento do mal, partilhado pela solicitude de cada um por si só, indignar-se e mesmo assombrar-se com a perpetração do mal.

Em se tratando do pensamento sobre o mal, a lógica clássica, no entanto, cria aporias, que no ver de Ricoeur são muito instrutivas. Toda elaboração formal da dialética de Hegel, e mesmo a elaboração da dialética quebrada de Barth, como vimos no sub-capítulo 1.2 da presente dissertação, são formulações que no campo do pensar avançaram o entendimento humano. Tanto no campo da lógica como no campo da especulação sobre o mal. Para Ricoeur “A ironia da filosofia hegeliana da história reside em supor que fornece um sentido inteligível aos grandes movimentos da história – questão que não discutimos aqui – é exatamente na medida em que a questão da felicidade e da infelicidade é abolida.” (P. Ricoeur, 1988, p. 42). E mais, em Barth, Ricoeur critica se sua proposição é de fato clara, se existe uma recusa à não contradição à bondade da criação, e assim existirá um paradoxo. Ou se assumindo um discurso rigorosamente cristológico (em que se tem a graça pela morte do filho), não reabre as indagações do renascimento. (P. Ricoeur, 1988, p. 46). O grito da lamentação então é uma questão que se torna uma dificuldade terminal nas palavras de Ricoeur. E diz ainda que esse grito está incluído nas aporias de Hegel e Barth, e adicionaríamos a este comentário de Ricoeur... *Incluído mas não respondido*.

Ricoeur posiciona a si mesmo como um contribuinte às aporias. Cito: “É contribuindo para esta aporia que a ação e a espiritualidade são chamadas a fornecer, não uma solução, mas uma *resposta* destinada a tornar a aporia produtiva, isto é, a continuar o trabalho de pensamento no registro do agir e do sentir. (P. Ricoeur, 1988, p. 47-48).

Sua contribuição é o posicionamento da questão da espiritualidade que fornece não uma solução, mas uma *resposta* com intuito de tornar a aporia produtiva. Para Ricoeur tornar a aporia produtiva é conjugar o agir e o sentir. Esta relação ele encontra no tema da espiritualidade. Ricoeur falará da espiritualidade na questão do sentir novamente. Mas no campo do pensamento este tema é abordado de forma breve. Contudo podemos notar que é a partir da espiritualidade que negamos o acaso do mal em Ricoeur⁶. A espiritualidade sondada por nosso autor faz com que se abra a questão do “por que eu?”, e mais, faz com que emerja a pessoa que lamenta em face do mal. Para nós a espiritualidade, somada à solicitude (encontrada em O SI-MESMO COMO UM OUTRO) faz com que a ação e o sentir caminhem em comum acordo na busca pelo bem. A busca pelo bem em O SI-MESMO COMO UM OUTRO é chamada de escolha preferencial. E esta, a escolha preferencial, é tratada na pequena ética, ganha com a leitura de O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA, um esclarecimento necessário, em se tratando da obra de Paul Ricoeur. O mal então é algo a ser sempre enfrentado, seja no campo do pensar, agir e do sentir como desafio a todos nós homens de bem.

1.3.2 Agir

Agir é o segundo momento da avaliação de Ricoeur. No campo do agir Ricoeur nos diz: “Pela ação, o mal é antes de tudo o que não deveria ser, mas deve ser combatido” (P. Ricoeur, 1988, p. 48). No oitavo estudo de O SI-MESMO COMO UM OUTRO o mal é exatamente o mesmo, isto é, aquilo que deve ser combatido. A resposta prática, a qual Ricoeur frisa como ação, marca a questão moral. Mas diferentemente de Kant, que posiciona uma máxima má capaz de justificar o mal, Ricoeur vê o mal com assombro. Em Kant a máxima é fazer o bem como universal, em Ricoeur é o não fazer o mal como universal. Mas não só não fazer o mal. É fortalecer e fomentar instituições justas⁷, uma vez que são estas instituições, desde os mitos⁸, até nossos dias as responsáveis pela distribuição da justiça entre

⁶Veremos isso com mais detalhes no item que trata do sentir.

⁷Veremos a questão entre Ricoeur e Kant com detalhes no capítulo três.

⁸Veremos com detalhes no capítulo dois, no que tange a figura do rei.

os pares do convívio social. O não fazer o mal, tange ao aspecto individual do problema e as instituições, ao aspecto coletivo e social do problema.

Para Ricoeur a resposta prática é a réplica à pergunta sobre a origem do mal. Contudo a questão sobre a origem permanece. Ricoeur já havia abordado esta questão em *THE SYMBOLISM OF EVIL*; neste livro a origem do mal é apresentada como fruto da própria falibilidade humana⁹. E seguindo assim é no combate a esta falibilidade nossa que podemos enfrentar o mal. Contudo Ricoeur não é um idealista ingênuo, e posiciona esse combate na consolidação de instituições justas, e estas capazes de inibir, ou mesmo instruir a pessoa em face do mal, e neste sentido acreditamos que Ricoeur se aproxima de Kant, quando este defende a *Aufklärung*¹⁰.

Contudo:

Que não se acredite que, acentuando a *luta prática contra o mal*, se perde de vista uma vez mais o sofrimento. Muito pelo contrário. Todo o mal cometido por um ser humano, já vimos, é um mal sofrido por outro. Fazer mal é fazer sofrer alguém. A violência não para de refazer a unidade entre mal moral e sofrimento. (P. Ricoeur, 1988, p. 48)

Em vistas do parágrafo acima Ricoeur pontua que ação, seja ela ética, seja ela política que vise diminuir a violência do homem sobre o homem, é uma ação que diminui o sofrimento. Deste simples parágrafo, em somatório com o todo da obra, entendemos a importância das instituições justas na obra de Ricoeur. Evitar o sofrimento do outro é minimizar o mal no mundo. Condoer-se com o sofrimento de alguém, é estar solícito para com o que é humano nele e neste sentido então estabelecer instituições que preservem a condição de pessoa em pleno sentido, como pessoa que sente, que age e que sofre. Ricoeur pontua as instituições justas no livro *O SI-MESMO COMO UM OUTRO* e no livro *JUSTO*, onde marca que é partir da luta pela consolidação de instituições justas, ou pela justeza das instituições que podemos fazer parte da luta contra o mal. E mais: “Esta resposta prática não permanece sem efeito no plano especulativo: antes de acusar Deus ou de especular sobre a origem demoníaca do mal no próprio Deus, atuemos ética e politicamente contra o mal” (P. Ricoeur, 1988, p. 49).

⁹Veremos esta questão no capítulo dois da presente dissertação.

¹⁰Ver Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento*? **Aufklärung in: Textos seletos*, ed. Vozes 1985.

Entretanto a resposta prática não resolve o problema do sofrimento accidental. Aqui talvez se abra a tréplica à resposta prática, quanto à origem do mal. Contudo a questão sobre a origem não se encerra na resposta prática. E não se encerra por dois motivos. Um é a própria falibilidade humana, tratada em *THE SYMBOLISMO OF EVIL*, que é o nexu unificador de toda a fenomenologia dos símbolos do mal, e melhor, a culpabilidade é o próprio fenômeno observado por Ricoeur em diferentes períodos históricos. A falibilidade que ocasiona a culpa então é talvez o conceito que designa a característica humana que permite o mal no mundo. E mesmo este sofrimento que infligido a um pelo outro pode ser dito imerecido, e neste caso a resposta prática não é suficiente. O segundo motivo para não se encerrar a questão sobre a origem do mal, é o próprio sofrimento. E cito:

[...] existe uma fonte de sofrimento fora da ação injusta dos homens, uns em relação aos outros, catástrofes naturais (não esqueçamos o terremoto de Lisboa), doenças e epidemias (pensem nos desastres demográficos gerados pela peste, cólera e, ainda hoje, pela lepra, para não dizer do câncer), envelhecimento e morte. A questão, desde então, torna-se não mais “por quê?”, mas “por que eu?”. A resposta prática não é mais suficiente. (P. Ricoeur, 1988, p. 49)

Esta passagem é emblemática para nosso trabalho, isto porque evidencia duas formas básicas de sofrimento. Como dissemos acima existe um sofrimento que é causado pelo homem contra o homem, mas existe também um sofrimento que advém de causas naturais. Quanto a este sofrimento muitas vezes não há a quem responsabilizar. Diremos que os maremotos, os deslizamentos de terra, não são de responsabilidade do homem em si. O fato é que existem acidentes no mundo, existe a morte e o sofrimento sem explicação. A quem se pode culpar por esse sofrimento, o que pode o homem fazer quanto a esse sofrimento? Aqui a resposta prática para, no entendimento que temos de Ricoeur¹¹. E quanto ao luto? O luto por um ente querido, ainda que morto por velhice, é um sofrimento para a pessoa que *perde* o parente. O por que eu? transforma a resposta prática em insuficiente. Lembremos novamente o caso de Jó, um justo que sofreu. Acreditamos que Ricoeur nos lembre de Jó em vários momentos de sua abordagem do mal para expressar a perplexidade ante o sofrimento. Sofrimento este, que parece ser o próprio mal.

¹¹Poderíamos contudo culpar as instituições que nada fizeram para impedir os desastres em alguns casos.

1.3.3 Sentir

A percepção de Ricoeur em acentuar a questão de sentir, talvez seja a sua maior inovação sobre a questão do mal e sem dúvida alguma é a personalização da questão. Não mais o mal como um algo a ser percebido como objeto, mas algo que acomete, que se é sentido pela pessoa em seu âmago. O sofrimento é algo sentido e a queixa abre portas à espiritualização da questão. O lamento do justo é para o transcendente, que o castiga sem explicação. Sentir é a resposta emocional, solidária, solícita, que Ricoeur acrescenta à resposta prática, resposta esta que não sana a equação, mas que nos lança a pensar mais uma vez o problema do mal. “A resposta emocional que quero acrescentar à resposta prática diz respeito às transformações pelas quais os sentimentos que alimentam a lamentação e a queixa podem passar sob os efeitos da sabedoria enriquecida pela meditação filosófica e teológica.” (P. Ricoeur, 1988, p. 49)

Para Ricoeur, na experienciação do sofrimento há uma transformação de sentimentos. Essa transformação é enriquecida pela atividade de pensar e se conclui na ação. O desafio à filosofia e à teologia fornece subsídios para a sabedoria que nos diz que o sofrimento cessará. Ricoeur, neste intuito, recorre às classificações feitas por Freud em um texto intitulado LUTO E MELANCOLIA. Do texto de Freud, Ricoeur absorve “o 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.” (P. Ricoeur, 1988, p. 50), O que possibilita àquele que sofre sentir-se livre para um novo investimento afetivo.

E vai além do texto de Freud, considerando “a sabedoria, com seus prolongamentos filosóficos e teológicos, como uma ajuda espiritual ao trabalho de luto, visando uma mudança *qualitativa* da lamentação e da queixa.” (P. Ricoeur, 1988, p. 50) e, com humildade, reconhece ser este apenas “um dos caminhos possíveis ao longo do qual o pensamento, a ação e o sentimento podem caminhar lado a lado” (P. Ricoeur, 1988, p.50). Propõe então três estágios para a lamentação.

O primeiro estágio da lamentação deve integrar a ignorância da pergunta *por que eu?* Ricoeur, nesta parte, remete a pergunta a uma resposta atribuída a Deus, “Deus não quis isso: quis ainda menos me punir.” (P. Ricoeur, 1988, p. 50). Com o objetivo de manter-se na perplexidade. O fundamental é admitir a ignorância. E considera que a resposta falaciosa era a grande questão que agulhava a teoria da retribuição no plano especulativo. No plano das grandes dialéticas, como a quebrada de Barth, o sofrimento é a mão esquerda de Deus. Em Hegel ou em Agostinho uma retribuição ao mal em nós. Mas por que Ricoeur frisa a

ignorância? Sim, é a ignorância nossa em responder essa pergunta. O trabalho de luto nos lança a perplexidade da própria vida. A perplexidade do sofrimento. E cabe a nós admitir nossa ignorância. No próprio trabalho de luto. Mas com um detalhe “Dizer: não sei por quê; as coisas acontecem assim; existe o acaso no mundo, é aí o grau zero de espiritualização da queixa entendida em si mesma.” (P. Ricoeur, 1988, p. 50-51). Por isso integrar, e não submeter-se a ela. Friso que para Ricoeur o mal é desafio, e sua resposta não soluciona o problema, mas pretende ser uma abordagem do mesmo. E diremos, a partir de Ricoeur, admitir nossa ignorância, é admitir o acaso, mas não é deixar-se subjugar por ele, admitir nossa ignorância é aceitar o acaso e desafiar a nós mesmos a superá-lo.

O segundo estágio da espiritualização da lamentação consiste na expansão da queixa contra Deus. A nosso ver, queixar-se contra Deus, indubitavelmente, remete o sofredor a uma dimensão transcendente. Dimensão esta da queixa contra o Divino Transcendental. Esta queixa se dá no sofrimento que não cessa, na dor que não passa, no inexplicável porquê do sofrimento. A resposta sentimental ao mal, neste sentido, nos remete aos desígnios de Deus. Para Ricoeur, a relação da Aliança (o Brit HaKadosh) é um processo entre Deus e o homem e que culmina na articulação de uma “teologia do protesto”. Trata-se de um protesto “contra a ideia de “permissão” divina, que serve de expediente em tantas teodicéias e que o próprio Barth se esforçou em repensar quando distingue a vitória já adquirida sobre o mal da plena manifestação dessa vitória” (P. Ricoeur, 1988, p. 51). Convém lembrar que, em Barth, o protesto neste estágio da espiritualização da queixa se desdobra perguntando sobre como o mal pode existir, na plena vitória de Deus na cruz. Mas Ricoeur parece-nos ir mais além, não se restringindo à cruz ele encontra o mesmo lamento na acusação do salmista. Dessa forma Ricoeur é fiel à tradição judaico-cristã expondo o problema do mal na Aliança. Cito: “A acusação contra Deus é aqui a impaciência da esperança. Tem origem no grito do salmista: “Até quando, Senhor?” (P. Ricoeur, 1988, p. 51).

O que apreendemos do texto de Ricoeur é que mesmo a queixa contra Deus espiritualiza-se na medida em que engaja o homem na sua relação com o próprio Deus, em perplexidade à existência do mal. E que, possivelmente, lança ao homem à sua própria finitude.

O terceiro estágio da espiritualização da lamentação diz respeito à crença em Deus apesar do mal. Cito:

Um terceiro estágio da espiritualização da lamentação, instruída pela aporia da especulação, é descobrir que as razões de acreditar em Deus nada têm em comum

com a necessidade de explicar a origem do sofrimento. O sofrimento é somente um escândalo para quem compreende Deus como a fonte de tudo que é bom na criação, incluindo a indignação contra o mal, a coragem de suportá-lo e o *élan* de simpatia em relação às suas vítimas; então acreditar em Deus apesar do mal (P. Ricoeur, 1988, p. 51)

É necessária a instrução pela aporia da especulação. Vemos com isso como convergem o pensamento e o sentimento. Pensar o mal permite admitir nossa finitude, admitir nossa incapacidade em compreender os desígnios de Deus. No estágio da Teodicéia, como vimos no sub-capítulo 1.2, se admite que Deus é bom, Deus é todo poderoso, mas apesar disso existe o mal. Pensar o mal é então admitir a insuficiência do próprio pensamento, coisa tal, que só a sabedoria pode permitir. O mal é escândalo, um escândalo tal que nos deixa perplexos, perguntando sobre sua origem, como Ricoeur afirma em *THE SYMBOLISM OF EVIL*, e como veremos no capítulo dois da presente dissertação. Acreditamos em Deus *apesar* do mal. “É uma das maneiras de integrar a aporia especulativa no trabalho de luto.” (P. Ricoeur, 1988, p.52). Para Ricoeur, cremos em Deus apesar do mal, tal como no estágio da teodicéia, ainda que em Ricoeur o sentimento tenha relevância.

Mais além destes estágios, e quiçá da filosofia, Ricoeur se ocupa brevemente dos avanços que os sábios nos trazem, no que tange ao sofrimento. Para nosso autor os sábios avançam em um caminho que conduz à renúncia da própria queixa. Neste ponto pensamos que o terceiro estágio da espiritualização da queixa possa mesmo conduzir a este caminho de renúncia da própria queixa, deixando nas mãos de Deus o sofrimento nosso. Mas por que Ricoeur não o marca como um quarto estágio da espiritualização da queixa? Acreditamos que por ser de valor pastoral e não estritamente especulativo. É interessante notar que Ricoeur marca ainda que para alguns dos sábios há um valor educativo e purgativo no sofrimento. Valor este que não pode ser ensinado, mas apreendido na própria queixa. A renúncia à queixa remete primeiro a uma renúncia “ao desejo de ser recompensado por suas virtudes, renúncia ao desejo de ser libertado pelo sofrimento, renúncia ao componente infantil, do desejo de imortalidade, que faria aceitar a própria morte como um aspecto desta parte do negativo” (P. Ricoeur, 1988, p.52). Talvez isso seja ensinado no livro de Jó. E é aqui talvez que Ricoeur exponha sua visão do livro de Jó. No livro de Jó, encontramos o sofrimento de um justo.

Jó chegou a amar a Deus *por nada*, fazendo assim perder a Satã sua aposta inicial. Amar a Deus por nada é sair completamente do ciclo de retribuição do qual a lamentação permanece ainda cativa, enquanto que a vítima se queixa da injustiça de seu destino (P.

Ricoeur, 1988, p.52-53). Jó ama a Deus por nada e mais se desculpa por ter se lamentado, é exatamente o momento da sabedoria que mostra a Jó como renunciar à queixa é aceitar os desígnios do Eterno, e quiçá aceitar o sofrimento como parte da vida.

Lemos no livro de Jó, capítulo 42, versículos de 1 à 6:

Jó respondeu ao Eterno e disse: Sei que podes fazer tudo e que nenhum propósito de Ti pode ser oculto. Quem negaria Tua justiça sem conhecê-la? Por isto falei do que não compreendia, coisas, para mim, por demais prodigiosas, e que eu ignorava. Ouve, eu Te peço, e então falarei. Apresentar-Te-ei minhas perguntas para poder receber Tuas respostas. Meus ouvidos sempre escutaram sobre Ti, mas agora (finalmente) Te enxergam meus olhos. Retrato-me de minhas palavras e delas me arrependo, percebendo que nada mais sou que pó e cinzas. (Bíblia Hebraica, 2006, p. 732)

Jó se liberta da lamentação, e aceita seu sofrimento como parte dos planos do Eterno. E talvez seja essa a resposta da sabedoria ao sofrimento, à qual Ricoeur se recusa a designar por estágio. Talvez, por ser demais religiosa. Talvez porque se assim fosse a pergunta sobre onde inicia o mal retornaria, nos deixando perplexos neste momento. Acreditamos que a segunda hipótese é verdadeira, por isso o segundo capítulo desta dissertação trata do *unde malum?* no ver de Ricoeur. Este “onde o mal começa?” se encontra na obra THE SYMBOLISM OF EVIL, onde Ricoeur avalia os símbolos do mal e sua unidade vista na própria falibilidade do homem, que acarreta em sua culpabilidade.

Concluindo, sentir é do âmbito da sabedoria. Somente a sabedoria revela as mazelas do sentir. Mazelas estas que nos fazem revoltar e lamentar o sofrimento. Lamento e revolta que não são sem sentido. Se no âmbito do sofrimento elas confluem para uma renúncia, no âmbito do mal elas servem de combustível para uma luta contra o mal. Ricoeur “ Não queria separar estas experiências solitárias de sabedoria da luta ética e política contra o mal que pode unir todos os homens de boa vontade.” (P. Ricoeur, 1988, p.53). Daí seu trabalho na pequena ética, encontrada em O SI-MESMO COMO UM OUTRO, que nos mostra como instituições justas são experiências de antecipações em evitar que o mal seja lançado na terra, e que veremos mais detidamente no terceiro capítulo desta dissertação. E veremos, no próximo capítulo da presente dissertação como o sofrimento pode ser colocado às claras. Na medida em que o homem é capaz de se condoer com a dor do outro. Aspecto esse chamado por

Ricoeur de solicitude e que veremos com mais detalhes no terceiro capítulo da presente dissertação.

Capítulo 2: Mitologias do mal

2.1 Mitologias do mal

Concluído o primeiro capítulo, acreditamos ter exposto como Ricoeur interpreta o desdobramento da questão do mal em nossa história teológica e filosófica. E mais como propõe uma interpretação diversificada ao primar três campos para experiência do problema do mal. E como pensamos ter deixado claro, a pergunta insondável quanto a origem do mal permanece em nosso autor. Não nos é possível responder ao *unde malum*? Mas como demonstraremos em Ricoeur, há uma metodologia indireta de pesquisa quanto a pergunta sobre raízes do mal. É neste sentido que voltamos a uma obra sua, anterior à primeira abordada, em *THE SYMBOLISM OF EVIL*, Ricoeur avalia os símbolos que representam o mal em nossas vidas, em nossas falas, em nosso meio. Contudo no presente capítulo mais uma vez invertemos a ordem proposta por Ricoeur. Nós começaremos pela análise dos mitos, a fim de conhecê-los, e talvez mesmo, propor como uma segunda ingenuidade sua origem na radicalidade das ações humanas descritas pelos mitos. Assim perfazendo um caminho hermenêutico através dos mitos e para somente então após conhecê-los explicitar suas implicações nos símbolos primários, como formas arcaicas dos mitos, e indo mais além, parte de nós mesmos. E por fim entender como os símbolos explicitam nossa condição finita de pessoas em face do mal.

2.1.1 Uma distinção necessária

A pergunta sobre o mal radical sempre fez parte da imaginação humana. E a nós pensadores é um desafio como coloca Ricoeur em *O MAL; UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA*. Desafio este que nos lança a pergunta da origem do mal. Desafio quanto à sua forma, quanto à sua existência. Em nosso primeiro capítulo tentamos ver através de Ricoeur como esse problema é abordado na tradição filosófica e teológica. Aqui, contudo, queremos observar qual a abordagem de Ricoeur sobre o problema da origem. Ricoeur não pretende uma arqueologia do conceito de mal, mas, mais do que isso, pretende através dos símbolos traçar como estes perpassam a pessoa em sua vivência cotidiana. Lembramos que somos frutos da tradição judaico-cristã e greco-romana, e por isto mesmo são estes os símbolos utilizados por Ricoeur para abordar o problema. E citando Ricoeur: “*os símbolos dão o que pensar*”.

A palavra símbolo vem do grego, *sym* (junto) *ballein* (lançar). E é quanto a este lançar-se junto aos outros, junto à história que Ricoeur aborda os símbolos. Os símbolos do mal, então representam como a humanidade pode interpretar e de, certa forma, elucidar a questão do mal em diferentes períodos e tradições filosóficas e teológicas, mesmo que em forma de mitos (que para nós, em consideração, no capítulo um da presente dissertação, representam uma sabedoria prática). Em Ricoeur o mito tem um papel ainda mais essencial, ele é a linguagem pela qual se forma a compreensão dos homens. Os mitos nos permitem sondar a compreensão dos homens de bem que enfrentam o mal. Ricoeur busca o laço comum entre eles, que é o de compreender a ação má e, enfim, adscrever a culpabilidade e o próprio mal que habita o ser humano.

Os símbolos de que Ricoeur faz uso são os símbolos da história das religiões, isto por serem estes os que permeiam a nossa própria realidade. Não com o intuito de fazer uma história das religiões, mas fundamentar como o mito permanece ativo em nossa linguagem, em nossos dizeres, em nossas ações, enfim na narração da vida pessoal.

Para nosso autor, os mitos que fazem menção ao mal têm a função de explicar a origem do sofrimento. Quando perguntávamos no primeiro capítulo da presente dissertação sobre o *unde malum?* de Ricoeur, já sabíamos a resposta. O escrito THE SYMBOLISM OF EVIL é de meados dos anos sessenta, anterior a O MAL: UM DESFAIO À FILOSOFIA E TEOLOGIA. Mas aqui invertemos a ordem para um esclarecimento quanto à pergunta sem resposta do segundo livro, ou seja, “de onde o sofrimento do justo?”.

Os símbolos primários, à saber, mancha (ou corrupção), pecado e culpa, não respondem a essa pergunta. São primários por quê são experiências primeiras e ainda contemporâneas no âmago da pessoa. Destarte eles são as representações da culpabilidade, como Ricoeur bem coloca em THE SYMBOLISM OF EVIL. Por isso também invertemos a ordem colocada por nosso autor. Optando por deixar os símbolos primários para um segundo momento de nossa avaliação de sua obra.

Cito:

Estes símbolos elementares, por sua vez, foram atingidos apenas ao preço de uma abstração que os arrancou do rico mundo dos mitos. Para tentar uma exegese puramente semântica das expressões que melhor revelam a experiência de falha (mácula e mancha/corrupção, desvio, revolta, transgressão, desvio, etc.), temos o suporte dos símbolos de segundo grau, que são o medium para os símbolos

primários, Os quais são por si próprios os mediuns para a experiência viva da corrupção, do pecado e da culpa. (P. Ricoeur, 1969, p.161)¹²

Esta passagem é elucidativa quanto ao entendimento de Ricoeur sobre os mitos, e mais ainda sobre a sua função. Isto é, os símbolos primários sobrevivem de seu próprio desenraizamento dos mitos. A passagem do *mito* ao *lógos* na Grécia se torna emblemática para Ricoeur. É a razão grega a primeira a tentar superar o mito, e consegue até certo ponto, na medida que arranca o símbolo vivencial (seja “defilement”, “sin” ou “guilt”) de seu arcabouço mitológico. Mas Ricoeur denota uma peculiaridade neste pensamento racional. Ele não é suficiente para executar a exegese do símbolo primário. O símbolo primário precisa ser mediado para o entendimento humano. Mancha ou corrupção só faz sentido no contexto em que se almeja um estado de pureza primitivo. Pecado, no contexto de falha a instruções dadas. E culpa, no contexto de que há algo certo e algo errado a se fazer. Desta forma o mito elucida no plano da sabedoria os símbolos primários. E é por isso que pretendemos começar por eles.

Os mitos da origem e fim do mal, ou também chamados de símbolos secundários, respondem melhor a questão do justo sofredor. Não por uma resposta conclusiva. Mas por serem formas constituídas na história, são sabedorias narradas de homem a homem, e por fim compiladas. Neste sentido os mitos são a forma mais radical de entendimento sobre o mal, e é nesta forma que Ricoeur busca alicerces para sua própria interpretação do mal. É interessante notar que os mitos admitem uma existência transcendental que controla as forças do mundo. E neste sentido a resposta emocional ao problema do mal em Ricoeur fica balizada por seu entendimento do mito.

Ricoeur faz três considerações sobre o mito, são elas: “1. A primeira função dos mitos do mal é a abarcar a humanidade como um todo em uma história ideal.”¹³ (P. Ricoeur, 1969, p.162) No mito o homem é manifestadamente um concreto universal, um símbolo que une todos os homens em torno de uma figura comum, no caso judaico-cristão Adão é o primeiro homem o qual abarca todos os homens em si. Ou no caso grego do herói, um titã, semi-deus, que unifica os homens em torno de sua história. “2. A universalidade do homem, que se manifesta através dos mitos, recebe o seu caráter concreto do movimento que é

¹² These elementary symbols, in their turn, have been reached only at the price of an abstraction that has uprooted them from the rich world of myths. In order to attempt a purely semantic exegesis of the expressions that best reveal the experience of fault (stain and defilement, deviation, revolt, transgression, straying, etc.), we have to bracket the second-degree symbols which are the medium for the primary symbols, which are themselves the medium for the living experience of defilement, of sin, and of guilt.

¹³ “1. The first function of the myths of evil is to embrace mankind as whole in one ideal history”

introduzido na experiência humana pela narrativa”¹⁴ (P. Ricoeur, 1969, p.163) Pelo narrar a história do começo e fim, e da falha dos personagens, diversas vezes o mito traz à tona uma tensão própria do conto. A história não se passa no presente, mas vai do passado ideal e universal a um futuro que concluirá a história através do presente. E que lançará a história da danação ou salvação dos homens. E “Ainda mais fundamentalmente, os mitos tentam chegar ao enigma da existência humana, ou seja, a discordância entre a realidade fundamental do ser - estado de inocência, o status de uma criatura, ser essencial – e a modalidade real do homem, como corrompida, pecadora, culpada.”¹⁵ (P. Ricoeur, 1969, p.163). Para Ricoeur não há uma passagem lógica deste estado de inocência à realidade corrompida dos homens. Contudo a história, mesmo a mítica, é a narrativa da passagem de seu status ontológico de ser bom e destinado a felicidade a seu status histórico, à sua realidade experiencial designada por alienação. O mito é para Ricoeur a sutura da diferença entre o estado ontológico e a existência histórica.

Podemos concluir que o entendimento de Ricoeur não é teologia, ou mesmo história das religiões, mas é a própria fenomenologia da história e hermenêutica dos símbolos. E é dessa forma que avaliamos o pensamento de Ricoeur, no que tange os símbolos secundários. Os mitos compõe a sabedoria em face do mal. Então os mitos podem ser encarados no nível da dedução transcendental de Kant. Cito:

“Se Eu usar os símbolos de desvio, errância, e cativo como um detector da realidade, se eu decifrar o homem sobre a base dos símbolos míticos do caos, mistura, e queda, em suma, se Eu elaborar um empirismo da vontade servil sob a orientação de uma mitologia da existência do mal, então Eu posso dizer que em troca Eu tenho "deduzido" - no sentido transcendental da palavra - o simbolismo da maldade humana.”¹⁶ (Ricoeur, 1969, p.355)

Como já dissemos, Ricoeur propõe a avaliação dos mitos como uma narrativa que compõe a fala do homem. Este arcabouço que compõe a fala, compõe também a filosofia, e

¹⁴ “2. The universality of man, manifested through the myths, gets its concrete character from the *movement* which is introduced into human experience by narration”

¹⁵ “3. Still more fundamentally, the myths tries to get at the enigma of human existence, namely, the discordance between the fundamental being reality – state of innocence, status of a creature, essential being – and the actual modality of man, as defiled, sinful, guilty.”

¹⁶ “if I use the symbols of deviation, wandering, and captivity as a detector of reality, if I decipher man on the basis of the mythical symbols of chaos, mixture, and fall, in short, if I elaborate an empirics of servile will under guidance of a mythology of evil existence, then I can say that in return I have “deduced” - in the transcendental meaning of the word – the symbolism of human evil”

dessa forma falar do mito não é crer, mas já, reconhecer sua participação em nosso mundo da fala. O que Ricoeur propõe é avaliar o mito e entender sua fundamentação e sua importância para a vida da pessoa. A abordagem de Ricoeur quanto ao mito é uma forma de criticismo, que culmina em uma desmitologização e não uma desmistificação. É isso que Ricoeur chama de segunda ingenuidade pós-crítica, quiçá a aceitação dos mitos como parte de nosso entendimento. A modernidade desmitifica o mito, relegando-o a segundo plano, a um quase esquecimento de sua importância como pilar da razão. E para o homem moderno o mito não passa de uma estória. Ricoeur ressalta a importância do mito para entender o mal em suas raízes.

Para nosso autor “Foi necessário entrar em uma apaixonada, embora crítica, relação com o verdadeiro valor de cada símbolo”¹⁷ (P. Ricoeur, 1969, p.354) Esta é a aposta de que nos fala Ricoeur na conclusão de *THE SYMBOLISM OF EVIL*, a qual corroboramos aqui. E que pautados por seu *O MAL: UM DESAFIO À FILOSOFIA E À TEOLOGIA*, podemos dizer que se trata de uma sabedoria prática para a pessoa que sofre. E mais, para nós de âmbito filosófico, de um símbolo que dá o que pensar. Que nos mostra a radicalidade do mal na história humana. Como este desafio sempre nos acompanhou, com respostas distintas e que como mito perfazem a indagação filosófica.

