

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

O MAL EM PAUL RICOEUR
Do mito adâmico ao empenho ético

Sandra Helena de Souza Pereira

BELO HORIZONTE
2010

SANDRA HELENA DE SOUZA PEREIRA

O MAL EM PAUL RICOEUR

Do mito adâmico ao empenho ético

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Ibraim Vitor de Oliveira

**BELO HORIZONTE
2010**

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

P436m Pereira, Sandra Helena de Souza
O mal em Paul Ricoeur : do mito adâmico ao empenho ético / Sandra Helena de Souza Pereira. Belo Horizonte, 2010.
104f.

Orientador: Ibraim Vitor de Oliveira
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Ricoeur, Paul, 1913-2005. 2. Bem e mal. 3. Sinais e símbolos. 4. Linguagem. 5. Mito. 6. Hermenêutica. 7. Ética. I. Oliveira, Ibraim Vitor de. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Administração. III. Título.

CDU: 111.842

SANDRA HELENA DE SOUZA PEREIRA

O MAL EM PAUL RICOEUR

Do mito adâmico ao empenho ético

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião e aprovada pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Ibraim Vitor de Oliveira (Orientador)

PUC Minas

Prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira

PUC Minas

Prof. Dr. Geraldo Dondici Vieira

PUC Rio

Belo Horizonte, 19 de novembro de 2010.

**À Deus, razão de meu viver;
à minha mãe, fonte de inspiração
e ao professor Ibraim, que não desistiu
de mim e nem deste projeto.**

AGRADECIMENTOS

Ao professor Ir. Murad FMS, que me provocou a realizar este estudo.

Ao professor Ir. Baptista FMS, que me tornou traduzível o saber de Ricoeur.

Ao prof. Olavo Sérgio Campos (Kafunga), coordenador geral do Colégio Santo Antônio, que me incentivou a não desistir deste projeto.

À associação franciscana pelo auxílio de financeiro que muito ajudou para a realização do mestrado.

Ao meu orientador, Dr. Ibraim Vitor de Oliveira por ajudar-me a trilhar os caminhos da pesquisa e da sistematização do que foi apreendido pelo estudo feito do Mal em Ricoeur.

Ao grupo de professores e coordenadores do mestrado em Ciências da Religião da PUC Minas, que confiaram em mim e sempre me apoiaram no decorrer da realização da dissertação.

A todos que, de alguma forma, contribuíram para esta construção.

“[...] a limitação específica do homem torna o mal unicamente possível; com a palavra falibilidade se designa então a ocasião, o ponto de menor resistência por onde o mal pode penetrar no homem”.

(Paul Ricoeur).

“A fragilidade é o nome que toma, no âmbito afetivo, a desproporção, cuja exegese vamos realizando através do conhecer, do fazer e do sentir.”

(Paul Ricoeur).

“O mito narra como [...] uma realidade começou a existir. [...] fala apenas do que realmente ocorreu, do que manifestou plenamente.”

(Mircea Eliade)

“Aposto que compreenderei melhor o homem e o laço entre o homem e o ser de todos os entes se sigo a indicação do pensamento simbólico [...]. Então abre-se perante mim o campo da hermenêutica propriamente filosófica [...]. É uma filosófica a partir dos símbolos que se esforça por promover, por formar o sentido, através duma interpretação criadora”.

(Paul Ricoeur)

RESUMO

A dissertação apresenta uma análise da reflexão sobre o mal com base no filósofo francês Paul Ricoeur, que recorre à linguagem, ao símbolo e à hermenêutica para dizer da manifestação do mal na realidade. Em um primeiro momento, busca-se salientar o ser humano em sua finitude que, assim, se faz o palco da manifestação do mal. Num segundo momento, ao se observar que a experiência do mal extrapola as argumentações racionais acerca de sua origem, parte-se para o resgate da função simbólica dos mitos primários que falam do mal. Aqui, o mito em evidência será o mito adâmico da queda, que revela a necessidade de se reconhecer o símbolo como meio de compreender a realidade. O símbolo “dá o que pensar”. No terceiro momento, constata-se que o significado simbólico da realidade possui uma linguagem própria e que é preciso ser devidamente interpretada. Fazer uma hermenêutica do sujeito e dos símbolos do mal contribui para o entendimento das implicações éticas que se pautam pela busca da tomada de consciência de si. O sujeito é levado a reconhecer-se destinado a uma vida boa com e para com os outros dentro de instituições justas e a interpretar devidamente a presença do mal no viver humano. Desse modo, pensar o mal na atualidade se desvela como uma ação pedagógica que contribui na formação do sujeito, pois o provoca a integrar-se, a interpretar-se, a interagir com, a se responsabilizar por e com, a promover um *ethos* justo e acolhedor na vivência do perdão, do respeito e da alteridade.

Palavras-chave: Mal. Finitude. Símbolos. Linguagem. Mito. Hermenêutica. Ética.