Contudo cada símbolo é a expressão de um tempo e talvez de uma idolatria, como o mito da criação babilônico. Mas que ainda assim permanece no símbolo (ou mito) a dimensão de elevar a pessoa em face do mal. Iluminar a consciência desta pessoa a um bem agir, e mesmo aceitar a vontade servil. E mais, o símbolo é capaz de ordenar a experiência caótica do mundo da pessoa. Os símbolos, então, não são só estruturas de reflexão, mas estruturas da pessoa em frente à nada de sua finitude.

Os símbolos para Ricoeur têm uma dimensão de abertura e ocultamento do entendimento sobre o mal. Os símbolos primários ocultam o problema do mal no que tange sua origem e revelam o sentimento, isto é o sofrer. Já os símbolos secundários, ou mitos também apresentam esta dimensão, muito embora a dimensão de abertura do sentimento seja explicada de forma universal em um homem, ou semi-deus ideal. E um ocultamento da razão que escandaliza-se ao aceitá-lo como origem, como bem sabemos, a filosofia em seu início é um discurso que tem por vistas explicar a *physis* desmitologizando-a, destarte, retornar ao mito é retornar ao ocultamento da razão que nos diz que um mito, nada mais é que um “mito”. Assim o mito tem por vistas esse ocultamento da razão em nós homens modernos. O

¹⁷ “It has been necessary to enter into a passionate, though critical, relation with the truth-value of each symbol”.

que Ricoeur nos lembra é que, os mitos podem ser vistos sob a forma da razão, isto é, hermeneuticamente, e desta forma nos expõe que ainda que esta forma racional de ver o mito seja oculta, ela se mostra como a narrativa, ato da razão. E assim o mal mitológico permanece em nossa fala, seja narrada, seja experienciada pelos homens de nossa sociedade. E que permanecem em nosso modo de vida sob a forma de uma sabedoria prática.

Essa distância entre a experiência e a intenção tem sido reconhecida por todos os autores que têm atribuídos ao mito um papel biológico de proteção contra a ansiedade. Se produzir mito é uma tomada de antídoto contra a angústia, é porque o homem dos mitos já é uma consciência infeliz, para ele, a unidade, a conciliação, e reconciliação são coisas a ser *faladas* e *realizadas*, precisamente porque não são *dadas*. Produzir-mito é primordial, contemporânea com a estrutura mítica, uma vez que a participação é significada ao invés de experienciada."¹⁸ (P. Ricoeur, 1969, p.168)

Convém lembrarmos que para Ricoeur o homem *significa* sua ação. Esse significado é pautado pelos mitos que o compõem. E de certa forma a sabedoria prática facilita o processo de significação do próprio sofrimento. Neste sentido vale mais sofrer e saber do mito do que ter experienciado o sofrimento. Há um valor no agora da dor que nenhuma experiência pode conter. Uma vez que a sabedoria já nos ensina de maneira universal. O símbolo se abre à participação do sofredor, na medida que o mito o tenta explicar. “O mito desempenha a sua função simbólica pelos meios específicos de narrativa porque o que ele quer expressar já é um drama que abre e revela o significado oculto da experiência humana, e assim o mito que a conta assume a função insubstituível da narrativa”¹⁹(P. Ricoeur, 1969, p.170). Narrativa esta que assemelha-se à vida própria de uma pessoa qualquer, culminando num saber prático que encaminha o sofredor a um entendimento de sua própria dor.

Nosso autor posiciona quatro “tipos” míticos de representação da origem e fim do mal (P. Ricoeur, 1969, p.172). No primeiro tipo, o qual Ricoeur designa por “O drama da criação”, o mal foi criado junto à origem das coisas. No segundo tipo “O mito trágico”,

¹⁸“This distance between experience and intention has been recognized by all the authors who have attributed to the myth a biological role of protection against anxiety. If myth-making is an antidote to distress, that is because the man of myths is already an unhappy consciousness; for him, unity conciliation, and reconciliation are things to be *spoken of* and *acted out*, precisely because they are not *given*. Myth-making is primordial, contemporaneous with the mythical structure, since participation is signified rather than experienced”

¹⁹“The myth performs its symbolic function by the specific means of narration because what it wants to express is already a drama that opens up and discloses the hidden meaning of human experience; and so the myth that recounts it assumes the irreplaceable function of narration.”

fundamenta o mito da criação grego, onde o herói não necessariamente comete a falta, entretanto já é culpado. No terceiro tipo, “O mito Adâmico” ou mito da queda onde o mundo já é algo criado, e como o próprio nome indica, há uma queda do homem ideal no mundo de sofrimento e dor, mas que ainda tem em seu seio a esperança da salvação. E por fim “O mito da alma exilada”, este um mito solitário, que Ricoeur considera parte da cultura ocidental, que cresceu exponencialmente na Grécia, e que remete à dualidade entre corpo e alma. Sendo a alma prisioneira do corpo. E são eles que veremos com detalhes no seguimento desta dissertação.

2.1.2 O drama da criação

Ricoeur posiciona como drama da criação os primeiro dos tipos de mitos sobre o mal. Ricoeur entende como drama por sua estrutura narrativa de tensão entre opostos. Neste tipo de mito o mal é co-criado em oposição ao bem, e assim é narrado sob a forma de drama. Como exemplo toma o mito sumério-acádico assumindo ser de dois mil anos antes de nossa era.

O mito sumério-acádico é um tipo de narração da criação e da geração dos deuses e, conseqüentemente, dos homens. E é narrado sob as formas dos céus que criam Tiamat o mais antigo dos seres. Ricoeur nos clama o interesse em se notar que o caos – Tiamat – é criado antes, o mal é criado antes e assim ele é de uma esfera oposta ao bem, oposta ao sagrado. Dessa forma não há problema sobre sua origem e a criação boa. Em sequência, no mito sumero-acadiano, as terras criam Marduk representante da ordem e do que é bom. Este mito narra a inveja de Tiamat por criarem Marduk, e o que dá início ao combate cósmico entre os dois. Esta brutalidade do começo dos tempos exemplifica a brutalidade da vida. No combate entre Marduk e Tiamat se escuta quando narrado o mesmo combate do povo contra os inimigos, contra o mal.

A periodicidade em se narrar o mito condicionava o homem a religar-se a sua origem. Isto é, no combate do bem contra o mal, no combate entre o caos e a ordem. Isto socialmente nos mostra Ricoeur que tinha um valor simbólico para o rei. Ele era o representante de Marduk na terra. O rei era Marduk em seu combate contra o caos e contra o mal de todos. E que sempre era revificado quando narrada a história da origem.

A violência do mundo dos homens era justificada pelo mito. “O "tipo" de violência primordial exclui, de fato, o "tipo" de queda ou seja, no sentido preciso do termo, uma degradação, de modo que é distinta da instituição de ordem e que, em termos míticos, é

"posterior" à criação."²⁰ (P. Ricoeur, 1969, p. 183). Pois do sangue de Tiamat espalhado pela terra se formaram os homens e daí sua propensão ao mal, seus impulsos violentos eram explicados desta forma, e só o rei representante de Marduk era capaz de aplacar aos homens, herdeiros de Tiamat. A função do rei era fazer com que o sangue de Tiamat cultuasse os deuses, e preservasse a ordem em suas cidades. A violência dos homens era explicada pela violência dos deuses. Por outro lado, já encontramos neste mito a fundamentação de instituições justas, ainda que aqui de maneira mitológica.

Ricoeur marca ainda uma semelhança de mitos sumério-arcadiano com o mito judaico cristão no que tange a um dilúvio, para mostrar a maldade dos homens. No dilúvio babilônico existe ainda a explicação do problema de superpopulação somada ao mal em diferença a simples presença do mal na terra no dilúvio judaico. Contudo, o dilúvio em ambos os mitos tem por função diminuir o mal da terra. Como citamos acima, o mito babilônico resolve o problema do mal antes da ordenação do mundo. E seu maior papel é o efeito de drama que religa os homens à gênese do mundo. E neste sentido uma figura é fundamental, a saber, a figura do rei.

O drama da criação quando narrado religa os homens à condição de sua gênese. E o reavivamento que se dá na narração lembra os homens de sua função no mundo. A cada narração do mito, Marduk é solto de sua prisão e permite que este traga as boas colheitas para a população ao mesmo tempo que relembra a função do rei.

Ricoeur cita um provérbio assírio que diz “Homem é a sobra do deus e (outro) homem são as sobras do Homem; Homem é o rei que é como o espelho do deus”(P. Ricoeur, 1969, p.194). O homem com h maiúsculo é aquele que representa a vontade dos deuses. Este é o rei, que representa a humanidade frente os deuses. “Ele é responsável por toda a vida no país: ele é o homem *par excellence*, e o único ser em que as forças de dar-vidas à terra estão concentradas.”²¹ (P. Ricoeur, 1969, p.195). E mais, “Assim o rei não pode ser juiz, trabalhador, penitente, sem brandir a espada contra os ímpios no seu reino e fora dele, a violência está incluído no destino que fez dele o homem *par excellence*”²² (P. Ricoeur, 1969, p.197).

²⁰ “The “type” of primordial violence excludes, in fact, the “type” of fall—that is to say, in precise meaning of term, a degradation in order which is distinct from the institution of order and which, in mythical terms, is “posterior’ to creation.”

²¹“He is responsible for the whole life of the country: he is man *par excellence*, and the unique being in whom all the life-giving forces of the land are concentrated”

²²“Thus the king cannot be judge, laborer, penitent, without wielding the sword against the wicked in his kingdom and outside it; violence is included in the fate that has made him the Man *par excellence*.”

Acreditamos que é instrutiva a análise de Ricoeur sobre a figura do rei, uma vez que demonstra o direito divino de governar. A violência é sua por direito como sombra do deus e os homens suas sombras. Assim, o rei representa Marduk na terra enfrentando os perigos e as intempéries na terra. Os homens o seguem sendo suas sombras, sombras do que ele representa. E cabe ao rei criar um reino de justiça e paz. Neste sentido, repetimos, o rei tem no mito o mesmo papel que Ricoeur coloca nas instituições justas, isto é, o combate ao mal, na face da terra.

Contudo Ricoeur ainda demonstra o que chama de forma recessiva de drama da criação, o rei hebreu. Nosso autor demonstra que o esquema “ritual-cultural” que se repete nas lutas do rei contra os inimigos (P. Ricoeur, 1969, p.199), lidos nos salmos, demonstra a mesma chave dos ritos sumero-acadianos do rei, Ricoeur denota a semelhança da infirmitude das águas primordiais da bíblia com monstros primordiais. Para Ricoeur o salmo 89: 9-11, mostra o nome do dragão Rahab. E mais ainda denotam a existência de um misterioso *perigo* primordial. Já lá junto a criação, muito embora, inferior a Deus em força e poder, mas uma ameaça aos homens. Mas, mais do que isso:

Ainda mais importante para o nosso propósito que o tema épico do Reino de Yahweh é o tema do rei oriental que faz a guerra em nome de Deus contra os inimigos comuns de Deus, de seu ungido, e de seu povo escolhido. É aqui, como vimos, que o mal da história está ligada com o mal cósmico, o Inimigo representando o afloramento, na história, do *perigo* primordial.²³ (Ricoeur, 1969, p.200)

O inimigo do povo ungido e escolhido é o representante *perigo* primordial, o qual deve ser vencido pelo rei do povo ungido, para então decretar a vitória de Yahweh sobre o mal. A essa forma recessiva de drama Ricoeur chama de messianismo. É a espera de um rei capaz de afrontar o mal. Na era messiânica o rei deixa de representar o drama cósmico de origem para, então, encarnar o drama messiânico escatológico. A figura do rei não mais se remete ao passado, mas já ao futuro. O rei hebreu é aquele que irá derrotar o mal. No mito hebreu o que acontece é o fim da revificação mas já um comprometimento com o presente. Desta forma a figura do rei é historicizada e desmitologizada, como se pode ver nos salmos

²³“Still more important for our purpose than the epic theme of the Reign of Yahweh is the theme of the oriental king who wages war in the name of God against the common enemies of God, of his anointed, and of his chosen people. It is here, as we have seen, that the evil of history is linked with cosmic evil, the Enemy representing the outcropping, in history, of the primordial Peril.”

da fuga de David quando perseguido por Shaul. Os salmos demonstram uma narrativa de seus viveres, de suas dores, uma demonstração da humanidade e de suas lutas contra o mal.

Na mitologia hebreia, o mal se torna escândalo, ao mesmo tempo que se torna histórico (P. Ricoeur, 1969, p.203). O que acarreta o entendimento do mal como não mais parte da criação, mas parte do mundo dos homens, do mundo histórico, é Adão quem cai, e assim o mal se torna antropológico, não mais cósmico. O mal passa a ser um fenômeno escandaloso para a pessoa de bem.

Para Ricoeur, o drama da criação, visto sob o exemplo sumério-acádico não tem em si três aspectos concernentes ao culto hebreu. Primeiro o componente escatológico (a salvação), segundo o componente histórico (construção do mundo e mal como escândalo), e por fim o conteúdo antropológico (mal presente no homem, a maldade humana) (Ricoeur, 1969, p.206). Neste sentido se fortalece a interpretação de que o combate ao mal se dá pela ação boa e pela fomentação de instituições justas.

Além da forma hebreia do drama da criação vista sob a figura do rei, Ricoeur pontua sob a forma grega do drama de criação, a qual designa por “Uma Forma “Mutante” de Drama da Criação: O Titã Helênico” (P. Ricoeur, 1969, p.206), e nos adverte sobre sua rapidez ao abordar o tema, e desta forma seremos ainda mais breves. A princípio onde “O tema do Titã, que pode virar-se na direção do mito trágico, ou na do do mito órfico, ou mesmo do mito Bíblico da queda, vai nos interessar apenas por causa de sua indeterminação.”²⁴ (P. Ricoeur, 1969, p.206). Acreditamos que Ricoeur o chame de mutante por sua indeterminabilidade, na exposição de Ricoeur o drama grego do Titan se apresenta assim uma parte sumério-acadiano, outra parte Bíblico.

Quanto à criação nos lembra que Homero segue similar à criação sumério-acadiana, são os céus e as terras que criam os deuses primordiais. Onde Zeus liberta os deuses cativos do estômago de Cronos. A violência aqui é exemplificada pelos deuses, tal como no mito sumério. Contudo sua investigação pretende se focar nos Titãs. Em especial no Prometeus de Hesíodo e de Ésquilo.

Em Hesíodo Prometeus é o homem primordial, tal como no mito adâmico, mas que toma a forma de um gigante. Para Ricoeur, o Prometeus de Ésquilo é simbolo da figura trágica e onde toma a forma de herói que enfrenta Zeus e os deuses para o benefício da humanidade. Outra história sobre os Titãs segue de seu crime em devorar o jovem deus Dionísio.

²⁴ “The theme of the Titan which can turn in the direction of the tragic myth, or of the Orphic myth, or even of the Biblical myth of the fall, will interest us just because of its indeterminateness.”

Essas passagens dão a Ricoeur o entendimento de que gigantes pecadores sejam incorporados a exegese bíblica de um grupo particular. Segundo Ricoeur, para os Yahwistas há a assunção de que na Bíblia os gigantes (Nephilins) eram um cruzamento entre os mortais e seres celestiais, que ocasionaram o crescimento da corrupção e conseqüentemente do dilúvio. Mas Ricoeur já nos advertiu no começo do texto da indeterminabilidade do tema dos Titãs. E cito:

Assim, o mito da raça insolente dos Titans é incorporado por sua vez no tipo trágico, no tipo órfico, e no tipo bíblico. É uma espécie de mito evasivo que hesita entre vários tipos de antropogonia, mantendo-se cativo de sua matriz teogônica primitiva. Ele representa uma tentativa incerta para situar a origem do mal em uma região de ser intermediário entre o divino e o humano.²⁵ (Ricoeur, 1969, p.210)

Desta forma os Titãs representam um mistério entre o caos e o homem primordial, mas que marcam os aspectos mais primitivos do homem, sua violência. Mas que indeterminados seguem como uma solução mista a existência do mal. Nem divino, nem humano é o mal, ele é algo intermediário. Um algo já lá capaz de corromper o homem.

O drama de criação então são explicações para um mal de origem que lançam o homem a seu derradeiro enfrentamento. No mito de criação essencialmente o mal é um já lá, antes do ato, antes da escolha do homem. Neste modo de compreensão a violência faz parte do mundo humano, ela é parte dos homens porque o mal existe, e cabe aos homens viver em face do mal. E que na figura do rei, seja no mito sumério seja no mito judaico, tem em sua pessoa o papel mais importante em face ao mal. O rei do mito sumério é a sombra dos deuses que age pondo fim ao terror do mal na terra. O rei no mito judaico é aquele que traz a justiça ao povo. Em ambos mitos o rei é aquele que representa a luta contra o sofrimento no mundo. E é na figura do rei em que devemos nos espelhar. O rei é a resposta simbólica ao problema do mal. É ele que simboliza o enfrentamento ao mal. Questão essa que marca Ricoeur quando em vistas das instituições justas. A nosso ver o rei é também a expressão mitológica da instituição. O rei é o símbolo do governo da assembleia de homens. Neste sentido é que no terceiro capítulo da presente dissertação consideraremos a figura do rei como expressão da instituição.

²⁵ “Thus the myth of the insolent race of the Titans is incorporated by turns in the tragic type, the Orphic type, and the Biblical type. It is a sort of evasive myth that hesitates between several types of anthropogony, while remaining a captive of its primitive theogonic matrix. It represents an uncertain attempt to situate the origin of evil in a region of being intermediate between the divine and the human.”

2.1.3 O deus Malvado e a visão “trágica” da existência

Como exemplo do mito trágico Ricoeur se remete aos cantos poético-miméticos gregos, mas tem a sagacidade de nos informar que estes não são os únicos, mas o qual ele escolhe para ilustrar a ideia de um deus malvado.

Para Ricoeur esta concepção de um deus malvado tende mais a um espetáculo e não a uma especulação (Ricoeur, 1969, p.212). Destarte o que se espera do espetáculo é o final desenlace da história narrada do canto grego, este desenlace mostra a figura do herói trágico que luta, que escolhe e que avança em seu próprio fim numa predestinação ao mal que ocorrerá consigo. E isto, um espetáculo aos ouvintes do conto, um espetáculo de suas tragédias que nos avisam dos desígnios de um deus malvado e nos convida a pensar sobre as ações do herói e sobre nossas próprias ações. Para Ricoeur a teologia trágica é inseparável do espetáculo trágico.

A avaliação de Ricoeur se sistematiza em três momentos de interpretação para o entendimento da tragicidade do herói frente ao deus malvado. Um momento pré-trágico, que cria subsídios para o trágico explicando a maldade dos deuses, um momento propriamente trágico, onde se vê o sofrimento do herói frente sua culpabilidade de ser, e por fim um momento em que o deus malvado é pai da justiça e permite a salvação do herói pelo elemento trágico.

Ricoeur enfatiza os elemento pré-trágicos, assumindo que são anteriores ao drama e ao espetáculo. Que são, a cegueira dos homens e a fatalidade da vida, tema este que “[...] aparece em todas as culturas, todas as vezes que a iniciativa em culpa remetida ao divino e que esta iniciativa divina funciona através da fraqueza do homem e aparece como possessão divina.”²⁶ (P. Ricoeur, 1969, p.213).

Ricoeur nos mostra como os deuses gregos são antropologizados, dando a eles sentimentos humanos. Um deles é emblemático, a inveja. Os deuses podem sucumbir à inveja dos homens e por este sentimento serem aturdidos por imoderações. Mas neste caso com grandes consequências para o humano invejado. Na literatura grega a inveja foi mesmo substituída pela imoderação. Neste sentido os homens são joguetes nas mãos dos deuses que lhes favorecem ou lhe molestam.

²⁶ “[...] appears in all cultures, every time that the initiative in fault is traced back into the divine and that this divine initiative works through the weakness of man and appears as divine possession.”

Mas ainda esta imoderação também acomete ao homem sob a forma de *hybris*, um orgulho que o cega em seus objetivos. O herói da tragédia tem de conviver com seus sentimentos e tomar um caminho de sabedoria para não sucumbir a seu orgulho.

Quanto à fatalidade da vida, ela é clara. Nascimento e morte:

Assim, a fatalidade da morte e de nascimento assombra todos os nossos atos, que são, assim, tornados impotentes e irresponsáveis. A "labilidade" psicológica do herói homérico tem sido frequentemente enfatizada - a debilidade da síntese psicológica de seus atos, o que faz com que pareçam os acontecimentos sem um assunto pessoal e, conseqüentemente, a presa de poderes superiores. É de passivo verbo *-áasTai-* que a cegueira é expressa, a cegueira em si - *Ate* - é o seu outro lado, positivo e ativo, sua projeção em um mundo de poderes transcendentos..²⁷ (Ricoeur, 1969, p.215)

A tragédia grega denota a impotência do homem à vida, frente ao destino (*moiras*) e é esta impotência que faz com que os homens, ou mesmo o herói, sejam vítimas de entidades superiores. Mas, por outro lado, a responsabilidade de ser vítima é sua, uma culpa que o faz vítima. O destino (*moira*) é impessoal, como aspecto do poder transcendente que o afeta. E é por seu *daimon*²⁸ que é guiado o herói. Neste sentido o herói também é guiado por poderes transcendentos, e neste sentido é impessoal. Ricoeur nos conclama a pensar o paradoxo da culpabilidade neste caso de impessoalidade. Por um lado a culpa é do herói que age, por outro é dos deuses que o guiam.

Para Ricoeur, contudo, se as *moiras* representam um aspecto impessoal de destino, Zeus em contraparte não o faz. Ele é o rei dos deuses e também é capaz de inveja ou desejo pelos mortais. Neste sentido há um duplo entendimento sobre o destino, o qual se solidifica na pessoalidade de um deus maligno que pune e se diverte com o sofrimento da humanidade. É aqui que o trágico começa ganhar forma.

A personalização dos deuses dá ensejo ao nascimento do trágico. Com a aceção de que os deuses são passíveis de inveja, se dá o nascimento de sua vingança contra a humanidade. A pergunta sobre o que é a inveja dos deuses convida ao diálogo dos sábios. E a

²⁷ "Thus the fatality of death and of birth haunts all our acts, which are thereby rendered impotent and irresponsible. The psychological "lability" of the Homeric hero has often been emphasized - the feebleness of the psychological synthesis of his acts, which makes them seem like happenings without a personal subject and consequently the prey of superior powers. It is by a passive verb - *áasθai*- that the blinding is expressed; the blinding itself - *Ατη* - is its other side, positive and active, its projection into a world of transcendent powers." (n.t. Optamos pela transliteração do grego no texto em português)

²⁸ Uma espécie de demônio guardião, que sussura conselhos ao ouvido do herói.

estes respondem: “É imoderação divina, e é medo de imoderação que instiga a resoste ética da modéstia.”²⁹ (P. Ricoeur, 1969, p.217)

Para Ricoeur, os homens sábios num entendimento não trágico da genese da *hybris*: “sucesso se torna desejo por mais e mais – *pleonesía* – ganância se torna complacência, e complacência se torna arrogância.”³⁰ (P. Ricoeur, 1969, p.217). Em nosso autor, a *hybris* é primeira a *ftonos* (inveja). Assim os sábios, para Ricoeur, tentaram moralizar a divindade dando uma punição à “*hybris*” (orgulho, imoderação). E justificando a punição divina do deus maligno.

É interessante notar que Ricoeur coloca que a proximidade com a queda bíblica é evidente e se torna trágica novamente na medida em que a *hybris* é intermediada pela cegueira do homem. Na Bíblia é Adão que por cegueira come do fruto proibido e por isso é punido por um Deus justo. Nos cantos gregos a divindade agora pune o orgulho e a cegueira dos homens, e assim moralizados, os deuses não sentem inveja, mas punem a culpa humana.

São essas as características do trágico: cegueira lançada pelos deuses, e um *daimon* pessoal, de um lado e imoderação e inveja, por outro (P. Ricoeur, 1969, p.218) Mas para ser plenamente trágico, para Ricoeur, tem de haver a predestinação do mal, o futuro trágico do herói grego. Sem o futuro trágico, não há espetáculo, não há lamento e comoção. Sem a predestinação ao mal o trágico fica sem relevo.

Ricoeur nos fala que a tragédia concentra dois pólos, o deus malvado e o herói. Com Zeus se incopora um satanismo difuso na figura dos *daimones* (P. Ricoeur, 1969, p.218). O deus malvado agora incorpora a instância dos entes conselheiros que como *daimones* indicam ao herói como proceder, e mais ainda representam os conselheiros dos inimigos como no caso da invasão persa. São os *daimones* os conselheiros de Xerxes.

Com Ésquilo, Ricoeur diz haver uma plasticidade da relação entre Prometheus e Zeus. Entre o herói e o deus malvado. A partir de Ésquilo pode-se falar então em culpabilidade do ser. A culpabilidade do ser, contudo, apresenta um paradoxo. Há um deus malvado senhor dos *daimones*, e a própria culpa pela ação do herói. Este paradoxo é o da relação entre destino trágico e liberdade. A culpabilidade do ser é dada pela imoderação, ou orgulho. Contudo o deus malvado o irá punir, mesmo tendo o herói sido aconselhado pelos *daimones*. E assim se mostra a própria malvadez do deus malvado.

²⁹ “It is divine immoderation, and is it fear of immoderation that instigates the ethical risposte of modesty.”

³⁰ “succes begets a desire for more and more – *πλεονεοζία* – greed begets complacence, and complacence begets arrogance.”

Em nosso autor, a teologia trágica intende uma auto-destruição para a consciência religiosa (P. Ricoeur, 1969, p. 226). O homem religioso deve acatar a vontade do deus malvado, e se é a vontade dele que o homem pereça, este o fará. É um círculo de paradoxos onde o homem deve aceitar a malevolência de seu deus como um ato de fé, aceitar a maldade do mundo como vontade divina, e a nosso ver o que torna o homem o mais passível dos seres, aceitando o mal do mundo como parte da divindade.

No terceiro ponto listado por nós, Ricoeur fala de uma libertação ou salvação no trágico. A salvação no trágico se dá, não só no personagem, mas nas lágrimas derramadas pela platéia que se comove e se identifica com o herói, e finalmente chora ao som do belo canto grego, e se purifica pelas lágrimas derramadas.

É de se notar, nos lembra Ricoeur, que no fim das tragédias Zeus o tirano se torna Zeus pai da justiça (P. Ricoeur, 1969, p. 228). Zeus, neste momento do entendimento da tragédia, age para o bem depois do sofrimento dando o merecido reconhecimento aos personagens do drama (neste ponto Ricoeur pontua a similitude com o Deus da Bíblia Hebraica), Zeus liberta Prometheus de seu eterno sofrimento, liberta Prometheus de sua “cruz” onde abutres comem seu fígado, enfim Zeus perdoa a afronta de Prometheus. Se tornando um deus justo.

Mas, então, há também na tragédia grega um deus que abandona os homens a sua própria sorte: “Em Sófocles já não há um fim trágico como o de Ésquilo. O deus hostil faz-se sentir menos por pressão do que por sua falta, abandonando o homem a seus próprios recursos.”³¹ (P. Ricoeur, 1969, p.228). Esse abandono minimiza a maldade do deus, que não mais pune o homem, mas o abandona à sua própria sorte. O deus malvado aqui se apresenta como juiz no destino final, e não como um adversário ao herói.

O tema da salvação se encontra então na própria tragédia e não fora dela. É no espírito trágico que se encontra a salvação. Ricoeur frisa que é pelo entendimento (*phronésis*) de sua situação que o herói pode ser salvo. A *phronésis* é aqui a capacidade do herói em reconhecer sua mácula, reconhecer seus atos como atos imoderados. Mas lembramos que a *phronésis* também aparece em O SI-MESMO COMO UM OUTRO como a capacidade do homem em escolher o melhor para si. É o entendimento a capacidade do homem em escolher o bem para si em frente ao mal. E neste sentido que dizemos, a partir de Ricoeur, que a *phronésis* opera também como o arrependimento da teologia, judaico-cristã. Se o mal foi feito, ainda se pode entender que foi mal e não bem, neste sentido o entendimento permite

³¹“in Sofócles there is no longer an end of the tragic than Aeschylus. The hostile god makes himself felt less by pressure than by his absence, abandoning man to his own resources.”

que o homem não cometa o mal novamente³². A *phronésis*, lembramos, é a capacidade, em Aristóteles, do homem em bem deliberar.

Na tragédia e na vida grega, a salvação vem do entendimento, que recorre a Apolo ou Dionísio. Apolo é capaz de lavar a mácula de corrupção do herói, ou mesmo do cidadão grego. Ele lava a mácula permitindo que a pessoa possa novamente se integrar à sociedade tendo se arrependido de seus erros. Dionísio, contudo, faz com que a lama seja pura novamente. Na salvação dionisiaca a pessoa se torna uma nova pessoa. O herói neste caso é outro que não mais o mesmo. Em ambas salvações, o entendimento do lamento se torna o fim do espetáculo. E assim, é o próprio elemento trágico que exatamente salva o herói de seu destino, salva sua alma na imortalidade do conto e nas lágrimas dos espectadores.

2.1.4 O mito Adâmico

Ricoeur faz uma distinção inicial que para nós é imprescindível onde diz que o mito de Adão é o mito antropológico “*par excellence*” (P. Ricoeur, 1969, p.232). E em sua condição antropológica apresenta três características. A primeira delas é apresentar um *ancestral* comum para toda a raça humana. A segunda o mito adâmico separa bem a origem das coisas da origem do mal. Na gênese bíblica o mundo é criado bom, “e YHWH viu que era bom”, e só então é criado o homem. “A gênese do mal coincide com a antropogonia”³³ (P. Ricoeur, 1969, p.232)

Para Ricoeur só o mito adâmico é no senso pleno antropológico. E apresenta três características; *primeiro*, ele apresenta o mal como fonte originária do homem de nosso tempo, é o Adão nosso ancestral comum quem conhece o mal. Ricoeur pontua que o mito Adâmico não deve ser chamado de mito da queda (como colocaram as dissertações precedentes), isto devido a uma crença de que Adão é um homem superior e uma vez assim é estranho a nossa condição humana e falível. A crença na queda de Adão crê por dedução que ele é culpado por não produzir uma superpopulação. Em poucas palavras: “O símbolo da queda, então, não é o autêntico símbolo do “mito Adâmico””³⁴ (P. Ricoeur, 1969, p.233). *Segundo*, o mito Adâmico é a tentativa mais significativa de separar a origem do mal da origem do bem. A origem do mal no mito Adâmico ainda remete-nos a uma questão fundamental da filosofia e da teologia, isto é, à da liberdade, é Eva, e consequentemente

³²Veremos a *phronésis* com mais detalhes no capítulo três da presente dissertação.

³³“the genesis of evil coincides with antropogony.”

³⁴“The symbol of fall, then, is not the authentic symbol of the “Adamic myth””

Adão, quem escolhe em liberdade comer do fruto proibido. Demonstrando assim que o homem pode falhar, demonstra a imperfeição do homem frente a Deus. E mais: “isto é, no sentido estrito, o poder da criatura humana para desfazer (*défaire*), e para desfazer-se (*se défaire*), depois que ele foi feito (*fait*) e aperfeiçoado (*par-fait*)...”³⁵. Voltaremos a esse “mais” no item 2.3 do presente capítulo. (P. Ricoeur, 1969, p.233 à p.234). *Terceiro*, apesar de Adão ser o protagonista principal do mito, existem outras figuras que descentralizam a tessitura da trama, são elas, Eva e a serpente.

A avaliação de Ricoeur não vai na mão, em estrito senso, do entendimento histórico do mito, mas busca, muito mais, o significado do mito. O mito nos traz a especulação sobre imperfeição que reside na liberdade, e denomina essa especulação de pré-filosófica, e é justamente assim que Ricoeur diz: *o símbolo dá o que pensar*. Nosso autor pontua que “Adão não é uma figura importante no Antigo Testamento: os Profetas o ignoram; vários textos fazem, de fato, o nome Adão (sujeito de um verbo no plural) e os filhos de Adão, mas sem alusão à história da queda (...), ele é, talvez, apenas o primeiro exemplo do mal”³⁶ (P. Ricoeur, 1969, p.237). Nosso autor nos mostra que o mito de Adão não é único na exemplificação do mal no que tange à Bíblia Hebraica, “ele é talvez o primeiro exemplo do mal”, e existem outros como o Caim, Sodoma e Gomorra, Babel e mesmo o dilúvio. E nos recorda de que mesmo Jesus não o cita.

O que nos importa é que falar em um pecado original, marcado no mito de Adão, é fazer uma avaliação de segundo grau, isto é uma interpretação, que tende explicar o mito a partir do agora. E frisa Ricoeur que este motivo faz com que a avaliação agostiniana sobre o pecado original, nunca será adequadamente contada. (P. Ricoeur, 1969, p.239)

O mito Adâmico cria bases sólidas para o monoteísmo. Deus é um, contudo o mal existe. Não há mais lugar para o conflito entre deuses. E por não haver conflito prepara a humanidade para a universalização da experiência, que por sua vez é uma das características dos mitos. E ainda há uma pura antropologização do mal e uma desmitologização da teogonia, baseada no drama da queda, o homem é imperfeito e Deus é sagrado.

Por outro lado, a mesma teologia que pontua Deus como um e bom, acusa o homem, gerando pecado e culpa. Este homem do pecado e da culpa gera o homem que se arrepende. E do arrependimento uma salvação. Contudo, Adão demonstra que todos nós somos falíveis e

³⁵“hat is to say, in the strict sense, the power of the humam creature to undo (*défaire*), and to unmake himself (*se défaire*), after he has been made (*fait*) and made perfect (*par-fait*)”

³⁶“Adam is not an important figure in the Old Testament: the Prophets ignore him; various texts do, indeed, name Adam (subject of a verb in the plural) and the sons of Adam, but without allusion to the story of the fall (...) he is perhaps only the first example of evil”

desse modo unificados em sua figura de culpa. Adão torna possível também o arrependimento. Ele preserva características da pessoa, a pessoa que pensa, a pessoa que age, a pessoa que sofre, neste sentido o arrependimento de Adão universaliza mais uma vez a humanidade em torno de um Deus comum. E mais, é através de Adão que o perdão se torna universal. Num jogo dialético entre culpabilidade e salvação.

Por outro lado a desobediência de Adão o leva ao exílio. A punição divina é exemplar, desobedecer Deus o exclui do Gan Eden. A desobediência marca ainda a liberdade. A escolha de todos os homens fica assim marcada tal como no mito. Pela oposição em se fazer o que se é tentado a fazer ou obedecer a lei divina. Aos transgressores, punição. Assim os elementos de desobediência e exílio se tornam chaves para o entendimento do mito Adâmico. Exílio que só termina após o dilúvio ao qual Noé sobrevive.

O mito adâmico ainda explora o momento de ruptura entre ontológico e histórico. O mito da queda mostra como fator ontológico a bondade da criação, e somente depois da aparição do homem como falível é que surge o mal. A especulação nos leva a dizer que o mito propõe a origem do mal como histórica e não ontológica. É no momento da queda que o homem perde seu caráter ontológico em favor do caráter histórico. E destarte o mal surge na existência histórica e não ontológica. O que para nós representa mais uma vez a ênfase de Ricoeur em colocar o mal como um fenômeno (que nos escandaliza) e que nos aparece assim dissociado da bondade da criação. O mal histórico, no entendimento do mito, se dá em um determinado momento. Momento esse que Ricoeur enfatiza como *instante*.

Mas o que dizer sobre esse instante em Ricoeur? Primeiramente o mito tem uma intenção: explicar que o instante em que Adão come do fruto ele cai da condição de inocência, que lhe permitia habitar o paraíso, a uma condição de conhecimento que inicia a maldição. Isto no sentido de que é um homem universal que une a multiplicidade dos povos, uma unidade na multiplicidade. Secundariamente, o mito Adâmico apresenta em sua estrutura um drama que se passa da criação até o instante da queda. No começo Deus cria toda a trama do mundo e a palavra diz: “E Deus viu tudo o que fez e eis que era muito bom.” Neste contexto o mundo é criado bom e Ricoeur nos diz que há muito desta passagem até a queda: “ “Esta história é fruto de longa maturação.”³⁷ (P. Ricoeur, 1969, p.245). Sua ênfase de um lado reitera o aspecto antropológico do mal ocasionado pelo homem, e de outro lado expõe como a história curta relata um drama de grandes proporções sem incorrer no risco de que Yaweh seja confundido com as forças das quais ele é Senhor.

³⁷“This story is the fruit of long maturation”

Adão no mito é o representante de toda a humanidade. E neste sentido a maldição a ele imposta é imposta sobre toda a humanidade. E como consequência, o comer da fruta proibida é o fim da inocência e o começo da história dos homens. A maldição então explica o fato dos homens serem forçados a laborar a terra para alimento, e explica ainda a dor do parto. Tudo isso como condição humana.

O homem é o ser capaz, depois da queda da distinção entre bem e mal. Esta distinção começa no instante da queda, no comer da fruta proibida. Assim o homem é agora o responsável pelas coisas do mundo, seja agindo bem, seja agindo mal, reconhecendo os dois em sua vida, e as vezes, em face do mal sofre. Mas, mais fundamental é a liberdade colocada assim, o mito Adâmico é um mito que também mostra o problema da escolha, a liberdade faz parte de seu drama. É também a liberdade que se herda de Adão. Apesar da perda da inocência, contudo:

Se agora perguntarmos o significado daquela inocência a qual o mito projeta como um "antes", podemos responder: dizer que ele está perdido ainda está a dizer algo sobre ele, é pressupor uma ordem, pelo menos, para cancelá-lo. Inocência aqui interpreta o papel kantiano da coisa-em-si: isto é pensar a extensão do ser posta, mas isto é conhecimento; isto é o suficiente para dar-lhe o papel negativo de um limite em relação às pretensões do fenômeno para ser coextensivo com o ser³⁸ (P. Ricoeur, 1969, p.250)

Ricoeur nos lembra que pensar a inocência não é conhecê-la. Imaginar o paraíso não é saber como é. A inocência é um estágio perdido, que somente podemos especular, bem como o pecado. Ele não é um estado ontológico do homem, é como dissemos um estado, bem como a inocência. No caso de Adão, ele peca, contudo não é um pecador a todo o tempo, Adão foi também inocente. Desta forma nem inocência, nem pecado são coextensivos ao ser.

Mas há ainda outro ponto em se tratando do mito adâmico. A inocência é perdida, mas, por quê? Para Ricoeur, o drama de Adão se situa no lapso de tempo entre a inocência e a queda, onde as figuras secundárias do mito tomam relevo. Eva representa nos primeiros comentários a fragilidade, contudo ela não só representa a fragilidade como é frágil todo ser, Adão também é frágil e por isto cai em tentação. Para Ricoeur não é o sexo de Eva que o

³⁸"If now we ask the meaning of that innocence which the myth projects as a "before", we can answer: to say that it is lost is still to say something about it; it is to posit it in order at least to cancel it. Innocence here plays the role of the Kantian thing-in-itself: it is thought of the extent of being posited, but it is known; that is enough to give it the negative role of a limit in relation to the pretensions of the phenomenon to be coextensive with being"

atrai, mas sua própria constituição frágil. Contudo é a serpente a tentação, é ela quem chama a atenção de Eva, mas mais do que um ser, ela também é parte da auteridade que conclama Adão a comer do fruto proibido: “a serpente, então, representa este aspecto passivo da tentação, pairando sobre a fronteira entre o exterior e o interior”³⁹ (P. Ricoeur, 1969, p.256).

De certa forma a serpente é o desejo do homem. E ainda, mais do que isso, a serpente representa o mal do outro já lá. “O Mal é parte das relações interhumanas, como linguagem, ferramentas, instituições.”⁴⁰ (P. Ricoeur, 1969, p.258). Destarte a serpente representa também a alteridade do mal, pode ser assim um outro na relação interhumana quem seja a serpente. Ela representa, como última tentativa de desmitologização dos mitos precedentes, algo que não pode ser absorvido na liberdade do homem, isto é o próprio mal. Não o mal como uma contraparte de Deus, é necessário enfatizarmos sua inferioridade a Deus, ela é muito mais a sedução que aflige a fragilidade do homem.

2.1.5 O mito da alma exilada

Diferentemente dos outros mitos, este tenta explicar a relação entre corpo e alma à medida que explica também a culpabilidade do homem. Este mito essencialmente órfico encontra-se também em outras culturas exemplificado em contos, contudo a avaliação de Ricoeur se centra no mito órfico. Nele a alma é de um nível e o corpo de outro, mas propõe que a alma viaje de um corpo ao outro acumulando experiências.

Torna-se então evidente que este mito é o único que é, no sentido próprio da palavra, um mito da "alma" e, ao mesmo tempo um mito do "corpo". Ele conta como a "alma", em sua origem divina, tornou-se humana - como o "corpo" um estranho para a alma e ruim em muitos aspectos, cai no muito da alma - como a mistura da alma e do corpo é o evento que inaugura a humanidade do homem e faz do homem o lugar de esquecimento, o lugar onde a diferença primordial entre a alma e corpo é abolida. Divino como sua alma, terreno como seu corpo, o homem é o esquecimento da diferença, e o mito conta como isso aconteceu.⁴¹ (Ricoeur, 1969, p.280)

³⁹“the serpent, then, represents this passive aspect of temptation, hovering on the border between the outer and the inner.”

⁴⁰“Evil is part of the interhuman relationship, like language, tools, institutions.”

⁴¹“It then becomes apparent that this myth is the only one which is, in the proper sense of the word, a myth of the “soul” and at the same time a myth of the “body”. It tells how the “soul”, divine in its origin, became human - how the “body” a stranger to the soul and bad in many ways, falls to the lot of the soul - how the mixture of the soul and the body is the event that inaugurates the humanity of man and makes man the place of forgetting, the

O mito da alma exilada, ou também chamada alma desterrada, demonstra a criação do homem com o propósito de explicar também a fragilidade que nos acomete com o mal, e, a propósito, a própria culpabilidade. Neste mito a alma é a culpada, e então é condenada ao corpo. Neste mito a alma é fruto dos Titãs que após banquetearem-se do jovem Dionísio são fulminados pelos raios de Zeus, e do pó que restou dos Titãs nasce a humanidade. Assim, há uma culpa inicial atribuída à humanidade que descende dos Titãs e explica também sua natureza. Lembramos que o esquecimento de que nos fala Ricoeur é proposto também no mito órfico. A alma quando morre mergulha no rio Létes (rio do esquecimento) e assim não se lembra de sua vida pregressa. E cabe ao homem aos poucos ir se lembrando do que já sabia.

Neste mito, há o exemplo do dualismo antropológico que divide o homem em alma e um outro que é seu corpo. Mas é a partir do esquecimento que se formula sua salvação. A salvação se encontra no lembrar de sua própria condição falível, lembrar de que cometeu erros e, assim, ratificá-los através de uma vida justa. E ainda, a própria filosofia é quem prepara o homem para a morte, dando-lhe subsídios para um bem proceder, o que lhe renderá uma vida plena e um lugar melhor no Hades.

Para Ricoeur, o mito da alma exilada tem três características básicas. A primeira denota o corpo como prisão, e não origem do mal. O mal é um já lá, advindo do pecado da alma. No caso órfico o pecado dos Titãs, ou mesmo o pecado de uma vida pregressa. O corpo, neste sentido é o exílio da alma de seu lar primevo. O segundo elemento do mito da alma exilada é de que a alma paga o preço do pecado original, seu exílio é esse preço. Contudo, é necessário frisar que o entendimento grego é cíclico, e não linear como o ciclo judaico-cristão, o entendimento grego assinala que a vida nos lança à morte, e que a morte nos lança à eternidade da vida, assim vida e morte, num ciclo de encarnações, mas não só encarnações, mas já reencarnações. E há também uma repetição dos erros das vidas pregressas, neste caso o desejo da alma é mais forte e se prende ao corpo, que por sua vez é também desejo. Por fim, o terceiro aspecto do mito órfico se concentra na escatologia. De um lado, os eleusianos pregavam que a alma segue para os campos elísios, enquanto os órficos pregavam a punição para os infratores no hades. Contudo, “Este jogo de reflexão entre o inferno e o corpo está no centro da compreensão do corpo; ela explica que a expiação no corpo é muito contrário à uma purificação; a alma na prisão torna-se um delinquente

place where the primordial difference between soul and body is abolished. Divine as to his soul, earthly as to his body, man is the forgetting of the difference; and the myth tells how that happened.”

secundário corrompido pelo castigo; e então a existência aparece como uma recaída eterna.”⁴² (P. Ricoeur, 1969, p. 287). A alma já corrupta transgride novamente a lei e passa a ocupar as lamas do Hades. Para só então retornar à prisão.

A alma é, então, no mito órfico, prisioneira do corpo em um ciclo de vida e morte, morte e vida, e só encontra, então, sua salvação à maneira dos filósofos. É preciso discernir o bem do mal, para então ser mais mais sábio e merecer um bom lugar no Hades e não ficar preso à lama, destino esse reservado aos que repetem os erros do passado. O desejo do corpo então encaminha a alma à lama, e só pode ser superado pelo entendimento da sabedoria. Neste sentido é a filosofia quem dá subsídios ao homem a escolher melhor os caminhos de sua vida e assim merecer um bom lugar no Hades.

Para Ricoeur, Platão e Pitágoras são exemplos dessa salvação através do conhecimento. Nas palavras de Ricoeur: “Os órficos, diz Platão, "nomeado" o corpo, na nomeação do corpo, eles nomearam a alma, ou melhor, se torna o mesmo que sua alma o que não é o seu corpo - outro que não seja a alternância da vida e da morte-este ato purificador é *par excellence* o conhecimento.”⁴³ (P. Ricoeur, 1969, p.300). Ricoeur frisa que por excelência o conhecimento, para Platão, é capaz de libertar a alma de seu ciclo de morte e renascimento. E nos pitagóricos é a própria palavra filosofia (P. Ricoeur, 1969, p.304) usada para indicar o conhecimento que liberta.

É o *lógos* apartado assim do *soma*, a razão do corpo. Mas o corpo tem em si o desejo e cabe à razão discernir o bem do mal. Um ato fundamental aqui neste mito é o saber desejar. E ainda mais, buscar a sabedoria e dessa forma salvando a alma da lama do Hades e atingindo a comunhão com os deuses.

Tanto em Platão como em Pitágoras o mito órfico ganha caracteres de filosofia, ou a filosofia ganha caracteres mitológicos. Este mito reitera a antropologia numa antropogênese que explica o mal do mundo e encaminha uma solução para o aperfeiçoamento da humanidade.

⁴² “This play of reflection between hell and the body is at the center of the understanding of the body; it explains that expiation in the body is quite contrary of a purification; the soul in prison becomes a secondary delinquent corrupted by punishment; and so existence appears as an eternal relapse.”

⁴³ “The Orphics, says Plato, “named” the body; in naming the body, they named the soul, or better makes himself the same as his soul and other than his body-other than the alternation of life and death - this purifying act *par excellence* is knowledge.”

2.2 Os símbolos do mal

Os símbolos da existência do mal marcam exatamente a transição da possibilidade do mal no homem, do que Ricoeur denomina falibilidade até a culpa. Os símbolos fazem parte do discurso do homem e desta forma podem fazer parte do discurso da filosofia. O intuito de Ricoeur é propor uma hermenêutica do símbolo. Símbolos esses enraizados na própria condição humana

A hermenêutica dos símbolos proposta por Ricoeur não é uma avaliação histórica onde um símbolo supera o outro, mas são instantes que ocorrem e formas que ocorrem na vida e são expressos na fala. Desta forma símbolos de *defilement* (mancha ou corrupção), *sin* (pecado) e *guilt* (culpa) são encontrados na vida humana, e não se trata de uma arqueologia dos símbolos mas de suas passagens na história de forma a ver o que há de comum na experiencição do mal, a qual Ricoeur designa por culpabilidade.

É a partir dos conceitos que aqui abordaremos que se pode verificar a falibilidade, isto é, na própria culpa. E dessa forma fazer uma hermenêutica da culpabilidade. É a culpa o *locus* de verificação do arrependimento pelo que foi feito, ou cometido. A fenomenologia se faz presente a avaliação de Ricoeur na medida em que cada símbolo representa um momento de entendimento da culpa. É neste sentido que defendemos que Ricoeur faz uma hermenêutica fenomenológica. É através dos símbolos primários da culpa que se pode fazer uma hermenêutica da culpa.

Para nosso autor três são as formas de se verificar fenomenologicamente a existência do mal. São três os símbolos primários da culpabilidade, mancha (*souillure*), pecado, e culpa. Como já dissemos, apesar de serem colocados à maneira de uma progressão histórica, eles não superam um ao outro, mas já fazem parte da constituição humana, como instantes em que se representa a culpa e capazes de nos fazer pensar. São ainda formas de entendimento do homem, presentes em seu discurso e em Ricoeur avaliados sob a forma de filosofia. Estes símbolos são unidos pelo conceito de culpabilidade, que advém da própria falibilidade humana.

Ricoeur nos fala ainda que estudar o mito é fazer uma propedêutica para se entender a culpabilidade. O mito para nosso autor já apresenta-se como logos. E, assim, permite à alma do crente falar. Mas para o filósofo falar do mito é diferente, ele não apresenta essa ingenuidade primeira que possui o crente. Ao filósofo, homem moderno, é preciso descrever fenomenologicamente o mito e o símbolo, para então chegar à compreensão do sentido do símbolo.

O mal em Ricoeur é sem dúvida um fenômeno que nos espanta. E é justamente o seu caráter fenomênico que permite o desenvolvimento da questão em seu pensamento. Se na história da filosofia, como mostramos no capítulo um, o conceito de mal na história da humanidade já foi desenvolvido sob vistas de uma essência e de uma força, como no estágio do mito ou no estágio da sabedoria e no estágio da gnose. Nos símbolos é que se busca seu radical, como fez Agostinho. Ricoeur, como expomos, enfatiza o fenômeno do mal, isto é o mal cometido e sofrido, e que pode ser pensado. E que é, a partir de seu fenômeno – o do mal - ser possível interpretar o entendimento humano sobre o mal. Como sentiram e explicaram o mal, as tradições pregressas. Como interpretaram a experiência do mal. Neste sentido é que desdobra sua hermenêutica do símbolo. O símbolo é a forma como a humanidade entendeu e sofreu o problema do mal e que descreveu em livros sagrados. O símbolo representa o mal fenomênico. E Ricoeur no desenvolver de sua filosofia analisará os símbolos primários através de uma hermenêutica que observa como o símbolo representa o mal. E como esse símbolo se faz presente em nossa fala. Nesse sentido, a hermenêutica dos símbolos nos demonstra o entendimento do mal a partir da própria história da humanidade. Para então aproximar o entendimento filosófico do fenômeno do mal.

2.2.1 Mancha ou Corrupção⁴⁴

Talvez a mancha, ou para nós corrupção, seja o símbolo mais primevo da culpa. “TERROR DO IMPURO e os ritos de purificação estão no fundo de todos os nossos sentimentos e todo o nosso comportamento relacionados à culpa.”⁴⁵ (P. Ricoeur, 1969, p. 25) A impureza pode ser algo com o qual nos manchamos e assim corrompemos nosso ser. Este temor do que é impuro faz-se presente nas culturas do antigo oriente médio, Israel e Grécia. Sendo assim faz parte de nossa cultura judaica-cristã, e talvez seja a mais antiga das formas de culpa. Lembramos que não é o intuito de Ricoeur determinar sua primazia frente aos outros modos de culpa, ou mesmo apontar como histórico, presente desde os princípios da

⁴⁴ O termo *defilement* do livro em inglês foi traduzido em português, somente, por mancha. O termo em inglês serve para mancha e corrupção. E em francês *souillure*, literalmente traduzido por mancha ou poluição, com a conotação figurativa de contaminação e de desonra, o que nos faz interpretar este termo muito próximo ao de corrupção (ver dicionário J. Da fonseca, 1885). Pois é também poluir e assim considerando o todo da obra de Ricoeur, corrupção teria mais relevância, se considerada a perda da honra ou o macular-se com o mal, características as quais representam o ir de encontro a justiça. Desta forma optamos por manter mancha e corrupção, com o intuito de frisar o combate ao mal e a primazia a instituições justas.

⁴⁵ “DREAD OF THE IMPURE and rites of purification are in the background of all our feelings and all our behavior relating to fault.”

humanidade, mas como dissemos, parece ser, a impureza, o fenômeno mais primevo da culpa.

O impuro é como um tipo de sujeira que nos infecta de fora. Mas que expressa o simbolismo da culpa por ter-se tornado impuro. Contudo, de um lado representa algo que não pode ser dito como o mal, pode ser de fato “a hiena, que deixa seus excrementos na vizinhança de uma tenda”⁴⁶ (P. Ricoeur, 1969, p. 27). Neste sentido o excremento da hiena deixa impura a área ao redor da tenda. De outro lado, o impuro, inicia uma marcha, a qual nos conduz ao mal, como roubar, matar. Mas estes atos, de roubar e matar, “[...] Essas ações tornam-se mal somente em um sistema de referência que não aquele do contato infeccioso, em conexão com a confissão da santidade divina, o respeito pelos laços inter-humanos, e auto-estima.”⁴⁷ (P. Ricoeur, 1969, p. 27). Estes sistemas, que definem a impureza e conduzem a uma explicitação do mal, são encontrados tanto no código semita quanto no código grego. É, assim, o impuro pode ser algo do mundo, como no caso da hiena, ou algo de cunho da pessoa, como matar. Entretanto, ambas as ações de impureza, como no caso da hiena que impurifica um local ou um ato maligno aos olhos do outro precisam de um ritual de purificação em diversos códigos morais. No símbolo da mancha, ou corrupção, não se dissociam o azar do mal. Ambos se concentram de uma única forma. O sujeito é corrompido pelo contato, ou pelo ato e se torna impuro, sendo necessário se purificar para reestabelecer-se puro. Para Ricoeur esse entendimento que não distingue entre ético e físico, se torna irracional para nós (P. Ricoeur, 1969, p. 27) homens modernos. Apesar de que ainda haja nesse sistema graus de gravidade para a impureza.

Ricoeur nos fala de um terror ético. Considerando o medo do contato com a impureza o homem inicia a vida ética por medo e não por amor. Para Ricoeur, o temor inicial tem em suas raízes primordiais a relação da mancha, ou corrupção, com a vingança. “O vínculo invencível entre Vingança e mancha (ou corrupção) é anterior a qualquer instituição, qualquer intenção, qualquer decreto; é tão primitivo que é mesmo anterior a qualquer representação de um deus vingador.”⁴⁸ (P. Ricoeur, 1969, p. 30). A vingança causa sofrimento e serve de retribuição a um ato cometido. O mal, executado na vingança, então serve como punição à própria mancha, ou corrupção.

⁴⁶“the hyena that leaves its excrements in the neighborhood of a tent”

⁴⁷“[...] These actions become evil only in a system of reference other than that of infectious contact, in connection with the confession of divine holiness, respect for interhuman ties, and self-esteem.”

⁴⁸“The invincible bond between Vengeance and defilement is anterior to any institution, any intention, any decree; it is so primitive that it is anterior even to the representation of an avenging god.”

Neste terror ético é necessário também frisar sua anterioridade à divisão entre o que é ético do que é físico. O sofrimento aqui é um expurgo ético. O sofrimento neste símbolo é parte necessária da purificação. Dessa forma, o ritual de purificação é também um evitar o sofrimento, evitar a necessidade de um sofrimento que o purificaria. Ricoeur mostra que neste símbolo, a purificação expia a impureza, expia a culpa. Os rituais de purificação neste símbolo tem o sentido de evitar que o mal permaneça. As purificações são o que evitam as tormentas naturais e as desgraças na vida.

Para nosso autor, é o livro de Jó quem melhor representa a dissociação do físico e do ético. Pois, em Jó o sofrimento não é por seus pecados, não é por um erro ético, mas é o sofrimento do justo. E, neste sentido, o livro de Jó faz a dissociação entre o sofrimento e o ético. No símbolo da mancha, ou corrupção, o mal é fruto de uma impureza que se abate sobre o sujeito, sem que este seja necessariamente culpado por isso. O livro de Jó, então, demonstra a dissociação entre o que é impuro e o que é culpa. No sofrimento de Jó não há culpa, quicá como diz Jó, talvez a culpa de sua juventude, mas o fundamental é o sofrimento independente da impureza. Neste livro se pode argumentar contra a culpa advinda por impureza.

O simbolismo da mácula⁴⁹ (*stain*) contudo é evidente na obra de Ricoeur. Para nosso autor “Na verdade, mancha (corrupção) nunca foi, literalmente, uma mácula.”⁵⁰ (P. Ricoeur, 1969, p. 35). A mácula, é exatamente aquilo que demonstra o que foi infectado no ser corrompido, a mácula é exatamente o que nos polui de fora. Mancha e ou corrupção (*defilement*) é o efeito simbólico de um ato pregresso. E para se eximir da culpa advinda da mancha ou corrupção é necessário também um rito simbólico que retira a mancha, o simples lavar não é um ato capaz de limpar a mancha, mas seu rito simbólico sim é capaz de limpar o homem de sua mancha, de sua corrupção.

Por isso na medida em que é o "objeto" deste ritual de supressão, é ele próprio um símbolo do mal. Corrupção é para mancha, ou para o ponto, o que a purificação é para a lavagem. A corrupção não é uma mancha, mas como uma mancha. Para nós

⁴⁹Optamos por traduzir *stain* por mácula, ao invés de mancha para não ocasionar uma confusão quanto ao termo *defillement* (traduzido em português por mancha e em nossa opção corrupção). E *stain* (mácula, ou também mancha)

⁵⁰“In truth, defilement was never literally a stain”

o simbolismo dos ritos de supressão revelam na prática o simbolismo implícito contido na representação de infecção..⁵¹ (P. Ricoeur, 1969, p.35 à p.36)

Através do ritual podemos afirmar que a mancha é um símbolo do mal. Como aquilo que nos deixa impuros perante as forças divinas. E, neste sentido, a mancha e/ou corrupção (*defilement*) não é mera mancha (*stain*), ou mácula. Ela, a mancha e/ou corrupção (*defilement*), é o aspecto simbólico⁵² da impureza que precisa ser remediada. Ela, neste sentido, cria subsídios para se especular sobre um mal contido na mancha como infecção.

Para nosso autor, é difícil distinguir em certos casos a corrupção da mácula, ou a mancha da mácula. A mácula às vezes se apresenta como a própria corrupção. Ele nos diz isso sobre o caso da sexualidade. Bem sabemos que em Levíticos há uma série de restrições sexuais, que segundo consta no livro, deixam a pessoa que emite fluídos impura. A emissão de fluídos sexuais masculinos, segundo Levíticos, nos deixa impuros até a imersão em um mikve (banho) e o fim da tarde. Neste caso a mácula pelo fluído lançado é a mesma da mácula que permanece naquele que lança o fluído. E acreditamos que é essa dificuldade a qual Ricoeur menciona, ao usar termos tão similares, ainda que não sinônimos. A mácula neste caso se torna o mesmo que mancha, ainda que não sendo. Perguntaríamos, assim, se um adolescente se torna corrupto, manchado ou apenas maculado pela masturbação? O que se resolveria com um banho e o aguardar a tarde. Contudo o derramamento de sangue, a morte de outros povos decretada por reis pode quando não necessária ser considerada uma prática corrupta. Ou ainda, o derramamento de sangue, como uma prática corrupta (P. Ricoeur, 1969, p. 36). Neste sentido é que devemos precisar a diferença da mácula à macha ou corrupção.

O estudo de Ricoeur indica que, nos gregos, a mancha e/ou corrupção (*defilement*) ainda tem em seu conceito uma confusão entre físico e ético. E que exige uma explicação para a catarse do homem; se o movimento catártico do homem grego é necessário então ele carrega em si alguma mácula inicial, no caso grego a morte do jovem Dionísio, deglutido pelos titãs. E que macula toda a humanidade. E é nesse sentido que Ricoeur pontua a formação do mito da alma exilada. O mito surge como explicação para a catarse, necessária ao homem e comum nas tragédias gregas. O próprio exílio é uma forma de punição grega, para a morte accidental. O derramamento de sangue involuntário é punido sob as formas de uma corrupção momentânea do ato que ocasiona a morte de outro, e que segue punido de

⁵¹“Hence insofar as it is the “object” of this ritual supression, is itself a *symbol* of evil. Defilement is to stain or spot what lustration is to washing. Defilement is not a stain, but like a stain. Thus, it is the symbolism of the rites of supression that reveals in practice the implicit symbolism contained in the representation of infection.”

⁵² É por esse sentido também que optamos por marcar *defilement* (*souillure*) por corrupção.

forma mais branda que o homicídio voluntário. E no caso semita a morte involuntária também acarreta a pena, ainda que, mais branda. No caso semita, cabe ao assassino acidental ir embora de sua vila e viver sob a orientação de um sacerdote em outra vila que não a sua, até que a vontade de vingança da família do morto seja aplacada pela distância forçada a ele.

Depois da maturação inicial (medo do contágio, medo da mácula), o temor do que é impuro passa a ser um medo do sofrimento ocasionado ao impuro, a isso Ricoeur designa como sublimação do temor. O temor não é pela mácula, mas é temor das consequências da mácula. Neste sentido, o corrompido não teme a corrupção mas teme as consequências da corrupção.

Ricoeur marca que o falar sobre o temor do que é impuro, tem três intenções. A primeira denota que estar maculado traz a consciência do medo da vingança, seja uma vingança de sangue, seja uma vingança divina, como expiação pelo crime do qual se é culpado. E, neste primeiro caso, a vingança tem o poder de expiar a culpa, e que sendo assim todo ato de vingança deve possuir um sentido, dado no ato do culpado. Seja a vingança de um sangue derramado, seja a vingança de Deus quando do descumprimento de suas ordenanças. A primeira intenção do impuro é marcar o medo daquele que esta impuro. A segunda intenção, envolve uma ansiedade ética, que de um lado mostra uma consciência culpada temerosa da punição e de outro uma série de consciências esperançosas pelo castigo do culpado. E por fim, a última intenção é sobre o aspecto educacional da punição, para Ricoeur “O medo continua a ser um elemento indispensável da educação, familiar, escolar, cívica, bem como na proteção da sociedade contra as infrações dos cidadãos. O projeto de uma educação que poderia dispensar a proibição e a punição, e assim o medo, é, sem dúvida, não só quimérica, mas prejudicial.”⁵³ (P. Ricoeur, 1969, p. 44-45). Ricoeur nos lembra o efeito da punição como expiatório, e numa defesa pela liberdade se opõe ao medo como tática de ensino. A terceira intenção então, após o medo da punição e a ansiedade, é o aspecto educacional. Esta intenção tem por vistas preparar o sujeito que está impuro para não o fazer novamente, e para viver sob as normas sociais vigentes.

Se voltássemos nossos olhos agora para as instituições justas, veríamos como a obra de Ricoeur se completa a cada escrito. No que tange ao desenvolvimento de uma sociedade, o temor do impuro seria capaz de colocar em xeque a corrupção, ou mesmo o que se pensa sobre as punições. Na obra O JUSTO, Ricoeur mesmo se pergunta se a punição equivale ao

⁵³“Fear remains an indispensable element of education, familial, scholastic, civic, as well as in the protection of society against the infractions of citizens. The project of an education wich would dispense with prohibition and punishment, and so with fear, is, undoubtedly not only chimerical but harmful.”

crime. A questão neste outro livro é se a punição não seria novamente o exercício do mal sobre outro. Ainda que este outro seja um criminoso, é justo fazê-lo sofrer; se é justo causar sofrimento, pelo sofrimento causado. A expiação da culpa deve mesmo ser um castigo? No caso da avaliação do impuro, deste símbolo primário, sim. Mas a questão não se fecha para Ricoeur.

A abolição do medo só pode para Ricoeur conduzir a um horizonte da futura moralidade humana (P. Ricoeur, 1969. p. 45) pautada pelo amor ao próximo. E, neste sentido, marca que o símbolo da mancha, o símbolo da corrupção, antecipa o temor pela vingança. E aqui pensamos através de Ricoeur que não é pela vingança e pelo medo que se construirá uma sociedade repleta de instituições justas. O que vemos é que a análise hermenêutica de Ricoeur sobre a impureza e sobre a punição, não fecha as questões que hoje são pertinentes, mas abre nosso entendimento para que as pensemos em nossas raízes greco-judaicas, e que a partir daqui possamos indagar sobre o sofrimento.

2.2.2 Pecado

Pecado é o segundo dos símbolos avaliados por Ricoeur. Nosso autor frisa que a diferença entre mancha e/ou corrupção (*defilement*) e pecado é muito mais fenomenológica do que histórica. É a relação com Deus que os diferencia. Se a mancha, ou corrupção, é algo que infecta de fora, ela situa-se no medo dos demônios, no medo do que é impuro e na possível punição. Já o pecado é o algo cometido na presença de Deus, na presença da santidade o que marca a consciência como injusta, ou incorreta, a culpa no pecado. É necessário notar que um símbolo não supera o outro de maneira histórica. Mas são formas do fenômeno da culpabilidade. E veremos isso com a avaliação abaixo.

No primeiro momento de análise do pecado, Ricoeur classifica como categoria o estar “frente à Deus” e denomina este momento categorial como Aliança. É na Aliança que o sujeito se volta para as leis, numa situação dialógica com a Divindade. Neste sentido, Ricoeur enfatiza que é a partir da ideia de Aliança que discorrerá sobre o símbolo do pecado e paralelamente nos exporá também como o mesmo se dá entre os gregos.

Ricoeur afirma que sua análise serve para ambos os casos, monoteístas e politeístas, pois afirma que é a avaliação do homem frente à divindade ou divindades, e neste caso é o homem frente a Deus ou os deuses, no caso de politeístas, como lugar comum. (P. Ricoeur, 1969, p.51). Em ambos os casos, o pecado é um erro cometido frente à divindade, e assim o sujeito da ação de pecado, presta contas a ela. No monoteísmo é o pecado quanto a seus

mandamentos, e no politeísmo frente aos pecados relativos a cada divindade. Contudo o sentido de pecado permanece o mesmo, errar para com sua divindade.

Para Ricoeur, falar de Aliança é entrar no mesmo campo de especulação sobre a mancha ou corrupção, pois envolve a fala no sentido da confissão. E mais, na Aliança se denota o *Ruah* (espírito) que permeia os membros da Aliança. Para Ricoeur, *Ruach* é também *davar* (דבר - falar), e sua tradução grega, ainda que inexata, é *lógos*. (P. Ricoeur, 1969, p. 51). *Lógos* e *davar*, têm relações com a fala, e assim para Ricoeur é que Deus entra no mundo da fala; pelo espírito (*Ruach*) que fala. No caso da Aliança, é o *Ruach* que *vaidaber* (falou) e que para os gregos é o *lógos*. Esse quem falou é o Deus da Aliança, ou, nos gregos, a razão. É o espírito que emerge da fala.

“Outra maneira de limitar o escopo de "frente à Deus" seria reduzir esta Palavra prematuramente a um mandamento moral que nos remetem a Deus ou os deuses como a um poder legislativo e judicial.”⁵⁴ (P. Ricoeur, 1969, p. 52). Se de um lado é palavra, de outro lado fomenta os códigos morais, e estes códigos enriquecem a experiência do pecado. No campo legislativo e judicial o pecado é então a quebra da lei. É a transgressão da norma. Falhar contra Deus e pecar é também falhar contra a lei. Ainda que a falha contra Deus seja a instância máxima do pecado, contudo surgem interpretações e visões sobre a lei que ampliam o escopo do pecado. O que é um erro social se torna ainda um pecado na medida em que a lei se amplia.

Quando do aumento do escopo, Ricoeur nos diz que a palavra dos profetas, segue tal qual o *lógos* grego. A palavra dos profetas enfatiza a Palavra no tom profético, que remete a uma punição futura. No que tange à palavra dos profetas, ela se refere a uma demanda infinita de normas e a um Mandamento finito, completo nos escritos do Livro Sagrado. É com os profetas que a palavra segue dizendo mais sobre como devem ser os membros da Aliança.

Para Ricoeur, os profetas não refletem sobre o pecado, mas profetizam contra o pecado. Os profetas Amós, Oséias e Isaías profetizam a destruição de Israel. E mais, os profetas denunciam o pecador frente a Deus e profetizam a ira de Deus contra o pecado. Para Ricoeur esse anúncio dos profetas contra o pecado marca uma peculiaridade de caráter ético. A profecia é um misto de terror iminente e uma acusação ética. Para Ricoeur aqui pecado une a Ira e a Indignação.

Mas em que consiste a acusação ética da profecia? Para Ricoeur no desenvolver da questão há uma vitória da *lei moral* sobre a *lei ritual*. Mas, mais do que isso é a apresentação

⁵⁴“Another way of limiting the scope of “before God” would be to reduce this Word prematurely to a moral commandment which would refer us to God or the gods as to a legislative and judicial power.”

de um impulso hiper-ético. (P. Ricoeur, 1969, p. 55). “O momento profético na consciência do mal é a revelação de uma medida infinita da demanda que Deus dirige ao homem. É essa demanda infinita que cria uma distância insondável e aflição entre Deus e o homem”⁵⁵ (P. Ricoeur, 1969, p. 55). Diremos então que são as profecias que marcam a distância entre Deus e o homem. Na palavra dos profetas, Deus pretende uma humanidade santa, a qual os homens falham em se tornar, é uma demanda infinita. E que tem por outro lado um mandamento finito.

É justamente nos profetas que se tem o tom da busca pela instituição da justeza dos homens. A elevação em justiça, encontrada em Amós, faz parte do conteúdo profético. Há uma busca não só pelo cumprimento da lei, mas uma expectativa de punição a quem desobedece. E nos diz que mais do que não cometer transgressões, os homens devem buscar a santidade ou justiça das ações. Amós nos lembra da crueldade nas guerras, e que a seu ver são desnecessárias, assim como a luxúria, incentivando o caminho dos justos. Mais do que enfatizar os rituais de purificação, há uma busca para que os homens não cometam transgressões. Favorecendo mais uma vez a lei moral.

As profecias expõem os limites dos códigos rituais. Os profetas marcam o tom de lamentação, e mostram que não somente pelos códigos rituais deve assim comportar-se o homem. Em Hoshea (Oséias), há o repúdio ao adultério e demonstra como Deus abandona o adúltero. E marca também, como o pecado deve ser remediado pelo retorno⁵⁶ (*teshuvah*) aos caminhos do Eterno. Ricoeur expõe Hoshea como um profeta que busca o remediar as más ações, novamente na busca por um caminho justo.

E Isaías, por sua vez, lança uma dimensão nova para o pecado. Em Isaías pecar é trair a soberania de Deus. É falhar contra Sua grandiosidade. E falhar é estar com lábios e coração impuro, um coração não digno de ser atendido em suas preces. Os temas de Isaías são pecado, orgulho, arrogância, falsa grandiosidade, e assim agindo se peca contra a soberania de Deus. Para Isaías é a obediência a Deus que se torna fé (*emunah*) no julgamento divino.

Neste sentido os profetas alargam a moralidade do Sinai, mais do que ritualística, mais do que legalista eles concluem a moralidade no que tange aspectos inter-relacionais. E,

⁵⁵“The prophetic moment in the consciousness of evil is the revelation in an infinite measure of the demand that God addresses to man. It is this infinite demand that creates an unfathomable distance and distress between God and man.”

⁵⁶Lembramos que a palavra Teshuvah não só é traduzida por retorno, mas também por arrependimento. Neste sentido teshuvah marca que aquele que retorna ao caminho dos justos, se arrepende de tal maneira que se compromete a não mais tornar a cometer o mesmo erro.

além disso, marcam com profecias a punição aos transgressores. Para Ricoeur, o profeta se levanta contra a injustiça, e é na busca pela justeza das ações que pregam.

Assim, de Amos a Ezequiel a tensão ética essencial à Aliança nunca foi quebrada, mesmo que tenha sido esticada em uma direção ou outra: de um lado, uma demanda incondicional, mas sem forma que encontra a raiz do mal no “coração”; em o outro, uma lei finita que determina, torna explícita, e rompe a pecaminosidade em enumeráveis “transgressões”, temas para uma casuística futura. (...) Desta forma a dupla forma de paradoxo de distância e presença, que constitui o “frente à Deus” é abolido no coração da consciência do pecado.⁵⁷ (Ricoeur, 1969, p. 62)

Por um lado, é a palavra Deus que se torna o aspecto legal, e partir deste punirá o pecador. Não só uma punição física, mas já também uma punição em sua própria consciência, como consciência de pecado. E por outro lado é o “coração humano dotado de pecado e por isso cabe aos profetas lembrarem aos homens de sua condição finita. Deus é então abolido do coração da consciência que peca. Mas lembramos que ao pecador Deus permite o arrependimento e depois da confissão a Ele permite seu retorno. O estar frente a Deus da consciência pecadora é estar diante de Deus e não Deus em seu coração. Deus então é o outro ao qual se dirigem as preces, e não mais a um interior junto ao pecado.

O que diferencia o fenômeno da mancha, ou corrupção, do fenômeno do pecado é a angústia da consciência, numa nova modalidade de temor. A saber, a ira de Deus. O terror pelo símbolo da ira de Deus ou o Dia de Yahweh clamado pelos profetas é o momento em que Deus julgará e punirá os pecadores. A boca do profeta, dessa forma, clama a ira de Deus e gera temor no povo da Aliança.

Ricoeur posiciona as catástrofes, as deportações do povo de Israel como exemplo das profecias, e quanto as profecias nos diz:

Profecia, então, consiste em decifrar a história futura, dando-lhe um significado de antecedência em relação à vida ética do povo. Esta observação é de grande alcance, pois a calamidade designada pela expressão “Dia de Yaweh” não

⁵⁷“Thus, from Amos to Ezequiel the ethical tension essential to the Covenant was never broken, even if it was stretched in one direction or another: on one side, an unconditional but formless demand that finds the root of evil in the “heart”; on the other, a finite law that determines, makes explicit, and breaks up sinfulness into enumerable “transgressions,” subjects for a future casuistry. (...) In this double manner the paradox of distance and presence wich constitutes the “before God” is abolished at the heart of the consciousness of sin.”

exatamente consiste na ocorrência de derrota e destruição. Como algo que aconteceu, a ocorrência era irrevogável, e o profeta antecipou-a como acontecimento e como irrevogável. A calamidade consiste antes no significado atribuído à ocorrência, na interpretação penal do evento profetizado. É por isso que o Dia do Yaweh não está apenas na história, está em uma interpretação da história.⁵⁸ (P. Ricoeur, 1969, p.67-68)

A profecia, então, para Ricoeur, é uma interpretação do futuro, do passado e também do presente da história. Fundamentalmente um interpretação, e neste sentido ela serve como alerta, para a vida ética. Os profetas conclamam o povo a esta vida ética, não somente no aspecto finito da lei, mas já a uma compreensão alargada do que significa a vida ética frente a Deus.

E, assim, é a partir das profecias que o pecador pode invocar o nome de Deus como supremo Tu. (P. Ricoeur, 1969, p. 69) O pecador diante das profecias reconhece Deus como um Tu, ao qual dirige as preces. Os profetas marcam claramente a questão pessoal do pecado, abrindo dimensão para uma consciência culpada que diante do Tu divino confessa e se arrepende.

Ricoeur, a partir da constatação dos profetas da relação pessoal frente a Deus, estabelece dois aspectos do pecado. Primeiro, visto sob a forma de negatividade, vista no nada da consciência pecadora. E segundo como positividade abrindo espaço para se falar de características da consciência culpada que anseia pelo perdão.

O simbolismo do pecado é completado pelo simbolismo da redenção, nos diz Ricoeur. A consciência que se tem de pecado cometido permite o arrependimento pela falha cometida. A fé na redenção adquirida na lei de Deus e mesmo na palavra dos profetas é possível. O arrependimento se torna parte do trabalho de redenção.

Para Ricoeur, o paralelo com os gregos é evidente. No culto grego o homem falho pode retornar ao caminho dos deuses. No exemplo hebreu há um arrependimento do pecador que o faz buscar o caminho dos justos. Nos gregos é obter novamente as graças para com seu deus. Nos gregos, nota Ricoeur, a noção de caminho é importante, assim como nos hebreus. E o errar o caminho é comum à experiência humana. Como demonstraremos, para Ricoeur, no

⁵⁸“Prophecy, then, consists in deciphering future history by giving it in advance a meaning relative to the ethical life of the people. This remark is far-reaching, for the calamity designated by the expression “Day of Yaweh” does not exactly consist in the occurrence of defeat and destruction. As something that happened, the occurrence was irrevocable, and the prophet anticipated it as happening and as irrevocable. The calamity consists rather in the *meaning* attached to the occurrence, in the *penal* interpretation of the event prophesied. That is why the Day of Yaweh is not only in history; it is in an interpretation of history.”

próximo subcapítulo, o homem é um ser falível, um ser que erra. E errar o caminho nas culturas grega e hebraica, é seguir por um caminho tortuoso. Um caminho sem a graça dos deuses. Um caminho errado é um erro aos olhos dos deuses. E o encaminha à decadência. A falha em percorrer um caminho, contudo, para Ricoeur, se torna uma alusão deveras esclarecedora. O homem que erra o caminho segue por vias tortuosas, mas sempre pode retornar ao caminho certo, ao caminho dos justos. Na alusão sobre o caminho ainda se verifica a possibilidade de o homem estar perdido, sem direção, sem o conselho dos deuses, ou a benção de Deus. A redenção, entretanto, encontra-se no exemplo hebreu dos profetas que dirigem suas falas à redenção de todos. É no arrependimento daquele que erra o caminho e na convicção em não mais errar o caminho que sua redenção é obtida.

Outro ponto a ser tratado é o sentido de que o homem pode se rebelar frente a Deus. A rebelião tem sua forma no *contra Deus* como existência frente a Deus, neste caso de rebelião o mal tem o aspecto de um símbolo social de revolta. É o recusar a escutar as palavras que se dizem contra o adultério, contra o assassinato. É marcado nos gregos como a *hybris*, passível de punição, e nos profetas, como pecado punível pela ira de Deus. Cito: “O simbolismo do pecado, então, sugere a ideia de um relação quebrada. Mas a negatividade do pecado permanece implícito nele, e seremos capazes atualmente de observar essas mesmas imagens-chave do ponto de vista do "poder" do pecado e também extrair deles uma alusão à positividade da maldade humana.⁵⁹” (P. Ricoeur, 1969, p. 74).

Ricoeur enfatiza o nada do pecador, sua consciência, e o nada de Deus, sua ausência, sua falta. O sentimento do pecador é a falta que só se completa novamente no arrependimento. É esse aspecto positivo que Ricoeur nos faz ver. O pecador, entretanto, pode ser somente um ser falível que no que é vão se agarra. O nada então é o vão (tal como na palavra *Nichtige* do alemão) do pecador e o abandono de Deus ao pecador. Segue por não se arrepender. O símbolo do pecado então marca esse momento de ruptura do homem e Deus. O momento de ruptura em que o homem escolhe o que é vão. E aqui é que o perdão se torna importante

Ricoeur pontua três características do arrependimento do mal cometido e assim da possível redenção. A primeira delas vem da fala. E é a confissão do pecado. A confissão é um trabalho da consciência culpada, que se arrepende das faltas cometidas. Na confissão o pecado se torna critério e medida da culpa (P. Ricoeur, 1969, p. 81-82). A segunda

⁵⁹“The symbolism of sin, then, suggests the idea of a relation broken off. But the negativity of sin remains implicit in it; and we shall be able presently to survey these same key images from the point of view of the “power” of sin and also to extract from them an allusion to the positivity of human evil”

característica diz respeito ao pecado não se reduzir a uma medida meramente subjetiva, ou a uma dimensão individual, o pecado é pessoal e comunal (P. Ricoeur, 1969, p. 83), o pecado é então o tema para uma imputação coletiva, são os membros da Aliança que depois de pesar o ato julgam o culpado, ele, o culpado o é assim em comunidade, que respeita as mesmas leis. O terceiro aspecto do pecado como positivo marca que o pecado tem em sua estrutura estar frente a Deus e não frente à própria consciência. Quando o pecador invoca a Deus para a confissão de pecados, Deus é um Tu ao qual se fala. Desta forma na confissão de pecados se assume a perfeição de Deus frente à falibilidade do homem. É a aceitação da inferioridade do homem diante da Presença Divina, e assim essa mesma presença enxerga o homem sem véus ou máscaras.

Dessa moralidade que confessa os pecados para si próprio, que assume os pecados frente ao povo (social) e que também assume frente a Deus na esperança de não mais cometê-lo, assume-se um tipo muito específico de moralidade. Uma moralidade pautada na consciência individual de culpa. Não uma culpa que tem por finalidade a pena, mas uma culpa capaz de gerar mudança no seio da própria individualidade do sujeito que peca.

Neste sentido é no pecado que se abre a experiência do perdão. A expiação contudo exige sacrifício e para balizar isso, nosso autor cita Levíticos 17:10-11. E nos diz: “Este texto dá uma indicação de que o simbolismo do sangue constitui o elo entre o rito de expiação e fé no perdão (uma fé que está por ela mesma conectada com a confissão dos pecados e arrependimento).”⁶⁰ (P. Ricoeur, 1969, p. 97). Ricoeur nos lembra que sacrifícios de sangue também fazem parte da religião grega. E assim podemos então explicar sobre essa simbologia de maneira mais abrangente. O fato é que o animal sacrificado nos ritos de expiação se tornava mesmo o próprio perpetrador do pecado que era morto simbolicamente no animal, e assim pronto a uma nova vida, mas que sem arrependimento não seria perdoado. Com os profetas Ricoeur parece-nos ver algo além da expiação ritualística. É necessário que a pessoa se arrependa, e que em sua consciência lute para não tornar a cometer o pecado, expiado pela vida do animal.

O simbolismo do pecado então é um simbolismo de uma consciência culpada, frente a Deus, mas que além disso abre a percepção para a dimensão do perdão.

⁶⁰ “This text gives an indication that the symbolism of blood constitutes the bond between the rite of expiation and the faith in pardon (a faith which is itself connected with the confession of sins and repentance).”

2.2.3 Culpa

Culpa é o terceiro dos símbolos avaliados por Ricoeur. E já nos adverte de que culpa não é o mesmo que falta. A falta cometida não se reduz à culpa. Em paralelo poderíamos ver que a falta está para a culpa, como a *penalidade* para a *responsabilidade*. (P. Ricoeur, 1969, p. 100). Para Ricoeur, a culpa é o simbolismo primordial da falta. É o momento subjetivo de todos os simbolismos do mal. Chega mesmo a definir a culpa como momento ontológico. Se a mancha ou corrupção nos infecta de fora, e o pecado é a relação frente a Deus, a culpa designa a relação do “para ele mesmo” ou “nele mesmo”. (P. Ricoeur, 1969, p. 101)

Culpa ainda insere no aspecto legal um castigo pela falta cometida. Este castigo por sua vez segue como uma vingança expiativa ou uma educação expiativa. Diferentemente do pecado onde é internalizada a culpa no sujeito. No símbolo da culpa, aquele que comete a falta, a comete no sentido “jurídico”, e nisso o tu da culpa, que nos é dito, é invocado como o eu da própria culpa. Quando se acusa alguém com o tu fizeste, fenomenologicamente sabemos que este tu é um eu, para a consciência culpada. No tu da acusação, há um “eu” que se lamenta. A consciência da falta se torna culpa e não pecado. A medida do mal aqui é uma experiência solitária que mede as gradações da culpa entre o maligno e o justo. É um “eu” que sofre e sabe a medida de sua maldade.

A culpa ainda implica, como dissemos acima, numa relação penal. Para nosso autor, em uma experiência ético-jurídica. Onde “A metáfora do tribunal, como vamos ver, invade todos os registros da consciência de culpa⁶¹” (P. Ricoeur, 1969, p. 108). A cidade e as instituições fazem parte da consciência do homem que, acometido pela culpa, a si julga-se, de acordo com as instituições, de acordo com as regras da cidade e mais com as regras da Aliança. As instituições servem como parâmetro de medida da culpa internalizada.

Os gregos, para Ricoeur, contribuem para o simbolismo da culpa quando inserem termos da tragédia como *hybris*, em seu sistema legal, e assim mesclam-se esses conceitos na própria consciência de culpa. O orgulho, a ganância e outros sentimentos tornam-se com os gregos medidas legais de atribuição de culpa. Contudo a ideia de medida e reparação se estabelece. *A um crime, uma punição* diríamos assim.

Com os gregos também há uma racionalização da medida. Informa-nos Ricoeur que há uma distinção entre os atos voluntários e os involuntários. Aos assassinatos voluntários a morte, e aos involuntários o exílio. E vê-se essa distinção em Platão e Aristóteles.

⁶¹“The metaphor of the tribunal, we shall see, invades all registers of the consciousness of guilt”

Quanto aos crimes e sua medida os vemos em Platão e em Aristóteles, para Ricoeur ambos autores trazem certo rigor na gradação dos crimes. Os voluntários são puros e simples enquanto que os involuntários dependem de uma série de fatores, como a escolha preferencial e o desejo. Essa ética, nos diz Ricoeur, permanece imprecisa. Pois os voluntários envolvem premeditação enquanto que os involuntários as vezes apresentam negligência, imprudência, ou são somente simples acidentes. E como percebemos, outros problemas surgem desta distinção mínima. Os pormenores de cada ação devem ser levados em conta, mesmo os voluntários podem apresentar outras coisas que não somente uma premeditação. E aos involuntários a intenção, o desejo, aspectos subjetivos levados ao tribunal.

A culpa envolve uma consciência que se sente culpada. Neste sentido, Ricoeur irá marcar o conceito de escrúpulos. E para isso recorre à um exemplo histórico. Ricoeur recorre à figura dos Fariseus, como modalidade deste tipo de consciência e como exemplifica à perfeição do exemplo (P. Ricoeur, 1969, p. 118). Os fariseus, frisam a culpa individual, mesmo nos infortúnios que a vida causa. Vemos isso nas figuras dos amigos de Jó que insistem que este deve se arrepender de ter ofendido a Deus. Para Ricoeur, a figura dos fariseus e sua lei oral implicam numa consciência que se sente culpada a todo momento por não cumprir toda Lei escrita e a lei moral estabelecida por eles mesmos. Nesse sentido a culpa sentida pelos fariseus é um exemplo de uma consciência que se sente culpada por excelência. Sempre em culpa por seus atos, sempre culpada pelo que lhe acontece de desagradável.

Ricoeur frisa que é duplo o movimento do povo judeu, de um lado é um monoteísmo ético e de outro é um movimento histórico. No caso saduceu, a perspectiva é de manter a Lei escrita tal qual é. E de outro, lado os fariseus com sua moral oral. Neste sentido a experiência do povo judeu tem duas moralidades, uma moralidade Deísta e uma moralidade histórica, constituída historicamente. A moral deísta é então uma moral não-temporal, uma moral que permanece com o Livro sagrado e outra moral legal, controlada pelos fariseus. Contudo, a moral oral, no caso farisaico, controla a lei e o modo do povo, e que segue como construção histórica. E que neste caso favorece o exemplo da culpa assumido por Ricoeur.

A Lei, entretanto, não pode ser reduzida a uma estrutura formal da consciência. Os profetas pressupõem esta ética e movimento histórico. Os fariseus, por sua vez, fazem então o papel de marcar a existência sob a lei e pela lei. São os fariseus que estipulam como a lei deve ser obedecida e, neste sentido, guardam as leis, para toda a cidade.

Para Ricoeur há uma distância entre os fariseus e os saduceus. Esta distância envolve a disputa de Jesus, da Lei aplicada pelos fariseus. O legalismo da aplicação da lei é

marca típica dos fariseus, e é contra o legalismo que se voltam os saduceus e o próprio Jesus. Os fariseus são considerados homens da Torah. São guardiões dos escritos e da Lei de Moisés. São homens do legalismo, da escravidão moral e da dureza de coração, enfim homens do literalismo.

Os fariseus marcam o seguimento da Lei nos arranjos dos preceitos e por isso, para Ricoeur, marcam a consciência escrupulosa. A consciência que guarda as leis da cidade, das instituições e da Aliança. Contudo, nosso autor relembra que Torah significa uma instrução e preceitos de como devem ser as coisas. Mas para os fariseus a Lei de Moisés é adicionada à tradição oral de como a lei deve ser interpretada. Essas instruções orais se encontram então no Talmud, o compêndio da lei farisaicas. Este um cânon inalterável. O problema dos fariseus, e por que não dizer da consciência escrupulosa, então, é como servir verdadeiramente a Deus no mundo. Através das palavras dos sábios talmudistas. E nesse emaranhado de leis e preceitos é que fomenta a consciência culpada.

Para os fariseus, abdicar do livre arbítrio se torna a suprema asserção da vontade. É abdicando dos desejos mundanos, abdicando de sua escolha em prol da lei que é possível cumprir a vontade de Deus, eis a marca do farisaísmo.

A dificuldade encontrada é que o cumprimento da Torah se torna também uma lei oral rejeitada pelos saduceus. A lei oral, lembramos, é o compêndio de ensinamentos dos fariseus a respeito de como cumprir a Torah. São leis que partem dos debates entre os rabinos com o intuito de esclarecer a própria Torah. Os fariseus escrevem e ensinam, eles ensinam de acordo com seus escritos e aprendem desses escritos. Desse compêndio é que se extrai a chamada *Halacha* (caminho, lei). Os ensinamentos rabínicos se tornam uma experiência de culpa, para Ricoeur, uma culpa pela impossibilidade de cumprir toda a *halacha* rabínica.

Os escrúpulos se tornam uma forma de culpa. O homem escrupuloso tem ciência de que não cumpre toda a Lei. Mas também o descumprimento da Lei marca uma forma de transgressão. Não mais pecado, mas transgressão dos princípios. É a transgressão na possibilidade de cumprimento de *mizvot* (mandamentos). A ciência da não possibilidade de se cumprir todas as *mizvot* faz com que os homens marquem graus de transgressões. Que podem ser balizados pelo estudo da lei oral.

Outro ponto importante da consciência escrupulosa do fariseu são as ideias de mérito e recompensa. De um lado, a busca pelo mérito, de outro a recompensa pelo mérito. O mérito é a marca da ação justa. Os merecedores são recompensados pelo próprio mérito. Enquanto que os transgressores são recompensados com mais transgressões ou mesmo com o

pecado. Este sistema de mérito e recompensa faz do fariseu um homem da prática e não da especulação.

A transgressão e o mérito da ação justa então tem uma explicação na literatura rabínica. Para eles há uma inclinação (*yetzer*). Uma inclinação ao bem e uma inclinação ao mal. Contudo, a inclinação ao bem é primeira frente ao mal. Pois se o homem transgredir e peca, ele pode retornar (em *teshuvah*) a uma vida justa. A ideia de retorno marca a primícia da inclinação boa sobre a má. Todo transgressor pode enfim se arrepender e voltar ao seu estado de inclinações boas. E neste sentido é meritoso o homem que retorna. “Tal é a grandeza de escrupulosidade, do seu senso de culpa, e de seu senso de responsabilidade .”⁶² (P. Ricoeur, 1969, p. 132)

A escrupulosidade pode ser definida como ritualização da vida moral ou uma moralização do ritual (P. Ricoeur, 1969, p. 135). Ela confere ao homem a característica de cumprir suas tarefas, de cumprir as obrigações divinas em seu dia à dia. A consciência não é criadora da Lei, mas cumpridora da mesma. E, neste sentido, os escrúpulos servem de medida para a transgressão. E o próprio sentimento de culpa.

Contudo, com os escrúpulos há também uma atomização do entendimento e uma “juridicização” da Lei. Como dissemos acima, o homem agora internaliza o erro e pode por si compreender a falta e atribuir a si a culpa. E neste sentido se isola em sua consciência de culpa. E mais, internaliza as noções de julgamento e pena. É ele próprio quem pode a si julgar. Ele se julga avaliando a si mesmo como em um tribunal, apresentando sua defesa e seu crime. Ele internaliza também a pena a qual lhe cabe, pode ele imputar a si mesmo a sanção devida à transgressão e, nesse sentido, a consciência culpada é uma consciência atormentada. “A consciência culpada está fechada, em primeiro lugar porque é uma consciência isolada que rompe a comunhão dos pecadores. Ele “separa” a si própria, no ato pelo qual ele toma sobre si, e somente sobre si mesma, todo o peso do mal”⁶³ (P. Ricoeur, 1969, p. 146).

A consciência culpada então é isolada da comunidade, ele tem em sua estrutura o julgamento e a pena, e neste caso o peso do mal está sobre si. Não há mais uma consciência de que todos pecam no mesmo grau. Cada qual carrega sua culpa individualmente e neste momento é que a consciência culpada está sozinha. “A consciência culpada está fechada ainda mais secretamente por uma aquiescência obscura em sua maldade, pela qual se torna o

⁶²“Such is the greatness of scrupulousness, of its sense of guilt, and of its sense of responsibility.”

⁶³“The guilty conscience is shut in first of all because it is an isolated conscience that breaks the communion of sinners. It “separates” itself in the very act by which it takes upon itself, and upon itself alone, the whole weight of evil”

seu próprio algoz. É neste sentido que a consciência culpada é uma escrava e não apenas a consciência da escravidão; é a consciência sem "promessa".⁶⁴ (P. Ricoeur, 1969, p. 146).

A consciência culpada é o próprio algoz. Na consciência culpada o tormento é interno, é o próprio homem que se escraviza a si. A consciência culpada é isolada da comunidade, amargando sua própria falta. E mais ainda, é a consciência sem perspectiva, sem "promessa", sem parte no mundo vindouro. Neste sentido, é atormentada pelo próprio erro, pela falta cometida, presa em um círculo vicioso que a escraviza ao mal. E, neste sentido, escrupuloso é também o sentimento desta consciência.

Entretanto, como dissemos, a culpa tem seu aspecto pedagógico, e neste sentido é que o tormento da consciência culpada se torna alívio para quem retorna. A culpa marca assim uma aspecto mais interior da falta, ela marca a consciência de um homem que sofre pela culpa, que sofre pelo mal cometido e assim é que também permite sua redenção. E uma vida voltada para as ações justas.

2.3 A condição e a escolha

2.3.1 A falibilidade

O conceito de falibilidade em Ricoeur tem sua importância por descrever a condição humana como uma condição de incompletude e fraqueza, de imperfeição e passível ao mal, enfim, falível. Mas o próprio autor nos questiona sobre o sentido de se dizer que o homem é falível. Em Ricoeur dizer que o homem é falível, é dizer que "A *possibilidade* do mal moral é inerente à constituição do homem."⁶⁵ (Ricoeur, 2000, p. 133). Neste contexto Ricoeur marca suas aproximações do conceito por duas vias. A primeira diz respeito à *constituição* da possibilidade de falhar, e nesta a própria condição é explícita. E a segunda diz respeito à *natureza* da possibilidade por si mesma.

Quanto à primeira, verificamos na avaliação de Ricoeur que há uma longa tradição sobre a especulação sobre o mal e, sobretudo, sobre o mal moral que tem em Leibniz seu exemplo mais perfeito e que toda a tradição mantém o sentido de uma limitação humana, própria das criaturas no ocaso do mal moral (Ricoeur, 2000, p. 133). Como já demonstramos no capítulo um da presente dissertação, essa tradição demonstra como o mal como

⁶⁴ "The guilty conscience is shut in even more secretly by an obscure acquiescence in its evil, by which it makes itself its own tormentor. It is in this sense that guilty conscience is a slave and not only consciousness of enslavement; it is the conscience without "promise"."

⁶⁵ "the *possibility* of moral evil is inherent in man's constitution."

metafísico, ainda que seja parte da existência, é avaliado por nosso autor no próprio do homem, no pensar, no agir e no sentir.

Lemos em Ricoeur que o conceito de falibilidade se funda não só da limitação humana de criatura, encontrada na quarta meditação cartesiana, mas em um sentido próprio de uma limitação específica que consiste na realidade humana, mas que ainda assim não é condição para o mal moral. A limitação para Ricoeur é esse ter parte no nada, no não-ser, e em outra parte ser próximo do divino, estando entre o nada e Deus. Contudo a limitação não é a condição do acontecimento da falha. Dizer que o mal moral é ocasionado pela limitação humana “deixou espaço apenas para a ideia de uma falta em ser e adscreeu o fator privativo que é conjugado a este simples falta, o mau uso da vontade.”⁶⁶ (Ricoeur, 2000, p. 134). A limitação então tem um caráter particular, ela é limitação em relação a uma característica, e por isso não pode ser dita como falibilidade.

Para Ricoeur, deve se separar a relação da limitação expressa na fórmula da relação entre o ser e o nada, que segundo ele é como o grau da humanidade. Estar entre o ser e o nada. Essa relação entre a finitude e a infinitude, ou entre o ser e o nada faz com que a limitação seja o mesmo que falibilidade. Ricoeur dessa forma nos adverte dessa relação categorial.

Para se determinar a falibilidade Ricoeur inicia sua empreitada criando a partir de conceitos kantianos, a saber, a tríade de categorias: realidade, negação e limitação. Expõe esses conceitos da seguinte forma: “Na passagem de uma axiomática da física para uma antropologia filosófica, a tríade da realidade, negação e limitação pode ser expressa nos seguintes três termos: a afirmação originária, a diferença existencial, meditação humana.”⁶⁷ (Ricoeur, 2000, p. 135). A progressão desta tríade, na efetividade das relações humanas, é vista sob as formas de conhecer, agir e sentir. Sendo o terceiro termo, para Ricoeur, o que define a humanidade do homem⁶⁸.

A racionalidade cartesiana do *eu penso*, e posteriormente a racionalidade kantiana que admite o homem como um *ser racional finito*, abre margens para se pensar o homem.

⁶⁶ “left room only for the idea of a default in being and ascribed the privative factor that is conjoined to this simple default to the bad use of the will.”

⁶⁷ “In passing from an axiomatics of physics to a philosophical anthropology, the triad of reality, negation, and limitation may be expressed in the following three terms: *originating affirmation, existential difference, human meditation.*”

⁶⁸ É então assim que notamos a importância que tem nosso primeiro capítulo que finda sua exposição no sentir referente ao mal. O sentir é para Ricoeur o que nos torna humanos. E desta forma o mal é um tema que abre possibilidade para se pensar nossas relações e muito além disto seguir à Ricoeur no que tange a formação de instituições justas. É o sentimento que abre a perspectiva da pessoa em face do mal, e em face do mal fomentar instituições justas.

Entretanto esses termos se findam ao tentar abarcar o homem em sua totalidade. “Somos nós que afirmamos em seguida da ideia prática de uma totalidade que nos aproximamos através da compreensão, sempre em processo, mas nunca concluída, de todos os projetos de todos os homens e contra o qual o que é velado do nosso caráter se destaca.”⁶⁹ (Ricoeur, 2000, p. 136). Neste entendimento Ricoeur pontua que o projeto de um homem qualquer, pode conter um horizonte, uma perspectiva que o faz humano, um horizonte de humanidade. Contudo as pessoas não são decifráveis, elas são em sua totalidade ser-feito-para-ser, e esta é sua condição de possibilidade. (Ricoeur, 2000, p. 136).

“Mas a afirmação de origem se torna homem apenas passando pela negação existencial que chamamos de perspectiva, caráter e sentimento vital”⁷⁰ (Ricoeur, 2000, p. 137). A negação, de Hegel à Sartre, é o nada. E o que se perde, para Ricoeur, na marcha de Hegel à Sartre é a perspectiva da afirmação. O problema do para-si não se resolve nas coisas em-si. O homem, a pessoa, é também mais do que isso. Mais do que um ser em meio as coisas. Por isso, cremos que sua filosofia é chamada de filosofia da ação. Sua avaliação rumo para a afirmação do homem em seu meio, em meio às coisas e em meio aos outros. Para Ricoeur, é um Eu quem participa do mundo. É um Eu sou isso e Eu que participa nisso. A negação existencial para Ricoeur é a negação dessa afirmação. E nenhuma negação pode estar mais profundamente enraizada do que essa. (Ricoeur, 2000, p. 137). A negação da afirmação lança o homem na *tristeza do finito*. Tristeza da diferença entre eu e o outro, diferença de mim para mim-mesmo e, enfim, a tristeza do ser finito.

A diferença entre eu e o outro não é somente uma diferença ontológica. A comunidade e as línguas fazem com que um outro não seja somente outro, mas um como eu. Mas que ainda assim me lança em direção à diferença entre mim comigo (myself with myself). É essa diferença que marca a diferença das minhas possibilidades e do que posso. As possibilidades realizadas pelos outros e não por mim. (Ricoeur, 2000, p. 138). E assim um sentimento da contingência se alastra sobre o ser. Uma possibilidade humana, que não é a minha possibilidade, é disso que Ricoeur nos fala quando fala de tristeza do finito. Contudo consegue ser positivo em seu pensar, e nos diz: “I am the living non-necessity of existing.”⁷¹ (Ricoeur, 2000, p. 139) Traduzindo livremente para acentuar a divergência da filosofia da ação de Ricoeur do existencialismo francês: “Eu sou o vivente não-necessitado de

⁶⁹“It is ourselves that we affirm next in the practical idea of a totality which we approach through the understanding, always in process but never completed, of all the projects of all men and against which the enclosure of our character stands out.”

⁷⁰“But the originating affirmation becomes man only by going through the existential negation that we called in perspective, character, and vital feeling.”

⁷¹“Eu sou a viva não-necessidade de existir.” Sendo esta a tradução convencional.

existir”, apontando uma crítica mordaz quanto a condenação do ser a liberdade que tem como resposta o engajamento das filosofias existenciais. Com a tradução livre frisamos a falta, a falibilidade que não pode ser esquecida, humanizando a responsabilidade “dura” do existencialismo sartreano, e aceitando a dimensão falha do ser humano.

Essa não-necessidade de existir é o modo afetivo da tristeza. (Ricoeur, 2000, p. 139). É o sentir sua própria condição finita, mas que vai além de seu conteúdo inicial nas experiências de perda, falta, temor, arrependimento, decepção, irrevocabilidade da duração. Para Ricoeur, ela é o sentir a tristeza na ação, no drama da vida. É sentir no esperar, que diz: “ainda não”, na experiência do arrependimento que diz não mais. No sofrimento a consciência se isola, ela se retira para si mesma e se sente negada (Ricoeur, 2000, p.140).

Então na mistura entre a afirmação originária e a negação existencial Ricoeur nos diz: “Homem é a Alegria do Sim na tristeza do finito.”⁷² (Ricoeur, 2000, p.140). Essa experiência da limitação proposta por Ricoeur resulta na manifestação da falta. E aqui abre margem para o último tópico da tríade de Ricoeur, à saber, a meditação humana.

A mistura para nosso autor tem senso prático, mas não distante do teórico. A meditação por sua vez busca o sentido de mediação do abismo entre a afirmação originária e a negação existencial. Cabe então ao homem projetar os sentidos que lhe cabem em cada situação. A contingência humana então é uma tarefa que cabe ao homem significar.

O sentimento aqui tem um papel essencial. É pelo sentimento que o homem, diríamos, se torna pessoa. Pois é o sentimento que revela a não-coincidência entre si para si. (Ricoeur, 2000, p. 141). Sentimento, para Ricoeur, marca o conflito primordial entre si e si, e em linguagem não ricoeuriana, entre eu e o outro. A dialética aplicada ao si para si de Ricoeur então “Revela a frágil síntese do homem como o tornar-se de uma oposição: a oposição da afirmação originária e a diferença existencial.”⁷³ (Ricoeur, 2000, p. 141). A nosso ver a meditação então é a meditação sobre o sentimento. É entender a relação conflituosa primordial, entre si para si num caminho de meditação que leva para a *solicitude*⁷⁴.

A falibilidade então é a condição humana. É essa condição frágil do vivente. Que sempre tem frente a si a tarefa de dar sentido, de significar sua própria vivência, suas ações, e mais ainda adscrever para si o significado de sua relação com o outro. Neste sentido Ricoeur se afasta das filosofias da existência, como a de Sartre, onde o homem é o único responsável

⁷²“Man is the Joy of Yes in the sadness of the finite.”

⁷³“discloses the fragile synthesis of man as the *becoming of an opposition*: the opposition of originating affirmation and the existential difference.”

⁷⁴Veremos o que Ricoeur designa por *solicitude* no terceiro capítulo da presente dissertação.

pelo que fizeram dele, Ricoeur se distânciava da dureza da existência que lança o homem a uma dimensão em que deve sempre fazer tudo tendo plena consciência das consequências, e humaniza o sujeito em sua dimensão de pessoa. Ricoeur ao buscar a pessoa no sujeito, cria algo novo, expondo a fragilidade do homem, mas ainda capaz de meditar e significar as coisas e as ações. A visão de Ricoeur traz à tona o ente, que se torna uma pessoa e não mais um sujeito filosófico. A exposição da fragilidade e do erro abre a pessoa ao arrependimento e ao erro como próprio de sua constituição. Não mais um sujeito estritamente racional capaz de ter em si todos os pormenores das consequências, mas uma pessoa, humana e passível do erro.

Ricoeur segue sua aproximação nos perguntando: “Se a capacidade de falhar consiste na fragilidade da meditação que o homem efetiva no objeto, em sua ideia de humanidade, e em seu próprio coração, surge a pergunta sobre o sentido em que essa fragilidade é uma capacidade de falhar. Que capacidade é essa?”⁷⁵ (Ricoeur, 2000, p.141)

É com essa pergunta que começa a segunda aproximação ao conceito de falibilidade que Ricoeur abordará no que diz respeito à *natureza* da possibilidade da falta. O homem frágil na meditação e em sua efetividade em meio as coisas pode falhar. Ricoeur nos pergunta sobre essa capacidade de falhar, quais as características desta capacidade.

Para Ricoeur, a fraqueza do homem faz possível o mal. E essa possibilidade do mal como acontecimento pergunta sobre a origem do mesmo. A pergunta sobre a o acontecimento ou *ocasião* leva à pergunta sobre a *origem* e a pergunta sobre a origem leva à pergunta sobre a *capacidade*.

Ricoeur coloca que se a limitação torna o mal como meramente possível a falibilidade por sua vez designa a ocasião do mal. A falibilidade é o instante em que o mal entra no homem. (Ricoeur, 2000, p. 141) O homem é essa conexão entre a possibilidade e a realidade, e que por sua fragilidade e fraqueza é capaz de lançar o mal no mundo. O enigma da falta está então nesse abismo entre possibilidade e realidade. A fragilidade do homem não é a mesma que a privação do nada escolástico e posteriormente cartesiano, muito menos o “nada de privação” kantiano. Fragilidade é um termo ricoeuriano e busca marcar um outro aspecto do homem, a saber, sua fraqueza, como parte de seu ser. E dessa fraqueza sim, a ocasião do mal.

⁷⁵“If the capacity to fail consists in the fragility of the meditation that man effects in the object, in his idea of humanity, and in his own heart, the question arises concerning the sense in which this fragility is a capacity to fail. What capacity is this?”

Se a fraqueza é a condição para o mal, a ética surge então como sabedoria que avalia entre o bem e o mal. A ética demonstra o objetivo, a meta para qual o homem se dirige, que pode mesmo não se cumprir. O fato é que a ética abre a perspectiva para o escolher entre diferentes, entre o bem e o mal. A meditação no primeiro momento do estudo de Ricoeur marca a contingência do homem, em meio ao mundo, e aos outros. Marca ainda a vida e a morte. Já na ética a meditação é a tarefa da escolha, como veremos no terceiro capítulo da presente dissertação. A ética marca como em Aristóteles a escolha preferencial do homem frente ao bem e em face do mal.

O enigma dali para a frente é o próprio "salto" da falibilidade ao já caído. Nossa reflexão antropológica permaneceu aquém deste salto, mas a ética chega tarde demais. Para avistar esse salto é preciso fazer um novo começo e entrar em um novo tipo de reflexão sobre a *confissão* de que a consciência faz dela e sobre os *símbolos* do mal em que esta confissão é expressa.⁷⁶ (Ricoeur, 2000, p. 143)

A avaliação ética para Ricoeur chega, contudo, atrasada no que tange ao aspecto da falha. Os homens falhos são anteriores ao discurso ético. Desta forma é que Ricoeur nos mostra os símbolos estudados por nós nos subcapítulos precedentes. Para Ricoeur esses símbolos fazem um percurso de volta ao primitivo entendimento sobre o mal, que mesmo a ética não seria capaz de satisfazer. O mal é anterior a nós hodiernos, ele já existe como fenômeno no mundo em que habitamos. A ética é, então, esse pensar para a frente, em perspectiva do que aconteceu ou do que sabemos, contudo ela não pode voltar atrás e explicar a origem do mal. E sobretudo os símbolos nos fazem compreender o que há nos momentos entre a falibilidade e a falta mesmo.

A falibilidade é marcada pelos símbolos precedentes. É de se notar no orgulho (*hybris* grega), na vanglória, na tirania, enfim, no que tange ao aspecto falível do homem em suas paixões que exemplificam, através de histórias, a queda do homem num mundo onde só o eu importa. E assim, dessa forma revelam a falibilidade deste mesmo homem em suas fraquezas. Contudo frisamos que falibilidade não é queda, ela é somente fraqueza. E neste sentido, ela é a ocasião, o instante em que o mal adentra o homem.

⁷⁶“The enigma thenceforward is the “leap” itself from fallibility to the already fallen. Our anthropological reflection remained short of this leap, but ethics arrives too late. To catch sight of that leap we must make a fresh start and enter upon a new type of reflection bearing on the *avowal* that consciousness makes of it and on the *symbols* of evil in which this avowal is expressed.”

2.3.2 A vontade servil.

Através dos símbolos primários, mancha ou corrupção, pecado e culpa, se encontra para Ricoeur a ideia de vontade servil. A liberdade é obliterada pela servilidade, um escolher que segue um princípio que tende a ser universal. A vontade servil representa os símbolos primários, contudo, não é representado pela falibilidade. (Ricoeur, 1969, p. 151). Para Ricoeur, a vontade servil marca a circularidade dos símbolos, e assim reitera o que já dissemos de que um símbolo não superar o outro à maneira histórica.

A vontade servil dá forma aos símbolos. Os símbolos marcam a ocasião do mal no mundo, e a escolha servil sua condição de possibilidade. É a vontade antecedente ao efeito do símbolo. Contudo, este conceito marca a liberdade em uma forma singular. É o livre arbítrio em servidão. Neste sentido, a vontade servil esta em relação aos símbolos de mancha e/ou corrupção, pecado e culpa. Os símbolos são seus momentos de ser. É a culpa ou pecado por algo cometido, um deslize da vontade. Na mancha ou corrupção é ainda um deslize que ocasiona o mal como consequência de uma escolha. A vontade servil ainda denota o instante em que falha, sem ser a própria falibilidade. A vontade servil marca a escolha do homem escrupuloso (visto no ponto anterior) em servir os ensinamentos transmitidos nos livros sagrados. E mais é esta vontade que expressa o arrependimento pelo erro. Uma vontade que se expressa em servidão e que ao falhar em servir ressalta-se como arrependimento, demonstrando assim o fenômeno da culpabilidade.

E ainda, a vontade servil conecta os símbolos pela conexão à ideia de salvação. A ideia de salvação marca que a vontade deve ser servil. É na servidão dos ensinamentos e da Lei que pode se libertar do mundo, tanto no conceito judaico-cristão de um mundo vindouro (ainda que com suas diferenças) quanto no conceito grego de liberdade do corpo prisão da alma. O conceito de vontade servil, ainda expressa, como dissemos acima, a culpabilidade da pessoa em face do mal, quando falha esta vontade, quando o homem cede, ou é tomado por sua condição de falibilidade, pode o homem também ser arrebatado pelo arrependimento e assim ainda expiar sua culpa, seja com penitência, seja com outro rito expiativo. Todos os símbolos primários caminham para essa conclusão salvífica. A de que a vontade sendo servil direciona o homem ao bom caminho. Contudo, é a vontade servil quem o executa. É a vontade servil que carrega em si o arrependimento e o possível retorno. A vontade servil grifa a súplica e a confissão do erro aguardando a salvação. Destarte o conceito de vontade servil carrega em si

uma dupla relação, de um lado marcar a liberdade da ação em relação a servitude do bom caminho, e de outro lado marcar a possibilidade do arrependimento.

Para Ricoeur em Romanos 6.6 se encontra a avaliação de “corpo de pecado” e assim, aqui, a vontade servil pode chorar e gritar sobre a iniquidade acometida, o corpo de pecado oblitera a liberdade, mas deixa intacta a vontade servil. É servir a Deus, que pelo nossos pecados permite-nos arrependermos e voltar à vontade que é servil. Pelo arrependimento do corpo cheio de pecados é que obteremos a salvação. Ricoeur, ainda, nos lembra que não é uma característica exclusivamente cristã. Nos gregos o corpo é prisão, que deve guardar a alma de seus erros, como vimos no mito da alma exilada. A vontade servil habilita-se então como um conceito de ambas culturas no que tange à assunção da inferioridade do homem em relação aos mandamentos e aos símbolos que nos remetem ao que é impuro, ao que é pecado e ao que nos culpa. Assim em ambas culturas, greco e judaica, a vontade servil, significa a mesma coisa, uma vontade em cumprir as ordenanças. A nosso ver a liberdade então não é o cerne da ética em Ricoeur, mas já o desenvolvimento da vontade exemplificado nas culturas, seja judaico-cristã ou mesmo greco-assíria, Ricoeur põe em relevo uma vontade que se dirige a uma escolha sobre o que é maior, uma escolha pelo bem e que, ainda que mitologicamente, uma escolha capaz de salvar a alma da danação.

Nos símbolos para Ricoeur pode ser visto um esquema da vontade servil. Primeiro, a mancha ou corrupção mostra a positividade do mal. Mal não é um nada. É o poder das trevas atuando no mundo para que caia o homem. Diríamos nós *existe uma pessoa em face do mal*. A segunda parte do esquema marca a externalidade do mal. A culpa, expressão interna do mal, demonstra o mal como exterior um algo que se acomete a pessoa. O mal, assim, vem de fora do homem. O mal é a sedução que leva o homem a cair. Neste sentido ainda o mal é o que tenta, seduz o homem a sair de sua vontade servil para então cobiçar ou orgulhar-se em demasia. Destarte existe uma pessoa que age, sente e pensa o mal. O terceiro, e último aspecto do esquema, diz respeito à infestação do mal. A vontade servil aqui é a má escolha. Marca o homem como o local do mal. Este aspecto demonstra a recusa da servilidade da vontade. Aqui o mal já corrompeu, a pessoa. Muito próximo da mancha e/ou corrupção, e como diz Ricoeur similar a um contato mágico (Ricoeur, 1969, p. 156). Neste sentido é que a vontade servil pode abrir margem ao arrependimento. Ricoeur ainda nos lembra nesse ponto que, contudo, o mal é secundário à origem de tudo, o mal infesta a criação boa através do homem. É a inocência perdida exemplificada, sobretudo, em Adão. O mal então infesta o mundo que perde sua inocência e pode sobressair na escolha preferencial do homem em sua vontade servil.

A vontade servil marca, então para nós, a escolha pelo bem em face do mal. Sem de forma alguma obliterar que para Ricoeur o homem é falível. Em nossa presente dissertação queremos expor como ainda que falível a pessoa é capaz de escolher o bem, e tem em si a capacidade do arrependimento. E neste sentido, que o homem é capaz de arrepender-se, é que as instituições justas, acreditamos, devem continuamente questionar a validade e a gradação da punição.

À nosso ver, a vontade servil tem ainda um elo inquebrável com a escolha preferencial. Para Ricoeur, o homem escolhe o melhor para si, e nesse escolher vivifica sua relação com os demais como sendo boa sua escolha. Tal como na máxima kantiana, sem o peso de uma máxima. Assim a vontade servil operaria de maneira a estabelecer um bem agir próximo à *phronésis* aristotélica, com um caráter maior de interioridade, uma vez que é condição de escolha, e não somente sabedoria aplicada a prática. E ainda, mais além, interpretamos que na vontade servil há a dimensão de estar frente ao Criador, um reconhecimento de criatura, a mesma dimensão aberta pela falibilidade em reconhecer-se como inferior à bondade da criação. Há ainda uma dimensão salvífica, uma dimensão da divindade que habita a pessoa, uma dimensão de bondade ainda que corrompida pelo pecado (Ricoeur, 1969, p.156). Desta forma, para Ricoeur, todos os símbolos primários do mal se unificam na ideia de vontade servil. A vontade servil, parece-nos em nossa interpretação de Ricoeur, a condição e o resultado, em dialética constante com a própria culpabilidade. Quanto à ação má, quanto à falha em ser servo, faz com que a escolha ocasione o mal. Ela está em frente ao criador como escolha livre de servir.

Capítulo 3: Em face do mal *ou a perspectiva ética*

3.1 A pequena ética

Se nos capítulos precedentes avaliamos como o mal é entendido por Ricoeur, agora nos cabe expor como nosso autor responde a essa questão. O mal existe. E a pessoa em face do mal tem em si sua falibilidade e sua vontade que pode ser servil. Neste momento, então, de nosso estudo, pretendemos expor a pequena ética de Ricoeur com o intuito de demonstrar como opera a vontade servil à maneira de Ricoeur. Basicamente avaliaremos o sétimo estudo de O SI-MESMO COMO UM OUTRO onde nosso autor expõe o conceito de solícitude como passagem para *o visar à vida boa com e para o outro em instituições justas*.

Para Ricoeur ética é possível em vista de ser perspectiva. É intuito neste estudo saber o que fundamenta os predicados “bom” e “obrigatório”. Vale-se sem dúvida do estudo seis de O SI-MESMO COMO UM OUTRO, no que tange o descrever, narrar e prescrever. Aqui nesse estudo, descrever uma ação permite imputar o predicado bom a uma ação. Narrar é já contar a história com vistas aos predicados, e prescrever é ter em sua fala a possibilidade de indicar o que é bom. Nesse sentido, em nossa dissertação, apresentaremos como Ricoeur entende que o bom e o obrigatório situam-se no campo da prescrição. Prescrever aqui é dirigir-se a um encaminhamento. Descrever é a constatação final deste encaminhamento. E mais, narrar como os estudos precedentes demonstram é a mediação entre os dois. Contudo, “Os preceitos não são certamente todos de ordem moral – longe disso: podem ser preceitos técnicos, estratégicos, estéticos etc; pelo menos as regras morais inscrevem-se no círculo mais vasto dos preceitos, os quais são intimamente ligados aos práticos que concorrem para delimitar.” (Ricoeur, 1991, p. 200). Nesta dissertação então frisaremos este aspecto, o de que o bom e o obrigatório se situam no campo das prescrições. Como perspectiva ética.

Nosso autor, neste estudo, tentará, a título metodológico, distinguir ética da moral. Ambos os termos remetem à ideia de costume. A distinção se dá “do que é tido como bom e do que *se impõe* como obrigatório” (Ricoeur, 1991, p. 200). Em Ricoeur, ética segue como uma perspectiva de vida conclusa, uma perspectiva que se tem para a vida. E poderíamos ainda dizer, como perspectiva de conquistar uma boa vida. Em filosofia é corrente a afirmação de que ética é a ciência que estuda a moral. Nesse sentido a perspectiva ética de Ricoeur é assim a ciência (no sentido de saber) dos atos e suas consequências. Moral por sua vez é “articulação dessa *perspectiva em normas* caracterizadas ao mesmo tempo pela

pretensão de universalidade e por um efeito de constrangimento.”(Ricoeur, 1991, p. 200). Nós entendemos, moral, então, como parte da ética, no papel de ciência das normas com suas consequências no que tange a vida comunal, e acreditamos ver isso, ainda que enevoado, em Ricoeur. No que tange à ética, Ricoeur se aproxima mais de Aristóteles, com uma concepção teleológica, em detrimento da herança kantiana em que a moral é definida pelo caráter de obrigação à norma, formando uma deontologia. Assim, Ricoeur divide a sua pequena ética em três seções que se direcionam em um único processo de demonstração de sua perspectiva. A primeira indica o primado da ética sobre a moral. A segunda, a necessidade da avaliação da perspectiva ética, de passar pelo crivo da norma. A terceira diz respeito à legitimidade de um recurso da norma à perspectiva, isto é, o momento de ipseidade moral⁷⁷ da identidade onde o si se vê em uma situação limite escolhendo a norma ou adaptando-se a uma nova condição.

A essas perspectivas da ética, são postas perspectivas sobre o si da relação. São elas:

- 1) que a estima de si é mais fundamental que o respeito de si; 2) que o respeito de si é o aspecto que reveste a estima de si sob o regime da norma; 3) enfim, que as aporias do dever criam situações em que a estima de si aparece não somente como a origem mas como o recurso do respeito quando nenhuma norma certa oferece guia seguro para o exercício *hic et nunc* do respeito. (Ricoeur, 1991, p. 201).

Essas perspectivas se desdobram no texto de modo a cada uma delas traçar o momento de encontro do si com a perspectiva, separados pelas seções deste estudo. Diríamos desde já que a estima de si é mais fundamental, pois ela é a perspectiva de uma pessoa em situação. O respeito, por sua vez, diz respeito para Ricoeur à sua responsabilidade pelo projeto de vida e, neste sentido, a situação pode colocar ao si um momento de decisão em que a estima é maior que o respeito. A norma muitas vezes baliza as decisões de cada pessoa em situação, mas em última instância é o exercício do si em situação que pauta o respeito como forma de atividade no mundo.

A estima de si que demonstra o primado da ética sobre a moral encontra seu termo em Ricoeur como “*Visar à 'vida boa'...*” pontuada pela ideia do que é bom e da afirmação de si no que lhe é bom. O respeito de si coloca a estima de si sob o regime da norma. A perspectiva ética se mostra no meio do mundo, na interconexão de histórias, é um plano de

⁷⁷ Ricoeur no diz que na reflexão entre contratualismo e universalismo, a identidade se reflete como ipseidade moral. Por ipseidade entendemos o si que após constatar-se em meio a relações interpessoais retorna a si mesmo, em um circuito de atualização de si. Para Ricoeur a ipseidade moral diz respeito as “relações interpessoais regidas princípio do respeito devido às pessoas e nas instituições regidas pela regra de justiça” (Ricoeur, 1991, p.333)

vida frente às práticas passadas em vista do futuro. Acreditamos que pode ser lida como a manutenção de si do caráter “...com e para o outro...”. A terceira seção “...nas instituições justas” questiona o limite da norma e essa terceira seção do estudo avaliaremos no final da presente dissertação. A norma, para Ricoeur, é constantemente revisitada e reavaliada. A norma se altera junto ao mundo dos homens, ela pode permanecer a mesma, mas também pode ser reconfigurada ou mesmo abolida – como o que não é bom. Esta reconfiguração é o momento de pausa da norma, é quando um si não mais se reconhece na mesmidade a si. É buscar reconhecer-se em meio às diferenças colocando-se novamente frente ao outro como a si mesmo. Ricoeur pontua essa mudança quando nos descreve a *mésotés*, aristotélica. A *práxis* se constitui como norma. Contudo, essa *práxis* pode ser revista na mediação da ação individual como perspectiva ética individual (Ricoeur, 1991, p. 232). E ampliando esse entendimento para a política, a cada tempo se reformulam as leis, se reformula o moralmente aceito dentro do legal. E, neste sentido, acreditamos que a mediação, como função ética, tem o caráter de alterar a moral no que tange ao pensamento de Ricoeur. Formando assim o todo deste estudo que se direciona ao estudo do “*Visar a 'vida boa' com e para outros em instituições justas*”.

O primeiro estágio da análise, o avaliar o bom como primado da perspectiva ética, tem como peça angular o conceito de “viver bem” de Aristóteles. Para Aristóteles, segundo Ricoeur, é na *práxis* que fundamentalmente se ancora a perspectiva da “vida boa”. É ainda, seguindo Aristóteles, a teleologia da perspectiva de uma vida boa que constitui o interior da *práxis*. Sabemos que em Aristóteles o bem da pólis é *meu* próprio bem. As instituições nesse sentido são o que garante o bem da sociedade e, conseqüentemente, das pessoas que nela vivem. A deliberação da pessoa, em Ricoeur e diferentemente de Aristóteles, contudo, não é sobre o *télos* (o fim último), mas sobre os meios para se chegar ao *télos*. O deliberar, então, para Ricoeur, é escolher a prática mais apropriada para a consecução do bem. Deliberar então cabe a uma sabedoria, e mais especificamente uma sabedoria prática, a *phronésis* - traduzida para o latim como *prudentia* - onde o *phronimos* (o sujeito da sabedoria prática) se vale de sua sabedoria para dirigir sua vida. Como dissemos, Ricoeur é herdeiro da tradição e não se furta de recorrer a Aristóteles para sua própria e independente pesquisa.

Ricoeur marca, a partir de Aristóteles, que a ligação entre *phronésis* e o *phronimos* “só toma sentido se o homem de julgamento sábio determina ao mesmo tempo a regra e o caso, compreendendo a situação na sua plena singularidade.” (Ricoeur, 1991, p. 206). É o que chamamos de o momento da ipseidade, em que a pessoa se afirma como ser. E, além disso, nos remete à estima de si sob a forma de uma convicção.

O que problematizamos é que as regras são *práticas*. E as decisões se pautam pelo que foi aprendido e apreendido. Ricoeur a isso esclarece chamando ao debate MacIntyre, recorrendo a seu conceito de *padrões de excelência* (*Standards of excellence*). Reintroduz assim a noção prática, historicamente constituída e detentora de padrões estabelecidos. Seguindo o raciocínio de Ricoeur, os padrões de excelência referem-se à perspectiva ética do bem viver de uma dupla maneira. De um lado se impõe a ideia de um bem imanente à prática, como por exemplo, o caminhar. Caminhar tem seus benefícios, cuida da corrente sanguínea, faz bem para a pressão. Essas características de um ato culminam na expressão “caminhar faz bem”. A expressão caminhar faz bem surge de uma práxis particular e se torna válida a todos como um imperativo universal. Podemos avaliar esta práxis, como o início de um silogismo que segue do particular para o geral e culmina em um imperativo, em nosso exemplo, “todos devem caminhar”.

Assim também funcionam os mitos. Os mitos fundamentam uma estrutura de início dos tempos e origem do mal. E assim prescrevem normas para o evitar ou mesmo combater o mal no mundo em prol de uma cultura. Os mitos seguem de uma estrutura particular de culto, com regras e normas. Estas normas se tornam a práxis comum de todos em determinada comunidade. E com o passar do tempo se tornam uma lei. Neste sentido, mesmo as praxis oriundas dos mitos, e que se tornam com o passar dos tempos em leis, se tornam parte de nossos preceitos para uma boa vida em comunidade.

Paralelamente aos bens imanentes à prática, vemos a integração das ações parciais, do âmbito dos planos de vida⁷⁸. A *phronésis* aristotélica é interpretada em Gadamer e acreditamos que em Ricoeur também, como o modo de pesar as escolhas da vida contrabalaneando as vantagens e os inconvenientes. Ricoeur expõe alguns termos: “vida de prazer, vida ativa no sentido político, vida contemplativa. A palavra 'vida' designa o homem por completo por oposição às práticas fragmentadas” (P. Ricoeur, 1991, p. 209). A vida é o todo dos fragmentos, é a totalidade dos contrabalaneamentos e ações do *phronimos*. Nesse sentido, nosso autor retoma Aristóteles e marca que se há o *ergon* (obra/função) para o homem, há um padrão de excelência para uma prática singular – tal qual há para o médico, para o advogado etc...

Para Ricoeur esse *ergon* está na vida, constituindo o plano de vida como padrão de excelência (e por que não dizer *areté*) de uma prática singular. As pessoas têm seus sonhos, seus objetivos que as fazem caminhar em direção a uma meta. E, neste sentido, as funções e

78

Vida para Ricoeur não é exclusivamente o complexo biológico, mas também abarca a dimensão ético-cultural.

obras do homem são escolhidas por ele próprio no que tange a sua vida. Qualquer vida humana é então dotada desse *ergon*, que a direciona a perpetrar suas obras pelo decorrer da própria vida.

A prática singular interfere no plano de vida, mas o plano de vida compõe as práticas singulares. A vocação confere gestos à pessoa. Pessoa essa que deve-se reificar na prática singular. O plano de vida é um paralelo intercambiante ao que MacIntyre chama “unidade narrativa de uma vida”. Reitera Ricoeur que “a idéia de unidade narrativa de uma vida nos assegura assim que o sujeito da ética não é diferente daquele a quem a narração destina uma identidade” (Ricoeur, 1991, p. 210). O diferencial quanto ao plano de vida é que este carrega em si um aspecto voluntário próximo do que chama Sartre de projeto existencial. Mas na noção de unidade narrativa podemos claramente perceber os acasos tanto quanto as causas e intenções da narrativa. A unidade narrativa tem a pretensão de demonstrar um homem tanto ativo (voluntário) quanto sujeito àquilo de que é acometido, isto é, demonstrar também o aspecto de homem que sofre, os aspectos que lhe são ocasionados (involuntários). “O homem aparece aí de repente como sofredor tanto quanto ativo e submetido a essas eventualidades da vida que fazem falar a excelente helenista e filósofa Martha Nussbaum da fragility of goodness, que seria necessário traduzir por “a fragilidade da boa qualidade do agir humano.” (Ricoeur, 1991, p. 210)

Assim diríamos, em vista de nosso estudo, que a corrupção, o pecado e a culpa fazem parte das contingências. Essa fragilidade da bondade faz com que o homem se perca nos símbolos do mal. E já a falibilidade humana nos mostra como essa fragilidade da vida nos lança em direção ao mal. E mais, a contingência demonstra os atos involuntários. O mal continua um desafio, é um assombro que nos espanta. Uma contingência que nos acomete. E que não faz parte dos planos de vida. Contudo algumas vezes acontece.

O conceito de “vida boa” pode ser pensado como “a idéia de uma finalidade superior que não deixaria de ser interior ao agir humano” (Ricoeur, 1991, p. 210). O bom do *télos* é o bem almejado por um quem, por uma pessoa, que não tem esse bem. O *télos* então é um fora de si, almejado. Ao *phronimos*, cabe deliberar em perspectiva do bem almejado. E o deliberar por sua vez é trabalho de interpretação da ação e de si mesmo. Do ponto de vista hermenêutico de Ricoeur, a “vida boa” é uma perspectiva que nos lança nas escolhas particulares, em suas intenções. Forma um círculo objetivo que é a própria determinação do agir. E ainda é a interpretação de si, enquanto concludente da ação, ou mesmo de sua significação. Interpretar o si é julgar de acordo com a excelência (areté) da prática. A ação

assim se lança ao bem feito. Que no plano ético torna-se *estima de si assegurada* por uma convicção que se atesta a cada ação *com e para o outro...*”.

Nesta perspectiva, cada ação singular tem um agente capaz de pensar a própria ação. A pessoa é capaz de avaliar sua ação na perspectiva do bem. E julgar a si-mesmo adscrevendo a si o predicado bom. Contudo pode também ser acometida por um dos símbolos primários do mal. Ele pode ter ciência de seus atos tanto na perspectiva do bom, como na perspectiva do mal. A pessoa nesse sentido é passível do erro, é passível de se corromper, de pecar e de se sentir culpada. O plano de vida ligado à estima de si, demonstra que esse julgamento existe no seio do si.

O segundo aspecto do pensamento de Ricoeur, no que tange à pequena ética, trata de um conceito de extrema importância para o entendimento de sua perspectiva ética, trata-se da *solicitude*. Para nosso autor a reflexividade da estima de si em perspectiva da “vida boa” pode incorrer no que chamaríamos de solipsismo (um buscar o interesse individual a qualquer custo, ignorando, ou melhor, excluindo o outro de minha ação no mundo). O que Ricoeur frisa é que a estima de si não pode ser vivida sem a *solicitude*, e a recíproca também é verdadeira. A *solicitude* abre na perspectiva ética a dimensão da alteridade, e mais do que isso abre a alteridade em nosso próprio sentimento. Para Ricoeur, *solicitude* é estar aberto ao sentimento do outro, entendendo-o como um outro de si, com as mesmas características do eu.

E nos diz Ricoeur: “Certamente, a minha totalidade está implicada de um certo modo na ipseidade, mas a passagem da ipseidade à minha totalidade é marcada pela cláusula ‘cada vez’” (Ricoeur, 1991, p. 212). Para Heidegger, segundo Ricoeur, o si é a cada vez meu (*Jemeines*) como indica o dizer *moi*. Esse cada vez meu, que sou eu, é minha totalidade (*c’est miene mieneté*). A reflexividade se esvai ao ser determinada na posse. A identificação da posse é exclusiva do eu que possui. E é através do outro que obtenho meu reflexo neste momento, o eu encontra o sentido de meu corpo no outro que me é diferente. Estimar a si permite estimar o outro, é o que a *solicitude* indica.

Ricoeur questiona o sentido desta afirmação: O por quê de um indivíduo ser digno de estima? Como resposta temos que não é pela razão de seu cumprimento, mas pelas capacidades dessa pessoa. Não é o que por ela foi feito, ou o que fará que assegura sua estima, mas sua capacidade em fazer. Ricoeur retoma Merleau-Ponty para explicitar seu entendimento de capacidade. Para Ricoeur é necessário voltarmos ao “eu posso’ de Merleau-Ponty e estendê-lo do plano físico ao plano ético.” (Ricoeur, 1991, p. 212). Este poder é aqui

revisitado com sentido ético, como poder julgar. É saber se a mediação do outro é requerida no trajeto da capacidade à efetuação.

Ricoeur denota que esse papel do outro como co-mediador é celebrado em Aristóteles em seu tratado da *amizade* (*philia* em Ética a Nicômaco, VIII-IX). E atualiza o estudo de Aristóteles ao afirmar que:

a amizade faz transição entre a perspectiva ética da “vida boa”, que vimos refletir-se na estima de si, virtude solitária na aparência, e a justiça, virtude de uma pluralidade humana de caráter político. Em seguida, a amizade tem relação, num primeiro caso, com uma psicologia dos sentimentos de afeição e de dedicação para com os outros (o que o tratado aristotélico é também sob muitas relações) mas efetivamente uma ética. (Ricoeur, 1991, p. 213)

A amizade como uma virtude tem mais em comum com a ética do que com dados psicologizantes, ou mesmo com uma dedicação para com os outros. É, como dissemos, uma virtude, uma virtude que cria bons hábitos. É a amizade que permite para Ricoeur, em Aristóteles, querer o bem ao outro. Entende, contudo, que para Aristóteles amizade é entre iguais. O que Ricoeur nos mostra é que pela amizade chegamos à solicitude. Esse conceito é capaz de demonstrar como uma pessoa pode se importar com a outra. Faz com que a perspectiva ética de Ricoeur não seja simplesmente uma ética utilitarista, mas uma ética que preza o humano em situação, com sua história, com seus preceitos e com seu sofrimento, e além disso, que se importa com o sofrimento do outro. Uma perspectiva ética que tem por relevo os desejos e os fracassos, enfim uma ética que permite pensar a fragilidade dos homens.

Na progressão, círculo hermenêutico, de Ricoeur, é questionado como se apresenta o parâmetro de comparação de uma prática. Em nosso autor, é o outro que a *mim* permite verificar o padrão da ação efetuada (verificar sua excelência), é o outro que adscreve a ação. Potência é capacidade, são as potencialidades do homem que deseja, anseia uma boa vida. Todo homem é potência de seus anseios. Contudo o ato é ação feita, é a ação que pode ser imputada, é a conclusão dos anseios e desejos do homem. O outro então aqui é meio termo - é a mediação entre a ação e o julgamento. O outro é parâmetro da ação que vai da potência ao ato. É o outro que verifica a passagem da potência ao ato. A estima de si, dessa forma, se dá pelo outro que adscreve a ação.

Metodologicamente Ricoeur repete a pergunta aristotélica acerca da amizade que questiona se é necessário amar a si para então poder amar o outro. Para aproximar-se de uma resposta, expõe que a *philia*, o amor ao amigo é de três tipos: 1) segundo o “bom” - em vista de em Aristóteles ser o intelectual (nôus) aquilo que é bom; 2) segundo o útil – ou seja conforme as benesses do relacionamento, aquilo que me garante um algo em troca da amizade; e finalmente 3) segundo o agradável – o bom dispêndio de tempo, representado como uma boa qualidade do tempo vivido na companhia do outro. Segundo estes critérios de amizade, pontua Ricoeur ser possível esclarecer sobre o egoísmo da amizade, conhecido por Aristóteles como *philautia* (uma forma refinada de egoísmo, onde a raiz *philos* é somada a *autos*, traduzido literalmente por amor a si ou mesmo amigo de si) (Ricoeur, 1991, p.212-215). Ela, ainda assim, corresponde a uma mutualidade, que pode se encaminhar até a comunhão de um “viver junto”, e finalmente tornar-se intimidade. De fato a solicitude permite compartilhar a dor do outro, permite também compreender as ações que vão da potência ao ato, que vão dos desejos às ações, entendidos não só como vistos, mas como intenções.

Ricoeur, esclarecendo ainda mais o conceito de solicitude, pontua que amizade é amizade entre iguais (*homoioi*). E a igualdade é pressuposta pela amizade. Amizade é vida partilhada, vida mutual, que entre iguais pode chegar a uma relação de intimidade (*synétheia*) da vida partilhada (*suzén*) (Ricoeur, 1991, p. 214). Ricoeur nos lembra que para Aristóteles o maior bem que se pode desejar a um amigo é que ele permaneça. Permaneça vivo, permaneça o mesmo. Também se deseja para si o bem em permanecer. É reconhecer-se no intelecto, em *philautia*. Reconhecer o intelecto que age e sofre no outro. E que permite inscrever-se no melhor, um agente que pode agir segundo o melhor, segunda a excelência. E que também espera do outro a mesma excelência. Assim, desejar a excelência para si, solicitamente permite desejar a excelência para o amigo. E isso, enfim permite desejar a excelência para a comunidade política e histórica. A solicitude então não só compartilha o sofrimento, mas deseja o bem para o amigo.

Nosso autor faz questão de mostrar que dessa forma ele se distancia de Lévinas. E nos lembra que, para Lévinas, a alteridade é que abre a dimensão da amizade. Para Ricoeur, contudo, estabelecer a alteridade, não garante a *philia*. Estabelecer o outro é garantir a epifania de um rosto que é visto, mas que ainda assim não assegura uma ética. Nem mesmo a fala deste outro pode me enviar à dimensão de estima. Mas reiteramos o pensamento de Ricoeur, que marca que desejar a si o bem, permite desejar ao outro o bem. É o que há de interno em mim, que permite estimar o que há de interno no outro. E justamente assim surge

o primado da ética sobre a moral. Ricoeur pontua que o livro *OUTRO MODO DE SER OU PARA ALÉM DA ESSÊNCIA*, de Lévinas, força as defesas de um eu separado do outro, que sabemos escuta e adscrive esse outro por seu dito e por seu dizer. Esta relação em nada indica o sentir a dor do outro, ser solícito ao sofrimento daquele que a mim narra a dor. Para Ricoeur é o eu poder sentir que permite ser solícito à dor do outro, e não ele próprio.

Ricoeur se distancia de Lévinas ao mesmo tempo em que edifica seu pensamento. A solícitude parte da própria capacidade do eu de sofrer. E a partir do sofrimento do eu compreende, e até mesmo sente, a dor do outro. Para Ricoeur não é o dado objetivo, factual de uma rosto que ao eu, chama a dimensão ética. Mas já é o sofrer, a dimensão subjetiva, que permite reconhecer esta mesma dimensão no outro. A perspectiva de Ricoeur retoma a subjetividade como fundamento de uma ética e é neste mesmo momento seu distanciamento de Lévinas.

E escreve mais à frente:

Nossa aposta é que é possível cavar sob a camada da obrigação e juntar um sentido ético que não está a esse ponto dissimulado sob as normas, que não possa ser invocado como recurso quando essas normas se tornam por sua vez mudas diante dos casos de consciência indetermináveis. Motivo por que nos importa tanto dar a solícitude um estatuto mais fundamental que a obediência ao dever. Esse estatuto é o de uma *espontaneidade complacente*, intimamente ligada à estima de si no seio da perspectiva da vida “boa”. É do fundo dessa espontaneidade benevolente que o receber iguala-se ao dar da destinação à responsabilidade, sob o modo do reconhecimento pelo si da superioridade da autoridade que lhe prescreve segundo a justiça (Ricoeur, 1991, p. 222-223)

Para nosso autor a perspectiva ética é muito mais profunda do que a norma moral. A ética esta arraigada na própria subjetividade que almeja o bem para si. E, dessa forma, a própria solícitude é mais profunda que a regra moral. Os aspectos subjetivos tomados por Ricoeur para a construção de sua pequena ética demonstram uma nova forma de se fazer ética. Não mais baseada nos estatutos sociais, mas já na própria subjetividade humana em vistas de sua solícitude com e para o outro. E, por que não dizer, também da pessoa, que pensa no outro, em face do mal.

Entretanto, saber da existência do sofrimento permite a tentativa de prescrição a evitá-lo. E, para Ricoeur, indo além de Aristóteles, saber da possibilidade do sofrimento

permite ao homem buscar uma forma de recusá-lo e de aboli-lo. Para Ricoeur, nos parece, as comunidades se fundam na amizade e na busca em evitar o sofrimento. A autoridade da comunidade prescreve então ao homem um agir segundo a justiça. E, ainda, a solicitude do homem para com a comunidade, a solicitude do homem para com a dor do outro permite querer o bem para o outro, querer que a dor e sofrimento do outro cessem. O homem que age é o mesmo que sofre. Sua ação deve então pautar-se pelo bem, não só pela norma, mas por ser solidário ao outro. E mais, o que urge, no pensamento de Ricoeur, é a fomentação à instituições justas, a ação do homem deve buscar também consolidar essas instituições para o combate ao mal.

O si, assim, está para o outro, tanto pelo edifício do juízo que o acomete a boas ações quanto pela simpatia de que é capaz ao sofrimento. “Partilhar a aflição do sofrer não é o simétrico de partilhar o prazer” (Ricoeur, 1991, p. 224). A *philautia* aqui se abala se entendida como egoísmo. Para Ricoeur a *philautia* a si permite entender a *philia* a outro, ainda que no interesse. Mas como amizade é entendida como partilha de uma vida e partilha dos bens e do sentimento, a *philautia* me permite desejar o melhor para o eu. É exatamente: “À estima de si, entendida como o momento reflexivo do desejo de 'vida boa', a solicitude acrescenta essencialmente a estima de si da *ausência*, que faz com que tenhamos *necessidade* de amigos; pelo choque da solicitude sobre a estima de si, o si se apercebe ele próprio *como* um outro entre os outros.” (Ricoeur, 1991, p. 225) É assim o esperar o melhor e o bem de todos e para todos, reconhecendo-se como um outro em meio a tantos outros.

Reconhecer a si como um outro tem um aspecto importante na obra de Ricoeur. Isso nos lembra que nós mesmos também somos outro. Na comunicação, na linguagem e na ação, se atua sendo um si, mas visto como um outro. E, Ricoeur nos mostra que essa alteridade também nos constitui, a linguagem dá expressão, ao papel representado, isto é, a linguagem adscribe sobre a ação e sobre a *persona* da pessoa. Os papéis que designam o eu, para Ricoeur, retomando o pragmatismo norte americano, explora que são os dêiticos⁷⁹ que ancoram a um sujeito sua pessoa. Os dêiticos são também, os mesmos capazes de ancorar os outros. A linguagem então utiliza desses indicadores de base para diferenciar os sujeitos uns dos outros. Os dêiticos, que testemunham o outro através da linguagem, são cambiáveis, assim como também os dêiticos que caracterizam uma pessoa em situação. Todos são cidadãos, todos possuem documentos, todos são pessoas com características próprias. Os

⁷⁹ Os dêiticos são as características que fazem com que a pessoa se reconhece por ser quem é. Para Ricoeur são características como o nome próprio, o sobrenome, o número da carteira de identidade, e mesmo características físicas.

dêíticos caracterizam através da linguagem cada cidadão em suas particularidades. Num o eu sou eu, num outro momento o eu é um tu, o meu, no entanto é tanto mesmo quanto outro. “Eu que sou eu” é condição da própria subjetividade, que não é ancorada por si própria, a subjetividade não ancora quem eu sou no mundo, mas já permite que me adscrevam características, que ancoram um determinado caráter a um “eu”. E mais, os dêíticos ancoram um eu, que quando fala ou escuta a um outro torna-se um tu para o interlocutor, nesse sentido o eu é já um outro. Assim como o outro é um eu. Os dêíticos marcam essa diferenciação através da linguagem. E além, o eu é marcado pelo que é “meu”, num sentido simples; é o corpo que o identifica na relação com o outro. É o corpo que designa os agentes da relação como eu ou como outro. Antes mesmo da linguagem, o corpo fala, e a linguagem adscreve sobre o corpo. Assim:

[...] o que a solicitude acrescenta é a dimensão de valor que faz com que cada pessoa seja insubstituível na nossa afeição e na nossa estima. A esse respeito, é na experiência do caráter irreparável da perda do outro amado que aprendemos, por transferência do outrem para nós mesmos o caráter insubstituível de nossa própria vida (Ricoeur, 1991, p. 226)

Neste sentido é que Ricoeur afirma que os papéis são substituíveis. O *quem* por detrás do papel, no entanto, é um antropos, não pode ter outro em seu lugar. A pessoa é insubstituível (*irreplaçable*), e essa característica encontra sua mais alta expressão “...nas instituições justas”, que devem preservar o caráter de cada um em igualdade de condições. A insubstitutibilidade é a mesma do eu ou do tu, na troca entre o quem age e o quem sofre ação. A relação entre quem fala e quem escuta é única. É na troca entre o “eu” e o “tu” que se crê no valor a si atribuído e se verifica como insubstituível. É ele e não outro em sua singularidade que mantém aquela relação como única. Cada pessoa só pode ser em seu lugar e nenhuma é capaz de ser posta em sua persona, ainda que possa desempenhar seu papel. O si deve ser o mesmo e comum a ambos. Diríamos que na insubstitutibilidade o antropos (o sem lugar) encontra seu lugar, que só pode ser em uma situação.

Por fim, Ricoeur situa a relação entre “eu” e “tu”, entre sujeito e outro, no campo social. A relação eticamente estabelecida deve se dar “... nas instituições justas.”. Para isso se valerá como contraponto da avaliação arendtiana do espaço público e das leis que valem como regra, e ainda do momento em que a norma pode se tornar confusa. Para Ricoeur, o viver bem não se limita às relações pessoais e segue em direção às *instituições*. E mais, a

ustiça apresenta traços éticos que não estão contidos na solicitude. Para Ricoeur, o traço fundamental é a exigência de *igualdade*. Repetiríamos o adágio *todos são iguais perante a lei* na tentativa de marcar o interesse das instituições justas. Veremos isso no item 3.3 da presente dissertação.

3.2 A norma moral e a regra de ouro

Se a pequena ética de Ricoeur pode, de um lado, ser lida como *estima de si visando a vida boa* e, assim, demonstrar o aspecto individual da escolha, a norma moral frisa o *respeito a si* no que tange os aspectos sociais da escolha e que encontra seu fundamento último na regra de ouro, como veremos no decorrer deste texto. Para nosso autor, a perspectiva ética deve se submeter à prova da norma. (Ricoeur, 1991, p. 237) Em outras palavras, como a ação individual pode agir de acordo com a moral, em vistas da perspectiva ética. Nesse sentido, a moral vista em situação enriquece a ética de Ricoeur, à medida que visa não só a imputação da ação, mas a abertura de pensar a ação na perspectiva da solicitude, ou seja, uma abertura à alteridade do outro em situação.

A moral vista sob a ótica de Ricoeur se nos apresenta mais avaliativa do que propositiva. Chegamos junto a Ricoeur, no ponto anterior à uma primazia da perspectiva ética sobre a moral. Ética é entendida como ação pensada na perspectiva de uma vida boa e que se configura em uma trama de histórias, no mundo e com o outro. A vida boa que se deseja, como pontua Ricoeur no ponto anterior, solicita que uma pessoa aceite essa mesma perspectiva de vida boa para o outro. E mais, ser solícito ao outro é poder entender seus motivos, suas intenções, sofrer com a dor do outro é responder a seu chamado. Enfim, a perspectiva de vida boa é possibilidade de se viver em sociedade. Configura-se assim a estrutura do viver bem em instituições justas solícito ao outro. No que tange ao estudo da moral, então, será avaliado o desdobramento desta perspectiva para o campo das normas morais que compõem o “mundo-com-o-outro”. Dessa forma em uma negação do mal.

Neste sentido, principalmente de forma avaliativa, a moral do dever aparece na perspectiva de um *quem* e não tão somente como regra. Em nossa leitura, pontuamos que Ricoeur busca compreender narrativamente a norma moral onde nos diz “Nomeei quatro camadas, ou quatro estratos, do que poderia constituir uma fenomenologia hermenêutica da pessoa: linguagem, ação, narrativa, vida ética. Seria melhor dizer: o *homem falante*, o *homem que age* (e acrescentarei o *homem que sofre*), o *homem* narrador e personagem de sua narrativa de vida, finalmente, o *homem responsável*.” (Ricoeur, 1996a, p. 164). Essas

camadas expõem para nós a condição humana para Ricoeur. Um homem que é capaz de falar, de dizer sobre si. Um homem capaz de agir e passível de sofrer. Um homem capaz de narrar sua vida, narrar seu sofrimento e permitir a abertura do ouvinte à solicitude. E, finalmente, o homem responsável, capaz de imputar moralmente a ação narrada e também de agir moralmente. Assim, vemos uma ética pautada na narratividade das ações humanas, uma ética que ouve o apelo e a história do agente, e não somente julga e condena pelo ato perpetrado. É neste contexto que se obtém a forma moral da filosofia da ação de Ricoeur, é neste estudo o lugar por excelência da moral em Ricoeur. E que por ser moral é momento do *respeito de si*. Uma pessoa capaz de narrar seu feito e de imputar moralmente o que lhe é devido. Ou seja, responsável por seus atos. Ricoeur primeiramente abordará a perspectiva da *vida boa* frente à obrigação. A solicitude então para Ricoeur esta relação com a norma, o que nos leva ao respeito de si.

Em “A perspectiva de ‘vida boa’ e a obrigação”, a questão é demonstrar como o formalismo kantiano opera a negação do mal em vistas da moral, e mais, como a concepção deontológica da moral permanece ligada à concepção teleológica da ética. (Ricoeur, 1991, p. 238). A perspectiva de “vida boa” para Ricoeur também faz parte da avaliação de Kant nos FUNDAMENTOS DA METAFÍSICA DOS COSTUMES, onde Kant afirma: “De tudo o que é possível conceber no mundo, e mesmo em geral fora do mundo, não existe nada que possa sem restrição [*ohne Einschränkung*] ser considerado bom se não existe uma *boa-vontade*” (Ricoeur, 1991, p. 239). Para Ricoeur a *boa-vontade* em Kant marca o aspecto deontológico e a perspectiva teleológica. Ricoeur ainda pontua que em Kant “o portador do predicado bom é daqui em diante *vontade*” (Ricoeur, 1991, p. 240). O bom em Kant, segundo a avaliação de Ricoeur, é o “bom sem restrição” como fato da razão, não importando a recompensa, a interioridade ou mesmo as circunstâncias exteriores da ação. O bom como fato da razão opera em Kant, através da ótica de Ricoeur, como o próprio imperativo que pode ser atestado em face do mal.

Para Ricoeur, a ideia de universalidade da moral está associada ao *constrangimento*, como uma característica do dever. A vontade limitada pelo constrangimento é então finita. E essa vontade é chamada de razão prática. (Ricoeur, 1991, p. 241) A vontade assim é restrita para o bem de acordo com a moral. O mal, bem lembramos, é um absurdo que acontece. O importante é que a resposta do quem a essa vontade que está intimamente encaminhada para o bom é o princípio de autonomia postulado por Kant. “O estilo de uma moral da obrigação pode então ser caracterizado pela estratégia progressiva de separação, de depuração, de exclusão, no fim da qual a vontade boa sem restrição será igualada à vontade legisladora,

segundo o princípio supremo de autonomia” (Ricoeur, 1991, p. 242). Ainda que passível do mal, a autonomia, (a vontade de si) se encaminha para o bom. Ricoeur compreende essa afirmação como problemática e propõe algumas aporias à conclusão de Kant.

A primeira aporia para Ricoeur é que há uma “inadequação epistêmica em relação ao critério de universalidade” (Ricoeur, 1991, p. 242). A possível desobediência ao princípio do Bom demonstra que há um constrangimento do imperativo moral. Para Ricoeur, ocasionado pela própria falibilidade do homem. O desejo, por exemplo, como vimos no item sobre o pecado da presente dissertação, pode incorrer no erro. O desejo para Kant é hostil à racionalidade, em paralelo Ricoeur comenta a possibilidade de um desejo racional em Aristóteles que compunha parte dos *planos de vida* onde se almeja o universalmente bom. Nesse sentido, o desejo, para Ricoeur, também pode ser um bem almejado por uma pessoa, e passível de ser almejado por todos.

A segunda aporia diz respeito ao constrangimento que a norma opera. Diz-nos o autor: “O aspecto constringedor merece por sua vez, um exame distinto, uma vez que é ele que determina a forma do *imperativo* que reveste a regra da universalização” (Ricoeur, 1991, p. 243). Para Ricoeur é a *inclinação (Hang)* em Kant que faz com que o desejo assuma a característica negativa de “patológico”. Para Ricoeur Kant situa o desejo como oposto à razão prática. Neste sentido é o desejo fugaz que faz com que o homem rume para um caminho que o leve em oposição ao imperativo. Para Ricoeur, excluir o desejo é excluir a motivação aos outros imperativos.

Para Ricoeur, a relação entre comando e obediência marca um campo de diferenciação entre a norma moral e a perspectiva ética. A perspectiva ética demanda de sabedoria prática (*phronimos*) para se desejar bem. A moral, por sua vez, entendida por Ricoeur, depende de regras pré-estabelecidas para a boa convivência social. No quesito da norma, para Kant, segundo Ricoeur, é a própria razão que está para o bem, que é fato desta mesma razão, e neste sentido *deve* sobrepujar o desejo que inclina ao mal. Acreditamos que para Ricoeur o desejo não tem o mesmo sentido que em Kant, pois para Ricoeur o desejar o bem é uma opção viável em face do mal. Ainda que exista o desejo como uma forma de mal no que tange à corrupção, ou mesmo à imoderação.

Ricoeur interpreta que se a fórmula imperativa é requerida (e não só a prudência) então o que é o chamado moral é o que passou pelo teste da universalização. Isto é, uma norma constituída historicamente como uma prática que se encaminha ao bem. Trata-se (no caso da autonomia) de uma liberdade que associa o agir racionalmente ao agir moralmente. A vontade que existe faz do sujeito dotado dessa vontade lugar do arbítrio (*Willkühr*) da ação.

Assim, a verdadeira autonomia, em Kant, é a obediência. Não se inclinar ao mal é resposta de uma vontade racional em direção ao bem. Diremos, a partir de Ricoeur, que em Kant agir racionalmente é agir moralmente. Cito: “quando a autonomia substitui a obediência a outro pela obediência a si-mesmo, a obediência perdeu todo o caráter de dependência e de submissão. A verdadeira obediência, poderíamos dizer, é a autonomia.”(Ricoeur, 1991, p. 246)

A autonomia kantiana, apesar de conter algumas aporias virtuais, tem em seu conceito o gérmen da atestação Ricoeuriana. Quando escreve de autonomia, Kant escreve também de consciência (*Bewusstsein*) como o requisito da capacidade auto legisladora do sujeito moral. E essa autonomia é que faz a relação entre a liberdade e a lei (Ricoeur, 1991, p. 248) Neste sentido, Ricoeur compactua com Kant, pois a liberdade do homem também permite sua falibilidade perante a lei. Mas Ricoeur questiona se a lei afeta assim a liberdade no que tange a autonomia. A lei de fato está na consciência do homem de maneira que o homem pense seus atos através da lei? Pode a autonomia ser livre se é pensada a partir de uma premissa, no caso a lei? Se assim fosse o homem permaneceria falível? Em se tratando de Ricoeur, esta é a primeira aporia sobre a autonomia. Perguntaríamos, de nossa parte, se a existência de uma lei faz necessariamente parte da consciência. E se assim fazendo parte da consciência, esta lei, limita a ação. Em Kant, sim. Contudo, Ricoeur pauta exatamente a aporia, a questão para Ricoeur não esta fechada, é algo que deve ser pensado e debatido.

Para Ricoeur, Kant supervaloriza o amor à lei e o próprio estatuto da consciência enquanto razão. Para Ricoeur muito mais do que nossa razão para o bem, é a existência do mal que nos lança a negá-lo. Não é somente a busca pelo bem que conduz a uma norma moral, mas já a necessidade de se evitar o mal. Ao se evitar o mal adquire-se uma norma válida universalmente. Esta, em sua perpetuação enquanto moral, deve constranger os membros de uma determinada comunidade a que o mal não se proceda novamente, evitando a perpetuação do próprio mal. Em Kant, contudo, para Ricoeur, o mal encontra um lugar inferior, um lugar de quebra da norma. Cito: “o lugar do mal numa concepção deontológica da moralidade, podemos dizer que é o que está “abatido”, “humilhado”, é essa variante da estima de si que Kant chama *Selbstliebe* e que constitui a sua perversão sempre possível e, de fato comum.” (Ricoeur, 1991, p. 251). Este mal assim colocado posiciona em dúvida a autonomia da autonomia.

A terceira aporia de Ricoeur quanto ao pensamento de Kant diz respeito ao fato de que se o desejo é inocente, é, então, preciso situar o mal, antes de interrogá-lo, e segundo Ricoeur, em vão, como fuga da problematização sobre o mal (como vimos nos capítulos

anteriores uma mal permanece uma questão aberta, e sua origem e posição em Ricoeur é dada em vista de uma hermenêutica dos símbolos), e assim Kant determina sua origem como inescrutável. (Ricoeur, 1991, p. 252) O mal em Kant é inescrutável, na medida em que não podemos defini-lo de todo, não podemos entender a natureza do mal. Contudo, em Ricoeur, é um assombro, um algo que esta presente em nosso mundo, mas só existe enquanto ato perpetrado. O mal, enquanto ação humana, para Ricoeur é assim marcado pelo um mau uso do livre arbítrio, pela rebeldia à vontade servil. Não é o mal da maleficência do desejo, nem da corrupção da própria razão prática que tornaria o homem diabólico e não simplesmente mau. (Ricoeur, 1991, p. 252-253) Em se tratando do mal do homem Ricoeur expõe, como vimos nos pontos anteriores, o homem é um ser frágil, capaz de errar, capaz de cometer o mal, e ainda assim se arrepender. E desta forma, não é que o homem que perpetre o mal seja diabólico, mas, para Ricoeur, o homem que perpetra o mal, é já um ser falível. E mais, o mal para Ricoeur a nosso ver permanece sempre um assombro (não nos esqueçamos do mal sem explicação), um espanto que obscurece a razão. É nesse sentido, o de que o homem não é meramente diabólico por perpetrar um ato mau, que Kant, segundo Ricoeur, utiliza-se dos termos *propensão (Hang)* ao mal, quanto à capacidade do homem agir mal, agir contra a moral, e o termo *disposição (Anlage)* para o bem. Para Ricoeur, considerar estes termos é considerar a vontade finita, entre o bem e o mal. Para Ricoeur esse problema se refere diretamente à autonomia.

A propensão então é a repugnância real, por sua condição, repugnância pelas leis, repugnância pelas normas. É assim uma máxima má que fundamenta o mal dos homens no mundo. O livre arbítrio então é o instante tal qual no mito adâmico em que o homem escolhe entre a preservação da lei e a oposição a ela. Ali o mal permanece como um enigma já lá, antes da escolha, inescrutável. Nesse sentido, Ricoeur reescreve a máxima kantiana: “Age unicamente segundo a máxima que faz com que tu possas querer ao mesmo tempo que *não seja* o que *não deveria ser*, a saber, o mal” (Ricoeur, 1991, p. 255).

Ricoeur frisa como a solícitude (estudada no item anterior) se relaciona com a norma. Entendemos que a solícitude proposta por Ricoeur vai além da norma. O poder sofrer com o outro, e mesmo perceber sua ação como relativa à si mesmo na condição de uma dimensão relacional entre o eu e o outro. A solícitude então é o momento de abertura à existência do outro, não só como objeto da visão e da escuta, mas como um homem que narra, um homem que age ou agiu, um homem que sofre, ou sofreu. Enfim, abertura ao que é humano no outro. A tese de Ricoeur se concentra nos seguintes dizeres: “Da mesma maneira que a solícitude não se acrescenta de fora à estima de si, assim também o respeito devido às

pessoas não constitui um princípio moral heterogêneo com relação à autonomia do si, mas desenvolve aí, no plano da obrigação, da regra, a estrutura dialógica implícita.” (Ricoeur, 1991, p. 255)

Com o respeito não se trata de uma moral heterogênea, isto é uma moral do cada um, uma moral que seja mista. Não trata a filosofia e a pequena ética de Ricoeur de determinar um compêndio de moral capaz de responder todas as perguntas por normas simples, mas já de pautar o si em situação. Trata-se a pequena ética de pontuar o sujeito como uma pessoa em situação, inserida em uma legislação, inserida em uma cultura e capaz de dialogar com essa norma. Neste sentido a pequena ética é de um tipo de moral mista, onde cada um preserva sua moral em diálogo com a alteridade, e neste sentido uma ipseidade moral, que coletivamente é vista como mista. Mas já de uma estrutura que visa a pessoa frente ao outro, em relação. Para demonstrar esta tese, Ricoeur concentra-se em duas abordagens: a primeira a da norma do respeito às pessoas e seu vínculo com a perspectiva ética, precisamente com a solicitude. E a segunda, a de que “o respeito devido às pessoas tem, no plano moral, com a autonomia a mesma relação que tem a solicitude com a perspectiva de vida boa no plano ético.” (Ricoeur, 1991, p. 256). Esta abordagem, para nosso autor, resolve a transição do imperativo geral kantiano para a noção de pessoa como fim em si mesma, isto é a formulação secundária do imperativo. (Ricoeur, 1991, p. 256)

Para Ricoeur, a transição da solicitude para o segundo imperativo kantiano no plano do pensamento se dá na Regra de Ouro. Para Ricoeur, a Regra de Ouro se dá de duas maneiras, à saber, de forma negativa e de forma positiva. Cito:

Ora, o que diz a Regra de Ouro? Lemo-la em Hillel, o mestre judeu de São Paulo (Talmud de Babilônia, Shabbat, p. 31a): “Não fazes a teu próximo o que detestarias que te fosse feito. Está aí a lei completa; o resto é comentário”. A mesma fórmula se lê no Evangelho: “o que você quer que os homens façam para você, faça-o semelhantemente a eles” (Lc 6,31). (Ricoeur, 1991, p. 256)

Para Ricoeur, a fórmula positiva (faças) se aproxima melhor da relação entre solicitude e norma. A forma negativa (não faça) por sua vez exprime melhor uma norma de reciprocidade. As duas juntas por sua vez equilibram-se, no que tange à solicitude e à norma moral. A negativa diz respeito ao não fazer o mal, e a positiva a fazer o bem.

Ricoeur nota que a formulação da regra marca uma dissimetria entre o agente e o paciente da ação. Há sempre um quem, uma pessoa que age e uma pessoa que sofre a ação.

Nesse sentido, constituem-se regras de interdição como “Tu não matarás”. Para Ricoeur, as interdições culminam nas figuras de não reciprocidade. E, nesse sentido, nos comenta da violência como *poder exercido sobre* o outro. Esse poder do Estado, da sociedade, ou mesmo do outro, em exercer a violência sobre as pessoas “pode ser considerado a ocasião por excelência do mal de violência” (Ricoeur, 1991, p. 257). Mas a violência não é só a tortura, o castigo, ela pode ser também linguística. Nesse sentido, a violência é parte da dissimetria operada pela regra de reciprocidade.

As interdições como não mentirás, não furtarás, não matarás, não torturarás, representam o não do homem às figuras do mal. Figuras estas rechaçadas pela moral. Desta forma Ricoeur nos diz: “a todas figuras do mal responde o *não* da moral” (Ricoeur, 1991, p. 259). Para Ricoeur, é a solicitude que abre essa perspectiva ética. O condoer-se com o sofrimento, o condoer-se com a dor do outro, nos lança a nos indignar-nos contra a indignidade feita contra o outro.

A passagem da solicitude à norma permite compreender a abordagem da solicitude. Do momento em que a solicitude para com o outro se torna um não à ação má, é onde a solicitude vira uma norma. Mas é necessário antes, ainda, definir os protagonistas da ação, quem age e quem sofre. Segundo, indicar a prática constituída como historicamente por pessoas, e de certa maneira como as pessoas são constituídas pela prática histórica. É identificando o quem fala e o que ouve solícito que se fundamenta uma adscrição moral. E, assim, a solicitude abre o campo para a fundamentação de uma norma. A regra então da norma tem como prática a própria moral como critério efetivo da ação calcificado nas relações pregressas. A dissimetria de base, entre o julgamento entre o que é bom e o que é mal, na história narrada por um agente, solicita-nos um posicionamento frente ao malefício, que começa como influência e conclui-se como ato perpetrado. É o entendimento da situação de um outro que como nós possui uma história e em uma situação agiu e/ou sofreu, a partir daí desejamos que tal sofrimento não mais se repita. É destarte, então, que se constituem as interdições. Para que não seja perpetrado o mal.

O segundo aspecto da problemática da norma para Ricoeur diz respeito a entender o respeito às pessoas na segunda fórmula do imperativo kantiano que “tem no plano moral, com a autonomia a mesma relação que a solicitude *tinha no plano ético, com a perspectiva da ‘vida boa’*” (Ricoeur, 1991, p. 259). Para Ricoeur, a segunda fórmula do imperativo kantiano - “Age de modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (Ricoeur, 1991, p. 259) – parece ignorar a alteridade, se fundamentando única e exclusivamente no juízo de uma razão. E é partir disto

que acreditamos complementar a estrutura kantiana com seu conceito de solicitude, que remete ao juízo a negação do mal em um imperativo que não afirma uma legislação positiva, mas já uma legislação sobre o que não fazer tendo meu sentir como fundamento.

Para nosso autor, a noção de humanidade, por sua vez, ameniza a dissimetria, uma vez que nesta noção há uma universalidade das pessoas. E um respeito pela própria noção de humano. Desta forma esta noção de humanidade ainda permite balizar a autonomia, como mediador da própria autonomia. Para Ricoeur, “nenhum vínculo direto entre si e o diverso de si pode ser estabelecido sem que seja determinado o que, na minha pessoa e naquela do outro é digno de respeito. Ora, a humanidade tomada não no sentido extensivo ou enumerativo da soma dos humanos, mas no sentido compreensivo ou inicial daquilo que torna digno de respeito não é coisa diferente da universalidade considerada do ponto de vista da *pluralidade* das pessoas; o que Kant chama “objeto” ou “matéria”.” (P. Ricoeur, 1991, p. 261) Para Kant a universalidade do conceito de pessoa vale por si só como fim nele mesmo. O imperativo seria então uma formalização da própria pluralidade. O que eliminaria a idéia de pessoa em si mesma, em respeito à diversidade. Por isso, Ricoeur recorre à noção de humanidade, de modo que é a própria humanidade o que torna uma pessoa digna de respeito. E frisamos que para Ricoeur é o respeito às pessoas em sua diversidade. (Ricoeur, 1991, p. 262)

Nesse sentido, a regra de ouro e o imperativo têm por vistas estabelecer a reciprocidade entre as pessoas. E, para Ricoeur, o que está por detrás da Regra de Ouro é a intuição da solicitude. Para Ricoeur, é a perspectiva da humanidade em diversidade o que fundamenta o termo kantiano de *pessoa como fim em si mesmo*. E é dessa forma que se pode chegar ao imperativo categórico, pensando na vida dialogal e na dissimetria da relação, que tem por intuição primeira a solicitude. E, por fim, afirmar a autonomia e o respeito.

Desta forma, para Ricoeur a proposição kantiana marca que “A existência reveste aqui um caráter ao mesmo tempo prático e ontológico: prático, no sentido de que é na maneira de agir, de *tratar* o outro, que se verifica a diferença entre os modos de ser; ontológico, no sentido de que a proposição *a natureza racional existe como fim em si* é uma proposição existencial” (Ricoeur, 1991, p. 264).

Para Ricoeur, Kant consegue, de um lado, e não consegue, por outro, distinguir no plano deontológico o respeito às pessoas e a autonomia. (Ricoeur, 1991, p. 264). De um lado sim, no que tange a distinguir o existir como um fim do dar-se uma lei. Não, pois a definição sobre a racionalidade como marca da alteridade impede pensar a alteridade como humanidade. Para nós, Ricoeur enfatiza o aspecto de humanidade em sua pequena ética, uma vez que visa ser mais importante compreender essa mesma humanidade em sua pluralidade,

um mundo de pessoas, e não de razões. Ricoeur enfatiza o respeito à pessoa do outro, em sua fragilidade, em seus erros, mais do que reconhecer e respeitar o que há de racional em nós.

A grande discussão de Ricoeur quanto à norma é a pretensão a uma norma universalmente válida. Para Ricoeur, a Regra de Ouro dos escritos sacros tem esse valor, a saber, o de estabelecer uma reciprocidade entre si-mesmo e o outro. Para Ricoeur é importante mostrar que por detrás da Regra de Ouro emerge a solicitude, a qual, para nosso autor, é a verdadeira raiz da vida comum em meio à pluralidade das pessoas. O entendimento de nosso autor é de que esta capacidade, este conceito, de solicitude é a condição para a formulação das interdições, é a solicitude a capacidade de se condoer com a dor do outro e não querê-la no mundo. A solicitude então fundamenta a moral entendida como humanidade.

Resta-nos, então, entender como as instituições regulam as normas sociais. Onde pautada pela norma a discussão toma a ideia de equidade, isto é, a disposição em se reconhecer o direito de cada um.

3.3 As instituições justas

A pergunta sobre o mal, como expõe Ricoeur, é um desafio à filosofia e à teologia. Contudo, o pensamento de Ricoeur é um pensamento que não descarta a maneira de propor racionalmente o problema. Nesse sentido, a pergunta sobre o mal em Ricoeur encontra sua solução, a nosso ver, na fomentação de instituições justas. Haja visto que, como dissemos no capítulo dois, a figura do rei incorpora a luta contra o mal, e para nós as instituições parecem a forma moderna desse rei que combate o mal. Então, ainda que as proposições sobre a instituição não falem diretamente sobre o mal, é a perspectiva de assegurar uma vida boa que a sustenta. E, assim, para nós a instituição é também a forma social de se evitar o mal.

Para Ricoeur, instituição é zona de conflito. A instituição tem por finalidade regular os conflitos sociais como os litígios, a distribuição de renda e com certa ressalva a própria violência. A nosso ver, as instituições são a forma racionalizada de combate ao mal.

Por instituição nosso autor entende a estrutura do viver junto, podendo ser a nação, o povo, a religião, a cultura, etc... A instituição é pautada por costumes comuns, no sentido de hábitos de determinado grupo. Assim, instituição é qualquer organização humana pautada por costumes e normas próprias que por ser junção de homens que partilham os mesmos costumes, fomentam esses costumes de maneira coletiva. Para Ricoeur: “É por costumes

comuns e não por regras constrangedoras que a ideia de instituição se caracteriza fundamentalmente. Somos por esse meio levados ao *éthos* de onde a ética tira seu nome.” (Ricoeur, 1991, p. 227)

Ricoeur se posiciona ao lado de Arendt, explicitando que o viver-junto na organização política e nos sistemas jurídicos mantêm uma distância em seu cerne que separa o *poder comum* da *dominação*. Para Arendt⁸⁰ a violência caracteriza a *dominação*. O *poder-em-comum* por sua vez é o comum acordo entre pares que pode se utilizar da violência, muito embora não no sentido de *domínio*, mas no sentido de corretivo sob o julgo do estado.

Outro ponto interessante é que a ideia de pluralidade nos lembra do terceiro da relação eu-outro. O terceiro para Ricoeur está excluído da relação “eu” e “tu”, exceto na condição de objeto do qual se fala. Contudo, a pluralidade nos traz esse “ele”, o terceiro incluso na constituição do poder. As pessoas de que se fala nas instituições são terceiros. Não como rostos, não como palavras, mas como pessoas. Diremos ainda, o terceiro é parte da instituição. O terceiro falado no campo político são todas as pessoas, são o povo. O povo, o terceiro, é a potência da sociedade política.

Novamente próximo a Arendt, Ricoeur marca que o poder da instituição é rotativo. Não se fala de um poder perene em Ricoeur. Os homens da *vita activa*⁸¹ se inscrevem na história ao fabricarem leis, alterando ou reafirmando o costume. Então a cada nova geração de homens de vida ativa há a possibilidade em se alterar os costumes, e mesmo as leis. O poder, por si só é *potestas*, é desejo e potência do povo que escolhe seus homens de *vita activa*.

Em vistas de determinar o que é esse poder nos diz Ricoeur:

Certamente o poder tem sua própria fragilidade, uma vez que ele existe enquanto os homens agem em conjunto e desaparece quando eles se dispersam. Nesse sentido, o poder é o modelo de atividade em comum que não deixa nenhuma obra atrás de si e, como a práxis, segundo Aristóteles, esgota sua significação em seu próprio exercício. (Ricoeur, 1991, p. 230)

O poder e a *potestas* se correlacionam. A *potestas* é a coletividade do povo que unido por uma vontade se aglutina em prol de um objetivo. Contudo, quando essa *potestas* se dispersa, o poder se esvai. Entendemos que não existe Estado sem nação, é necessário um

⁸⁰Este tema é recorrente em Arendt, mas basta ler o excelente capítulo O ESPAÇO DA APARÊNCIA E O PODER, encontrado em A CONDIÇÃO HUMANA. Ou ainda o livro ORIGENS DO TOTALITARISMO.

⁸¹Termo de Hannah Arendt que indica os homens públicos, os políticos Ver A CONDIÇÃO HUMANA.

grupo de pessoas para validar o poder em exercício. Sem esse reconhecimento pelas pessoas do poder, o poder se torna dominação.

Para Ricoeur, Arendt ainda diz mais quando grifa o conceito de espaço público⁸², esquecido pela era das luzes segundo Ricoeur. O espaço público abre a dimensão de debate claro entre governantes e governados. Então, é no espaço público, que o conflito entre as vontades dentro do Estado pode se elucidar através da fala e de forma pública.

Para Ricoeur, fundamentalmente, a estrutura institucional arendtiana gira em torno da ideia de *potestas* e da ideia de violência. Assim como nas luzes, a instituição em Arendt tem o poder de violência, o que para Ricoeur abre uma nova pergunta, a saber, a ideia de justiça. Em que medida a violência é justa? As reviravoltas históricas que fizeram uso da violência marcam esta questão. Como por exemplo a revolução francesa, onde os camponeses e cidadãos se unem contra a fome, revoltando-se contra o Rei. Neste caso a *potestas*, foi a potência transformadora, contra a fome e a corrupção. E outra questão que coloca em O JUSTO, é, até que ponto a punição é própria? Se até certo ponto a violência é permitida, é permitido então usar de violência para se evitar o mal? O ponto da violência, avaliado por Ricoeur, e que pensamos junto à exposição arendtiana, e também em relação às luzes, vemos que pode ser descrito como a legalidade da violência, ainda que como descrição e não corroboração. A questão da violência abre o problema de sua validade. Se é válido a um povo sofredor, como no caso acima, decapitar seus governantes, ou ainda se o Estado, com o intuito de preservar a segurança, pode impetrar sofrimento a um criminoso. É humano pagar o crime com sofrimento, sem ter em relevo suas singularidades de situação? A violência então é um problema a ser encarado quando se propõe pensar instituições justas. E é exatamente esse o objetivo de Ricoeur, marcar a problemática da instituição. Ainda que Ricoeur não defina a resposta, contudo marca a aporia da questão levantando a pergunta a quem se propõe a pensar as instituições.

Contudo, esta estrutura que permite a violência do Estado, ou mesmo a reviravolta da *potestas*, leva Ricoeur a enfatizar a dimensão fundamental da instituição, isto é, a justiça. É necessário falar de justiça quando se fala de instituições. De um lado, cabe a nós avaliarmos o senso jurídico, que ao ver de Ricoeur, não explica o todo da justiça, o conceito de justiça, para nosso autor, esta além do exercício da magistratura. A justiça não é somente a execução de um tribunal, ou as decisões de uma corte. A justiça como conceito está acima da

⁸² É o mundo da aparição do fenômeno político. Para Arendt é o mesmo que representa a *Àgora Grega*. É o espaço de aparição das ideias e dos anseios do povo em debate claro à frente de todos. Ver A CONDIÇÃO HUMANA.

magistratura, assim o conceito de justiça enquanto o das cortes, não é de todo esclarecido, é um conceito vago que depende de uma determinada interpretação, a saber, a dos juízes, que não necessariamente são solícitos à alteridade. E de outro, o conceito de justiça nos remete à dimensão pessoal da vítima que sofre. Neste sentido, justiça soa como a lamentação sobre o infortúnio, assim, um questionamento quanto sua posição na sociedade e sua posição no mundo. Assim, o segundo viés da interpretação sobre a justiça culmina sobre as injustiças, que levam a pessoa como o todo da população à lastima e à queixa. (Ricoeur, 1991, p. 231) No campo individual quem sofre pode não saber o porquê do sofrimento. E aqui cabe a pergunta se é justo o sofrimento.

Para então determinar o estudo que faz, Ricoeur nos diz: “O justo, me parece, olha dos dois lados: do lado do bom, do qual ele marca a extensão das relações interpessoais nas instituições; e do lado legal, o sistema judiciário conferindo à lei coerência e direito de coerção. É sobre a primeira vertente exclusivamente que nós nos empenhamos nesse estudo” (Ricoeur, 1991, p. 231). O justo nos fala do bom: ora, o bom é o oposto do mau. Ricoeur se centra na busca pelo que é bom, e assim exclui o mal como um todo. Mas bem nos lembra que busca o bom nas relações humanas.

O que buscamos junto a Ricoeur é desvelar que a palavra justo remete também à palavra direito (*droit* em francês), o justo é aquele que age “direito” e que tem socialmente um comportamento dentro das normas do direito preestabelecido. O direito tem assim dois sentidos, assim como o justo. Direito no sentido de bem que situa-se ao lado do que é bom e por outro lado o sentido de o legal a se fazer, do que é o correto. O bom nas relações interpessoais e o legal concernente ao sistema judiciário. Então o direito tem em si o poder da coerção, contudo perguntamo-nos se a coerção é justa. É por esse motivo acreditamos que Ricoeur se marca a questão do bem da ação justa e à sua implicação legal. Como exposto anteriormente na avaliação de Ricoeur sobre Hegel. A restrição legal é a restrição dos atos considerados malignos por um determinado corpo social. Contudo cabe aos filósofos perguntarem até que ponto é justo.

Entretanto, para Ricoeur é mais importante em sua pequena ética definir os aspectos da instituição em relação às pessoas. E nesse contexto retoma novamente Aristóteles. Interpretamos que Ricoeur se coloca ao lado de Aristóteles, quanto ao uso dos termos *mésotés* (mediação). Para Aristóteles, segundo Ricoeur, essa “mediação” entre os polos que se dão no sistema justo, equaliza entre o que é privado e o que é interpessoal. São duas as razões para essa mediação. A primeira é que a lei (a justiça) circunscreve toda instituição. Para Ricoeur ética e política se cruzam aqui. (Ricoeur, 1991, p. 233) Outra razão é a tentativa de

amenizar e, quiçá, equalizar as diferenças sociais e assim pôr termo à desigualdade, resolvendo a relação da prosperidade e da adversidade em sociedade. A essa mediação segunda Ricoeur se aterá chamando junto com Rawls a essa mediação de conceito de distribuição.

O conceito de distribuição, remete à ideia de partilha dos bens sociais. “A importância do conceito de distribuição reside em que ele não dá razão nem a um nem a outro protagonista de um falso debate sobre a relação entre indivíduo e sociedade” (Ricoeur, 1991, p. 234). O conceito de distribuição é um sistema da sociedade que põe fim à oposição entre indivíduo e sociedade, ele é do campo da estrutura social como arranjo para a igualdade. Com uma justiça distributiva se encontra uma justiça reparadora. Reparadora das desigualdades sociais. Que a nosso ver podem ser vistas como um mal.

Este quadro tem seu núcleo na igualdade (isotés). “A igualdade lhe dá como comparação um outro que é *cada um*. Em que o caráter distributivo do 'cada um' passa do plano gramatical, onde encontramos desde o prefácio, ao plano ético.” (Ricoeur, 1991, p. 236). O jurídico não cerceia a solicitude ao afirmar que as pessoas são insubstituíveis (*irreplaçables*), exprimindo ainda mais a ideia de uma igualdade que deveria abranger a humanidade inteira.

Ricoeur em sua avaliação, segue colocando em relevo que a legalidade muitas vezes se coloca como visão de mundo. A legalidade e justiça dos tribunais, em certo sentido regulam a visão de mundo da maioria do corpo social. Os indivíduos de um país, nos casos simples, reconhecem as leis do país como suas leis. O que é praticado como bom é o permitido, ao que não é permitido cabe a alcunha de mau. As instituições, então, de certa maneira, têm a capacidade em contribuir e fomentar a visão de mundo dos partícipes do corpo social, na medida em que marcam o que é legal (obviamente sem esquecer as implicações dialéticas entre poder e *potestas*). Frisamos que o que é legal é permitido em sociedade. As instituições são vistas como os princípios de justiça. São as instituições que determinam a justiça nas relações. Ambos os aspectos Ricoeur pontua na perspectiva de avaliar o sentido de justiça entre pares. Ricoeur nos lembra que as instituições operam no sentido de uma justiça distributiva sob uma perspectiva deontológica em Aristóteles. É necessário para a equidade da justiça, que toda a *potestas* tenha como participar do poder. Em relação dialogal com o poder pode então a *potestas* buscar aprimorar o princípio de justiça. Em Aristóteles, a justiça tem a função de organizar a sociedade e repartir os benefícios da mesma, de forma a estabelecer entre *pares* um equacionamento social.

Ricoeur, em outro texto de O SI-MESMO COMO UM OUTRO, considerará as duas vertentes do justo. Cito:

Mas o legado principal da ética à moral é a própria ideia de justo, a qual daqui em diante diz respeito aos dois lados: ao lado do “bom” como extensão da solicitude ao “cada um” dos sem-rosto da sociedade; ao lado do “legal”, tanto o prestígio da justiça parece dissolver-se naquele da lei positiva. (Ricoeur, 1991, p. 266)

Se a ética nos lega a solicitude, o legal nos leva a uma deontologia formal que expõe a justiça no âmbito da lei. Para Ricoeur, é no aspecto processual da justiça que a formalização encontra seu fim. Contudo, a lei não pode ser imutável, e aqui valem as reivindicações sociais e mesmo o homem de vida ativa para gerir os princípios de justiça.

Mas perguntaríamos: O que garante as instituições? Para nosso autor é o querer viver junto. E ainda, que Ricoeur critique o contrato social, ele aceita que o contrato demonstra as instituições em aspecto formal, ainda que sendo uma ficção elaborada com o intuito de fundamentar a legalidade e a liberdade. E mais “A ficção do contrato tem por fim e por função separar o *justo* do *bom*, substituindo o processo de deliberação imaginária a todo engajamento prévio concernente a um pretendido bem comum. Segundo essa hipótese, supõe-se que seja o processo contratual que gere o princípio ou os princípios de justiça” (Ricoeur, 1991, p. 267). O contrato, por um lado, garante a liberdade em se buscar o plano de vida, o bem pessoal. Por outro, garante que todos devem respeitar e agir de acordo com os limites da lei. O contrato nas instituições opera da mesma forma que a autonomia opera para a razão humana.

É destarte que Ricoeur retoma o conceito de *politéia*, república ou mesmo o *Commonwealth* de Rawls. O contrato, para Ricoeur, toma o mesmo lugar nas instituições que a autonomia tem na moralidade. Para Ricoeur, na república é preciso primeiramente um legislador para sair do labirinto político, e segundo é preciso que cada indivíduo reconheça o contrato para então abandonar sua liberdade selvagem em prol de sua liberdade civil como membro da república (Ricoeur, 1991, p. 268).

Ricoeur resume a operacionalidade do contrato com o conceito de equidade (*fairness*) de Rawls. Este conceito abrange a legalidade e a liberdade almejando a igualdade. Com esse conceito assume-se o individualismo e o contratualismo, onde a racionalidade assume como melhor para si o convívio coletivo na perspectiva de equidade. A pessoa aqui

abre mão de sua liberdade selvagem em prol das benesses da sociedade, e mais em prol da equalização de todos. Para Ricoeur:

Se a tentativa tivesse êxito, uma concepção puramente processual da justiça não somente libertar-se-ia de todas as pressuposições que dizem respeito ao bem mas liberaria definitivamente o justo da tutela do bem, primeiramente no tocante às instituições, depois por extensão, aos indivíduos e Estados-nações considerados grandes indivíduos. (Ricoeur, 1991, p. 269)

Ricoeur está a frisar o caráter mitológico do contrato social. E denota ainda que não há um êxito incontestável em sua estrutura. O questionamento de Ricoeur é como é possível um pacto a-histórico ligar uma sociedade histórica. Ainda que o contrato se presentifique em nosso cotidiano como leis e propriedade, e assim, seja algo já inscrito em nossa sociedade, e que de certa maneira fomente a moral, permanece, tal qual os mitos de criação e outros mitos. Uma vez que, no contrato, a ideia de bem permanece como orientação para o proceder do Estado e das instituições, e não só o justo. O contrato assim não é autônomo junto ao individualismo, mas existe também a perspectiva ética por detrás da justiça. E é essa ética o fundamento do querer viver junto. Para nosso autor, a justiça não se desliga do bom, na verdade ela opera a partir dele. É o pensamento de um bem social que define a justiça.

A teoria rawlsiana da justiça é sem dúvida uma teoria deontológica, pois que oposta a aproximação teleológica do utilitarismo, mas é uma deontologia sem fundamentação transcendental. Por quê? Porque é a função do contrato social derivar os conteúdos dos princípios de justiça de um processo equitativo (fair) sem nenhum engajamento com respeito aos critérios pretensamente objetivos do justo, sob pena, segundo Rawls, de reintroduzir ultimamente algumas pressuposições concernentes ao bem. (Ricoeur, 1991, p. 270).

Para Ricoeur, Rawls em sua teoria propõe uma explicação do contrato sem fundamentação transcendental. O princípio equitativo, torna os indivíduos desejosos de participarem do contrato, com o intuito de serem iguais perante a lei, e com iguais chances de sucesso em suas empreitadas pessoais. Não é o bem último que é buscado, mas o que é justo. Então a maneira avaliativa de Ricoeur persiste nesta seção. Partindo da equidade, Ricoeur irá mostrar algumas aporias na teoria de Rawls, no que tange a alguns conceitos usados para a consecução de sua explicação.

A primeira aporia diz respeito ao que Rawls denomina de *posições originais* e do que chama “véu da ignorância”⁸³, que marcam a indefinição inicial do contrato. Ricoeur pontua que Rawls pretende estabelecer que a situação original é equitativa em todos os aspectos, regulando a autonomia Kantiana e o contrato social, e neste sentido, o indivíduo para Rawls conhece as normas sociais do contrato sob o véu de ignorância e nesse sentido entende Ricoeur que no que tange ao indivíduo “sua escolha dependa de vantagens e desvantagens numa sociedade real na qual, atrás dos direitos, estão em jogo interesses.” (Ricoeur, 1991, p. 271) Os problemas que surgem do véu de ignorância para Ricoeur são muitos, se partindo de que os interesses estão por detrás do direito. Um é que cada pessoa do contrato deve saber sobre os interesses gerais da sociedade. Outro é que toda pessoa deva saber racionalmente quais são os desejos primários de uma pessoa em sociedade, nesse sentido para Ricoeur a liberdade é uma reivindicação vazia. E ainda, para Ricoeur, o véu de ignorância de Rawls; contradiz o princípio de que todas pessoas em sociedade devem ter informação sobre os princípios de justiça - Ricoeur marca então uma contradição no pensamento de Rawls. Enfim para Ricoeur, em Rawls, todos os partícipes da sociedade estão na mesma situação, ignorando o que os diferencia.

A segunda aporia é que as diferenças sociais são resolvidas pelo método distributivo. Em Rawls, para Ricoeur, é de que “a justiça, sendo distributiva, estende-se com efeito, a todas as espécies de vantagens suscetíveis de ser tratadas como partes por distribuir: direitos e deveres, de um lado, benefícios e encargos, de outro.” (P. Ricoeur, 1991, p. 273). Se a autonomia pode ser fato da razão, o mesmo não ocorre com a distribuição. Esta justiça é consensual-conflitual, ela aborda também as injustiças e a má distribuição. Estes direitos e deveres estão correlacionados ao que Rawls denomina posições de partida (*starting places*), para lembrar as diferenças sociais (em Rawls princípios de diferença). O problema então é medir o nível de igualdade da justiça! Para Ricoeur este assombro com a diferença é resolvido por Rawls com o conceito de equidade (*fairness*), nele as liberdades são iguais no que tange à chegada a uma nova posição – a partir da posição original - todos em sociedade tem liberdade de cidadania igual, podem se exprimir, podem votar e tem elegibilidade para cargos públicos. Contudo, Ricoeur marca que a justiça em Rawls prima para que os menos

⁸³ O véu da ignorância de Rawls avaliado por Ricoeur, marca a situação original dos partícipes sociais em relação à sociedade. O véu apregoa que todos os partícipes não tem plena ciência de suas posições de partida em sociedade, isto é, não foi determinado se nasce em condições mais ou menos favoráveis em termos de posição social e finanças. O véu marca uma ficção, onde os partícipes do jogo social e político aceitam seus papéis de início sem questionarem os fatos históricos por detrás de sua condição.

favorecidos devam ter prioridade na distribuição. E mais “o princípio de diferença seleciona assim a situação mais igual compatível com a regra de unanimidade”. (Ricoeur, 1991, p. 275)

Enfim, a terceira aporia se concentra no que tange ao entendimento da sociedade histórica. A sociedade como já definida e constituinte do que se é. “A questão é, desse modo, colocada para saber até que ponto um pacto “a-histórico” pode ligar uma sociedade “histórica”.”(Ricoeur, 1991, p. 276) Para Ricoeur, Rawls se apóia em convicções bem pensadas (*considered convictions*), que pesam em certos casos flagrantes de injustiça (como intolerância religiosa e discriminação social). Nesse sentido, o julgamento moral comum obtém uma segurança refletida, contudo temos menos segurança nos aspectos que tangem à repartição da riqueza e da autoridade. (Ricoeur, 1991, p. 277).

Em nosso autor, pensar as aporias no pensamento de Rawls serve para estabelecer como opera a moral deontológica e nesse sentido como ela utilitariamente define a condição social e as injustiças sociais. Lembramos que a primeira aporia da teoria de Rawls concerne ao conhecimento individual do sujeito, a segunda a suas possibilidades e a terceira de como a moral comum serve para estabelecer uma moral social. E quiçá para nós, comentadores de Ricoeur, indicar um caminho para as instituições justas no que tange a equidade e a justiça distributiva, capazes em conceito de equacionar a pobreza, e também capaz de permitir acesso ao direito. Nesse sentido Ricoeur compactua com os termos de Rawls, uma vez que os termos de equidade e justiça, tenham o papel de mediar as diferenças sociais.

Nesse sentido, Ricoeur nos diz que “o contrato ocupa no plano das instituições o lugar que a autonomia reivindica no plano fundamental da moralidade. Mas enquanto a autonomia pode ser dita um “fato da razão”, o contrato social parece só poder valer-se de uma ficção, uma ficção fundadora certamente, mas contudo, uma ficção.” (Ricoeur, 1991, p. 280). Que tal como o mito, serve de parâmetro para a elaboração de instituições justas.

Contudo, é necessário perguntarmos junto a Ricoeur o que vem a ser instituição. “O termo instituição não deve ser tomado em um sentido político, nem mesmo jurídico ou moral, mas no sentido de um teleologia reguladora de uma ação cujo melhor exemplo é o das regras constitutivas de um jogo como o xadrez.” (Ricoeur, 1996a, p. 175). Assim, para Ricoeur a instituição diz respeito às regras pelas quais convivemos. As instituições estariam para as regras pelas quais vivemos, e assim essas regras seriam parâmetros para o bem viver e não uma lei natural dada aos homens. Ricoeur faz o paralelo ao xadrez, à nosso ver no intuito de criticar a noção do contrato social por seu caráter de ficção, mas tal como ficção tem um carácter mitológico capaz de estabelecer miticamente uma prática que com o tempo torna-se

lei. Tal qual os movimentos certos no xadrez que conduzem a vitória., mas que ainda assim são parâmetros, mas não certeza.

Resta-nos, então, perguntar sobre a pessoa e sua deliberação frente à instituição. A questão é como estas instituições se formam e como operam na medida em que tentam equacionar as diferenças sociais. Ricoeur inicia sua dissecação do tema avaliando a regra universal em meio à pluralidade das pessoas como ambiente institucional. E podemos dizer desde já que é pela reciprocidade da Regra de Ouro que se solidifica a instituição. Uma regra válida universalmente é aquela que se aplica a uma determinada situação independente da pessoa envolvida. Desta forma o que se valida para a ação *para comigo* se valida em minha ação *para contigo*. Essa relação da pessoa com a regra institucionaliza a prática sob forma de lei, ou seja, utilizando do exemplo proposto por Ricoeur, temos as regras do jogo, que se dão em um tabuleiro situacional.

Para Ricoeur, contudo, há uma tragicidade na ação. Sempre é necessário escolher entre os atos morais e os atos legais. A *Antígona* de Sófocles, para nosso autor, marca esse trágico da ação. Os personagens da *Antígona* devem escolher entre o que é moral e o que é a norma da cidade. Entre o que é o certo e o que é o legal. Esse aspecto trágico para Ricoeur encontra-se em nossas ações, sob a forma do saber escolher. Os anciões que, na *Antígona*, são dotados de sabedoria não têm mais tempo para exercê-la. Os velhos exemplificam aqueles que conhecem o mundo e suas nuances sociais, legais e morais. E os jovens, vistos na peça, cheios de tempo, ainda precisam praticar a sabedoria, precisam agir de acordo com as regras, para que não sofram, suas escolhas são baseadas no geral em impulsos e não na sabedoria. O trágico de nossas ações, mais do que a escolha, é o aspecto de que há uma falta para os velhos, falta-lhes o tempo, enquanto que aos jovens falta sabedoria. O jovens erram para se tornarem velhos sábios, e os velhos já sábios, não tem mais tempo para exercer a sabedoria. Nesse sentido, o trágico é uma falta que se mostra na escolha, falta de sabedoria ou falta de tempo. Nossos atos são escolhas que, ao se afirmarem, sempre negam algo.

Para Ricoeur “a *Sittlichkeit* já não designaria, então, uma terceira instância superior à ética e à moral, mas designaria um dos lugares onde se exerce a sabedoria prática, a saber, a hierarquia das mediações institucionais que essa sabedoria prática deve atravessar para que a justiça mereça verdadeiramente o título de equidade.” (Ricoeur, 1991, p. 293). Ricoeur agora avalia como o termo hegeliano de *Sittlichkeit*, opera em sua visão de instituição. Para Ricoeur, ele é correlato da sabedoria prática. Posicionando assim a pessoa em situação frente às instituições.

Instituição é então lugar de conflito também por ser necessária uma distribuição justa. A distribuição diz respeito não somente à renda da sociedade, mas a uma enumeração das vantagens sociais, posições de autoridade, honrarias, censuras e etc... Para Ricoeur “Aristóteles tinha encontrado esse problema na sua definição da justiça proporcional, em que a igualdade não se faz entre as partes, mas entre a relação da parte de um com sua contribuição e a relação do outro com sua contribuição diferente.” (Ricoeur, 1991, p. 295). Para Ricoeur isso marca a ideia dos bens sociais, que culminam em sua análise nos problemas da repartição. Problemas estes históricos e culturais. Históricos por se tratar das posições de partida de cada indivíduo e culturais por cada sociedade visar seus bens.

Prosseguindo a avaliação de Ricoeur sobre a relação entre a *phronésis* e a *Sittlichkeit*, nosso autor enfatiza que “O que dá à *Sittlichkeit* a aparência de uma transcendência com relação à moralidade formal é seu vínculo com as instituições das quais admitimos mais acima o caráter irreduzível com relação aos indivíduos.” (Ricoeur, 1991, p. 300). A *phronésis* aristotélica, então, para Ricoeur, é superior à *Sittlichkeit* hegeliana no que tange à vida prática, uma vez que *phronésis* marca a sabedoria prática da pessoa em sua sociedade, e que de seu ponto de partida opera na instituição. Contudo, para Ricoeur a *Sittlichkeit* é melhor entendida sob a perspectiva do direito, é no que tange às instituições de justiça que a *Sittlichkeit* ganha forma, nas instituições, é a luz da razão julgante que permite fundamentar uma lei válida socialmente. No direito hegeliano, o próprio direito é fruto da liberdade. A *Sittlichkeit* para Ricoeur, então, nos instrui no que tange à escolha do indivíduo a partir do direito estabelecido, é o conhecimento da norma estabelecida. Já a *phronésis*, aristotélica, é uma sabedoria individual e prática

Contudo, em sentido jurídico, para Ricoeur, a pessoa é um algo abstrato. A autonomia que estudamos no capítulo precedente é da ordem da pessoa frente à situação. Juridicamente, diríamos, não é a pessoa que importa, mas seu conceito em suas potencialidades, o que ignora sua efetividade no mundo, sua carne, sua fome ou mesmo seus sonhos. Desta forma, o sentido jurídico de pessoa é uma abstração que pretende abarcar essa pessoa de maneira definitiva, algo que sabemos só o fenômeno em suas singularidades é capaz de nos clarificar. Mas há um benefício neste sentido de pessoa. Ele permite às pessoas em suas efetividades escolherem e tomarem partido de um determinado grupo de práticas com o objetivo de chegar a *instituições justas*. Contudo, esse tomar partido comum em relação à *Sittlichkeit*, pode, para Ricoeur, levar ao cúmulo da arrogância em que o Estado se torna um facínora, em lembrança aos estados totalitários do século XX.

Nesse sentido, para Ricoeur, junto com Arendt, há uma diferença essencial entre poder e dominação. “O *poder* admitimos depois de Hannah Arendt, só existe simultaneamente e por tanto tempo quanto o querer viver e agir em comum subsiste numa comunidade histórica (...) Mas, admitimos também, esse poder é *esquecido* como origem da instância política e recoberto pelas estruturas hierárquicas da dominação entre governantes e governados.” (Ricoeur, 1991, p. 300-301). O poder existe a partir do querer viver junto e é a expressão desse querer. Acreditamos que o poder é em Arendt e também em Ricoeur a capacidade da comunidade em manter a norma e a lei da comunidade. Dominação, por sua vez, é o exercício do poder, não como manutenção e desejo de todos, mas como tirania de uns poucos em detrimento de todos.

Para Ricoeur, é a distância entre poder e dominação que permite definir o político como conjunto de práticas organizadas no que tange à distribuição do poder político entre grupos rivais. (Ricoeur, 1991, p. 301) Para nosso autor, estes conflitos podem ser divididos em três níveis de radicalidade.

O primeiro nível diz respeito à deliberação entre as prioridades. Nesse sentido é conflituoso o exercício da democracia, mesmo com regras bem definidas. A noção de “bem público” pode variar e com isso não se forma um consenso sobre a discussão: O bem é o “almejado” por todos, mas em suas próprias perspectivas. Desta feita, é conflituosa a deliberação. Para Ricoeur essa interpretação da deliberação política aproxima a *Sittlichkeit* hegeliana da *phronésis* aristotélica. Assim diz-nos Ricoeur: “Nesse julgamento em situação, que as democracias avançadas identificam, para o essencial, com o voto majoritário, o único equivalente da *eubolia* – a boa deliberação – recomendada pelo coro nas Odes líricas da *Antígona* é o julgamento esclarecido que podemos esperar do debate público” (Ricoeur, 1991, p. 302-303).

O segundo nível de radicalidade marca os *fins do “bom” governo*. Para Ricoeur, os politólogos empíricos ou positivistas têm a tendência de manter esses fins resumidamente no terreno das ideologias, no sentido pejorativo do termo (Ricoeur, 1991, p. 303). Para Ricoeur, o debate sobre os fins do bom governo faz parte da mediação política com fins à “vida boa”. Para nosso autor, essa mediação se dá através de palavras como segurança, prosperidade, liberdade, igualdade, solidariedade, etc... Nesse sentido, marca a vontade em se viver em uma forma de Estado. Essa questão é interminável para Ricoeur, haja visto que, cada uma das palavras chaves representa uma gama ainda maior de sentidos, e a pluralidade dos fins do bom governo é também interminável. A decisão por uma forma de governo exclui outra, nesse sentido o governo se faz histórico, como conjunto de escolhas estabelecidas. E mais

uma vez Ricoeur aproxima a *Sittlichkeit* de Hegel da *phronésis* de Aristóteles. “Essa escolha é um novo exemplo do julgamento político em situação, em que a *eubolia* não tem outro apoio que não a convicção dos constituintes, finalmente seu senso da justiça – virtude das instituições – no momento da escolha histórica.” (Ricoeur, 1991, p. 304)

O terceiro nível de radicalidade dos conflitos na *práxis* política diz respeito à legitimidade da democracia no que tange aos seus modos de proceder. Para Ricoeur, a ficção do contrato social refinada na fábula rawlsiana de uma situação original, caracterizada pela *fairness*, marca para o indivíduo uma atestação da autonomia como “fato da razão”, e pela natureza racional, atesta o respeito às pessoas. (Ricoeur, 1991, p. 305). A crise da legitimação marca o poder *esquecido* da dominação, como maior que a vontade do querer viver junto. Neste sentido, para Ricoeur os *Sitten* (costumes) marcam a *Sittlichkeit* dos bons conselhos e se marca como equivalente à *phronésis* de Aristóteles. Os costumes estão dados e estabelecem o bem social, a legitimidade do poder então situa-se entre a preservação dessas tradições e uma abertura à tolerância e ao pluralismo, refinados pela sabedoria prática.

Por fim, então, o entendimento de equidade de Aristóteles e posteriormente o *fairness* de Rawls é compreendido por Ricoeur como capacidade de corrigir as omissões do governo, de regular as riquezas, de permitir que todos participem da sociedade em concursos e com igual oportunidade. E ainda mais, de estabelecer uma ordem legal que não venha a favorecer ainda mais os mais favorecidos. Uma sociedade capaz de minimizar o sofrimento da maioria. Poderia então, quiçá, ser chamada uma instituição justa.

A nosso ver, Ricoeur defende as instituições justas, com a noção de equidade. Assim, há em nosso autor uma necessidade de as instituições justas visarem e permitirem a “vida boa” para todos os indivíduos, fazendo assim com que as regras do jogo sejam em prol da busca pelo bem, e em face do mal; encaminhem a evitá-lo. Nesse sentido é que colocamos a instituição justa como instituição capaz de fazer o bem ao regular a riqueza e as posições sociais. E, indo além, no que Ricoeur diz não ser o centro de sua análise, as leis são formadas com o intuito de se evitar o mal, e nesse sentido também a ficção do contrato social se efetiva sob as vistas de uma segunda ingenuidade. A formação das sociedades se constitui no que tange o viver junto sob as mesmas condições, e posteriormente se moldam como governos que imprimem em leis o intuito de se evitar o mal. As instituições justas observam o mal como uma transgressão às normas. Uma transgressão que assombra os homens de bem. O descumprimento da norma vai de encontro à sabedoria prática, à *phronésis* que nos diz: aja bem. É assim entendendo as instituições justas para Ricoeur que podemos entender como estas instituições deveriam operar, a nosso ver no combate à injustiça como forma de mal.

Conclusão

Nosso objetivo primordial parece agora concluso. Acreditamos ter demonstrado as principais facetas do mal na obra de Paul Ricoeur. Demonstrando assim sua abordagem quanto ao problema, que não se furta da avaliação dos autores precedentes, nem sequer se furta ao campo dos símbolos, estes primários no entendimento sobre o mal. Desta forma, abordar o mal na obra de Paul Ricoeur nos levou por um caminho indireto à sua possível resposta ao problema do mal. A saber o aspecto ético de sua negação. Acreditamos que ao assim proceder fica clara a abordagem hermenêutica de Ricoeur quanto às várias facetas do problema. No primeiro momento, vemos o mal como um fenômeno capaz de lançar a pessoa à perplexidade de sua própria condição humana. E, por essa característica assombrosa do problema cativou, como o espanto cativou os primeiros filósofos, a sua existência e suas implicações.

Ricoeur, a nosso ver, interpreta a história da filosofia e da teologia, quanto à abordagem do problema do mal, com dois propósitos. O primeiro deles, e mais óbvio, o de demonstrar as possíveis variações do problema segundo períodos históricos, como nosso segundo estudo deixa bem claro. O problema do mal varia de um caráter mitológico até um problema de racionalidade, que admite o sofrimento como parte da bondade da criação, como vemos na dialética quebrada. O ponto é que esse desdobramento histórico do problema gera subsídios para nosso autor hermeneuticamente avaliar o problema do mal em um prisma, ousamos dizer, original. E aqui a segunda intenção da avaliação histórica. Ricoeur demonstra como o problema foi tratado, pontuando como bem sabemos ser seu estilo, marcar as aporias das avaliações pregressas. Para então, em um segundo, momento expor o que vem a ser, ainda que de maneira breve, sua visão sobre o problema do mal. Como já expusemos, o pensar no que tange às interpretações históricas e filosóficas do problema, propondo aporias e lançando as questões em aberto no que tange à especulação sobre o problema. Históricas dizemos, por serem datadas, pois para nosso autor, todo autor estudado permanece vivo em sua hermenêutica, uma vez que dialoga com eles. São históricas uma vez que categorizam um período de entendimento sobre o problema, e nesse aspecto é que inserimos nosso autor, como a perspectiva de pensar o mal, sem limitá-lo ou circundá-lo em uma interpretação sociológica, mas já inserido numa dimensão de pensamento que permite o reavivamento constante das aporias, suscitando ainda mais a questão, como ela é, um desafio, ao nosso intelecto, um desafio à ação. Este o segundo ponto de sua originalidade. É a partir da ação

que Ricoeur desdobrará sua pequena ética. É a ação o que assegurou em todos os autores precedente a afirmação do combate ao mal, do combate ao sofrimento. Ainda que cada um com suas particularidades. E, por fim, Ricoeur nos posiciona em frente à dimensão pouco explorada do sentimento do mal. Do sentimento do sofrimento e mais, do condoer-se com a dor do outro. Neste sentido, Ricoeur traz a inovação das filosofias da alteridade para o velho problema do mal, com um desdobramento ético que se verifica em sua obra.

Por isso optamos por começar por este ponto. Descrever e sinalizar, ainda que com um texto curto, fruto de um artigo inicial, como expusemos, e que permaneceu tão pertinente no que tange a um estudo sobre o mal. Acreditamos que esse artigo, contenha os indícios da pequena ética. E mais optamos por não começar pelos símbolos, para criarmos as bases do entendimento histórico-filosófico sobre a abordagem do problema do mal. Para então, após demonstrar a originalidade de Ricoeur, dar um passo atrás, preparando o terreno para a discussão de sua pequena ética.

Expor então a mitologia sobre o mal, para Ricoeur, é abordar como esses mitos permanecem vivos no nosso entendimento e na nossa fala. As expressões simbólicas não param no tempo, ou se findam quando perdem força. E são essas expressões que indicam o âmago da proposta de Ricoeur. Interpretar, então, os mitos, é revisar nossa própria consciência formada por tais mitos. É rever como até mesmo uma ficção, como o é o contrato social, tem características que preservam a sabedoria dos mitos.

É óbvio que, para nós ocidentais formados pela cultura judaico-cristã, nos é mais fácil assimilar os mitos que nos são próprios, mas para Ricoeur não bastam. E assim sua avaliação começa pela dimensão assíria da criação, colhendo subsídios para a construção das mitologias posteriores - vemos isso na figura do rei, sombra do deus. Ou na do “*maschiah*” judaico. O rei representa nos mitos o papel que hoje simboliza o estado, e Ricoeur acreditamos não ser ingênuo, a ponto de não ver a semelhança, ainda que não a aborde com detalhamento. Coube então a nós sistematizarmos o pensamento de Ricoeur, ainda que em uma ordem cronológica inversa, perguntado sobre o lugar do mal, após apresentarmos sua visão.

Nós optamos por inverter os símbolos primários para que fique clara a dimensão social do problema e da exposição de Ricoeur. A mancha e ou corrupção toma então uma forma sutil de crítica, se avaliarmos sob a perspectiva institucional. O pecado, por sua vez, demonstra a validade da consciência capaz de ser finita em relação ao que é maior, e por fim a culpa que nos acomete pelo erro e a culpa que nos impõe uma sanção, de um lado uma

culpa pelo ato, pelo mal que cometemos e de outro um mal que nos ocasiona uma sanção – tal qual o assassinio incidental e o assassinio proposital, a pena difere nos casos, como difere a culpa carregada. Os símbolos descrevem então situações hipotéticas em que demonstram o fenômeno do mal, experienciado, vivido. Mas que também lançam a indagação a um ponto onde somente a instituição nos dias de hoje pode chegar, a saber, sobre o julgamento e a punição. Lembramos que instituição não são somente os tribunais e cortes, mas também o corpo social em que habitamos. E, neste sentido, é que pensamos que as normas sociais e os mitos nos fundam. Os símbolos de culpabilidade são uma lembrança de Ricoeur quanto ao fenômeno interiorizado da culpa e do sofrimento.

Assim é que Ricoeur propõe sua perspectiva ética. Para salvaguardar o ser humano, a pessoa do sofrimento, ainda que como pensamento sobre a questão. É uma exposição que tem por primazia o homem, esse ser falível em sua própria falibilidade. A dimensão de ser falível nos mostra a passividade da existência, e desse modo contestando duramente o existencialismo francês ateu-agnóstico, e ainda se posicionando como uma filosofia da ação e não da existência. Ricoeur demonstra uma característica do homem como frágil, como passível de uma ação que o faça sofrer, mas não só passível da ação, mas passível do erro e da queda, tal qual o mito já exemplifica. Assim a fragilidade do homem é exposta após a verificação da consciência culpada em nossa abordagem. Primamos por ser assim para que o desdobramento fosse óbvio, a saber chegar à solicitude.

Se o homem é capaz de reconhecer em si mesmo a culpa, é também capaz de imputar a culpa a alguém, mas é esse mesmo homem capaz de imputar uma culpa, frágil e falível, tal qual o homem a ser adscrito como culpado. Ricoeur, a nosso ver, pontua uma intersubjetividade, sem necessidade de meandros linguísticos, ainda que nos componham e nos exprimam, esses meandros não determinam o todo de nós-mesmos, Ricoeur pontua uma subjetividade não só da fala, mas já, uma subjetividade dada pelo corpo e pela falha que nos é comum. Ricoeur busca então uma humanização do objeto filosófico por excelência, não mais um sujeito, mas uma pessoa, com sentimentos e frágil. Capaz de condover-se com a dor do outro, de ser solícito ao que é frágil no outro. Não um objeto para a consciência, mas uma pessoa. Não um rosto, mas uma pessoa.

E ainda, ao determinar a fragilidade é que parte a negação do mal. Se todos somos frágeis e falíveis, qual o caminho a seguir? Para nós, Ricoeur parte em sua jornada explicativa do símbolo da vontade servil, e como bem diz, em busca de uma segunda ingenuidade. A vontade servil no que tange aos mitos representa o que a moral representa no contrato social.

Assim mais uma vez colhemos subsídios nos mitos avaliados hermeneuticamente por Ricoeur, para entender sua perspectiva ética, da vontade servil surge a escolha preferencial.

A perspectiva ética de Ricoeur surge então como uma “magnum opus” filosófica onde, através da interpretação da tradição e das aporias, segue indicando sua interpretação do problema. Acreditamos ter explicitado, ainda que parcialmente, sua interpretação na presente dissertação. Ricoeur consolida alguns conceitos em sua *pequena ética* e que acreditamos termos dado conta deles. Começando pela solicitude, que parte da constatação da fragilidade. A solicitude rompe com o grilhão da intersubjetividade, uma vez que a pessoa é capaz de condoer-se com a dor de outro, é capaz mesmo de chorar em conjunto o lamento pelo sofrimento. E destarte, o sofrimento é partilhado, o sofrimento de uma consciência partilhado com outra, uma dimensão intersubjetiva é posta com vistas de fundamentar uma ética, não dos costumes ou das máximas, mas uma ética que visa evitar a dor do outro que pode ser a dor de si-mesmo.

Demonstrar então o mal como problema e desafio, marca a questão, apresentar como o mito é partícipe da linguagem aprofunda a questão ao nível do pensamento, para então, pelo sentir a dor, podermos agir para evitá-lo. Acreditamos que essa configuração que fazemos de Ricoeur sistematiza seu pensamento pontuando as raízes para se pensar sua pequena ética e a dimensão de instituição justa.

A negação do mal como um grito ético surge a partir da pulsação de vida em todos os sofredores. Marcar a instituição é gritar pela equidade, um grito que vem desde tempos imemoriais preservado na figura do rei. Um lamento que conclama a todos a rever seus conceitos sobre a maldade e sobre as vicissitudes do homem que comete tal ação.

Assim deveriam as instituições justas permitir um igual desenvolvimento dos planos de vida, cada pessoa deveria ter direito ao seu sonho e à sua busca pessoal, em igual condição de competição. A justeza das instituições deveria garantir a não necessidade do mal como ação. Acreditamos que este é o sentido de sua discussão consigo mesmo na pequena ética. A discussão com Kant e com Rawls é o pano de fundo para Ricoeur se colocar a favor de uma ação que não seja má, como indica a escolha preferencial tendo em vistas à regra de ouro, mas para isso deveria mesmo existir uma justiça verdadeiramente distributiva capaz de assegurar os planos de vida de cada sujeito. Para que então sua sabedoria prática fosse a sabedoria de uma instituição justa.

Em vista da importância da obra de Paul Ricoeur como filósofo, nosso intuito foi o de demonstrar esse parecer sobre a obra de Ricoeur no que tange ao problema do mal. Visando de um lado apresentar o conceito de mal, seus desdobramentos e a possível

dimensão axiológica dele decorrente em sua obra. E, por outro, chamar ao debate a dimensão não esclarecida do pensamento de Ricoeur, a saber, a questão teológica. Sem com isso depreciá-lo, mas marcar como sua hermenêutica dos símbolos se desdobra em algo além da teologia e que culmina em uma ética de estrito senso filosófico. Para, nós desenvolver tal tema implica posicionarmo-nos em relação a uma perspectiva ética que projeta o plano de vida ao bem futuro.

Os temas aqui apresentados, como as narrativas do mal, os mitos e símbolos do mal, a regra moral e as instituições justas, fazem parte do cabedal da filosofia e da teologia. Os conceitos de que Ricoeur faz uso são atuais e pouco estudados, haja visto a escassez de trabalhos acadêmicos sobre o tema, principalmente no âmbito teológico de sua obra. Dessa forma, o intuito desse trabalho foi o de pautar esses conceitos. Sua *pequena ética* é ainda pouco vista na academia.

Assim gostaríamos de frisar que, a partir dos textos aqui estudados, podemos ver como Ricoeur se apresenta com uma forma nova de se fazer filosofia, à qual denomina filosofia da ação, mais próxima da realidade do mundo e suas inter-relações. Sua preocupação não é com um ente, ou com um sujeito que separado do objeto se restringe a um cogito solipsista. Ricoeur não trata do indivíduo, mas da pessoa. De seu sofrimento e de seus sonhos. Pessoa aqui é vista como a totalidade desse homem em suas capacidades. O que intentamos é buscar esse homem, como pessoa capaz de narrar sobre si frente sua historicidade, como pessoa que age e enfim como pessoa que sofre, em face do mal.

Bibliografia:

Bibliografia Primária:

- RICOEUR, PAUL. The Symbolism Of Evil. Boston, USA. Beacon Press, 1969.
- _____. The Fallible Man. New York, USA. Fordham University, 2000.
- _____. O Conflito Das Interpretações. Rio de Janeiro, Imago, 1978.
- _____. O Mal: Um Desafio À Filosofia E A Teologia. Campinas, São Paulo. Papyrus, 1988.
- _____. Figuring The Sacred: Religion, Narrative And Imagination/ Paul Ricoeur; translated by David Pellawer. Minneapolis, USA. Augsburg Fortress. 1995.
- _____. Leituras 2: A Região dos Filósofos. São Paulo, Brasil. Edições Loyola. 1996.
- _____. Leituras 3: Nas Fronteiras da Filosofia. São Paulo, Brasil, Edições Loyola. São Paulo, Brasil 1996.
- _____. Autrement Lecture d'Autrement Qu'être Ou Delà De L'Essence d'Emmanuel Levinas. Paris, France. Paris Presses Universitaires de France. 1997.
- _____. O Si-Mesmo Como Um Outro. Campinas, São Paulo Papyrus, 1991.
- _____. Da Metafísica À Moral. Lisboa, Portugal Instituto Piaget..
- _____. O Justo 1: A Justiça Como Regra Moral E Como Instituição. São Paulo, Martins Fontes. 2008.
- _____. Morale Sans Péché “Ou Péché Sans Moralisme?. <http://www.fondsriceur.fr/>
- _____. Le Symbole Donne a Penser. <http://www.fondsriceur.fr/>
- _____. Culpabilité Tragiqué et Culpabilité Biblique. <http://www.fondsriceur.fr/>

Bibliografia Secundária:

- ABEL, OLIVIER. Paul Ricoeur: A Promessa E A Regra.. Lisboa, Portugal, Instituto Piaget, 1996.
- _____. Ricoeur's Ethics of Method. <http://olivierabel.fr/>
- CADORIN, SEVERINO. O Mal: Interpretação de Paul Ricoeur. SOTESE, 2001.
- CEZAR, Constança MARCONDES. A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur. Reflexão, Campinas: Instituto de filosofia, v. 5, nº76, p. 11-17, jan-abr/200

- CORREA, C.J.. Ricoeur E A Expressão Simbólica Do Sentido. Lisboa, Portugal, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- COSTA, CELSO PAULO. O Conceito De Mal Em Paul Ricoeur. Dissertação de Mestrado Universidade Federal de Santa Maria, RS. 2008.
- GROSS, EDUARDO. Hermenêutica e Religião A Partir de Paul Ricoeur. *In Numem: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora vol.2, n.1.
- LEWIS EDWIN HAHN. The Philosophy of Paul Ricoeur. The Library Of Living Philosophers; v.22. Southern Illinois University at Carbondale. EUA, 1996.
- MACHADO, ADRIANE DA SILVA. O Mal Sofrido em Paul Ricoeur. Dissertação de Mestrado Universidade Federal de Santa Maria, RS. 2009.
- MONGIN O.. Paul Ricoeur: As Fronteiras Da Filosofia. Lisboa, Portugal, Instituto Piaget. 1997.

Bibliografia de Apoio:

- AGOSTINHO. Confissões. Porto, Portugal. Apostolado da Imprensa, 1966.
- ARENDT, HANNAH. A Condição Humana., Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004.
- _____. Origens do totalitarismo. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- _____. Qué es política?. Barcelona, Espanha. Ediciones Paidós, 1997
- ARISTÓTELES. Ética à Nicômaco. São Paulo. Martin Claret, 2001.
- BUBER MARTIN. Eu e Tu. São Paulo. Centauro Editora, 2001.
- DESCARTES, René. Discurso sobre o método. Bauru, São Paulo. EDIPRO, 1996
- _____.Meditações sobre a filosofia primeira. Campinas, Edições CEMODECOM.
- DUSSEL, Enrique. 20 Teses de política. São Paulo, Editora Expressão Popular, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo parte I. Petrópolis, Vozes. 2002.
- _____. Ser e tempo parte II. Petrópolis, Vozes. 2002.
- _____. Fenomenologia da vida religiosa. Petrópolis, Vozes. 2010.
- KANT, IMMANUEL. Textos Seletos. Petrópolis, Rio de Janeiro. Editora Vozes, 1985.
- _____. Crítica da Razão Prática, 1ª edição bilíngüe, São Paulo. Martins Fontes, 2003.
- LEVINAS, EMMANUEL. De Otro Modo Que Ser, O Mas Alla De La Essencia. Salamanca, España. Ediciones Sígueme, S.A., 1987.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Novos ensaios sobre o entendimento humano. São Paulo. Nova Cultural, 1992.
- Lima Vaz, Henrique Cláudio. Antropologia Filosófica I. São Paulo, Edições Loyola.

_____. Antropologia Filosófica II. São Paulo, Edições Loyola.

Merleau-Ponty, Maurice. O olho e o espírito. São Paulo, Abril Cultural.

_____. A dúvida de Cézane. São Paulo, Abril Cultural.

OTTO, Rudolf. O Sagrado: Os Aspecto Irracionais Na Noção Do Divino E Sua Relação Com O Racional. Petrópolis, Editora Vozes, 2007.

REALE, Giovanni /Antiseri, Dario, Hist. da filosofia vol.1, São Paulo, Paulus,1990.

_____.Hist. da filosofia vol.2, São Paulo, Paulinas,1990.

Sartre, Jean-Paul. Crítica da razão dialética, Rio de Janeiro, Dp&A, 2002.

_____.O ser e o nada - Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis, Rj, Vozes, 1997.