RÉSUMÉE

La dissertation a pour but de présenter une analyse de réflexion sur le mal du philosophe français Paul Ricoeur qui a recours au langage, au symbole et à l'herméneutique pour dire de la manifestation dans la réalité. D'abord, on cherche à analyser l'être humain qui dans ses limites se fait lieu de la manifestation du mal. Ensuite, on aperçoit que l'expérience du mal va au-delà des argumentations rationnelles au sujet de son origine, alors il faut racheter la fonction symbolique des mythes primaires qui traitent du mal. Dans cette étude le mythe adamique de la chute révèle la nécessité de reconnaître le symbole comme moyen de comprendre la réalité, puisque il "fait penser". Troisièmement, on vérifie que ce signifier la réalité a langage propre et qui a besoin d'être dûment interprétée. Faire une herméneutique du sujet et des symboles du mal contribue pour la compréhension des implications éthiques qui s'orientent: vers la recherche de prendre conscience de soi-même, dans le sujet de se reconnaître destiné à une vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes et, dans l'interprétation due à la présence du mal de la vie humaine. Donc penser le mal dans l'actualité se montre comme une action pédagogique qui contribue dans la formation du sujet, puisque le pousse à s'intégrer, à s'interpréter, à agir avec, à répondre pour et avec, à promouvoir un *ethos* juste et accueillant où tous vivent le pardon, le respect et la alterité.

Mots-clé: Mal. Limite. Symboles Langage. Mythe. Herméneutique. Éthique.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 FALIBILIDADE, COGITO E LINGUAGEM	14
2.1. Supremacia do eu cartesiano	15
2.1.1 <i>Cogito: o verdadeiro fundamento da realidade</i>	16
2.2 Da supremacia à dependência divina: Deus é causa primeira do sujeito.....	17
2.2.1 <i>O problema gerado pelo cogito</i>	19
2.2.2 <i>Ataque à pretensão do cogito</i>	20
2.3 O sujeito: um ser frágil e desproporcionado.....	20
2.4 Linguagem como mediação.....	23
2.5 A linguagem simbólica	24
2.5.1 <i>O símbolo dá o que pensar</i>	26
2.5.2 <i>O mal: desafio para o pensar, o sentir e o agir</i>	28
2.5.3 <i>Decodificação do simbolismo do mal</i>	30
2.6 O dizer da linguagem mítica.....	31
3 O SIMBOLISMO DO MITO ADÂMICO DA QUEDA	34
3.1 A mancha.....	34
3.1.1 <i>Ser infectado por contato</i>	35
3.1.2 <i>O medo de admitir-se fraco e impotente</i>	38
3.1.3 <i>A vivência da mancha na cultura grega</i>	42
3.2 O pecado	44
3.2.1 <i>Romper a aliança gera o diante Deus</i>	45
3.2.2 <i>Voltar para Deus desmascara a redução do eu ao nada</i>	49
3.2.3 <i>Relação do símbolo do pecado com a cultura grega</i>	53
3.3 O simbolismo da culpabilidade	57
3.3.1 <i>O homem culpável</i>	59
3.3.2 <i>A experiência ético - jurídica</i>	62
3.3.3 <i>A consciência escrupulosa</i>	64
3.3.4 <i>O inferno da culpabilidade</i>	67

4 A HERMENÊUTICA DA ALTERIDADE E A REVELAÇÃO DO MAL.....	71
4. 1 A hermenêutica de si	72
4.1.1 <i>A hermenêutica como desvio da reflexão analítica.....</i>	<i>73</i>
4.1.2 <i>A dialética da identidade do mesmo e do outro que lhe é próprio</i>	<i>74</i>
4.1.3 <i>Ipseidade e alteridade</i>	<i>75</i>
4.2 Por uma hermenêutica do mal	76
4.2.1 <i>O mal se manifesta no agir humano.....</i>	<i>76</i>
4.2.2 <i>Narrativas históricas: testemunhos da presença do mal.....</i>	<i>77</i>
4.3 Ética da linguagem	79
4.3.1 <i>Linguagem como discurso.....</i>	<i>80</i>
4.3.2 <i>Discurso como antropologia hermenêutica</i>	<i>81</i>
4.4 Do sujeito à escrita.....	82
4.4.1 <i>O texto como espaço do dizer o ser e a realidade do mal.....</i>	<i>83</i>
4.5 O pensar como horizonte aberto do ser.....	86
4.6 O sentir como espaço do resgate de si mesmo.....	87
4.7 O agir como lugar da manifestação do ser	89
4.8 O mal como abuso de poder.....	90
4.8.1 <i>Saber orientar o querer humano.....</i>	<i>91</i>
4.8.2 <i>Coragem de redimir-se</i>	<i>92</i>
5 CONCLUSÃO.....	94
REFERÊNCIAS	97

1 INTRODUÇÃO

A pesquisa busca apresentar a proposta de Paul Ricoeur, filósofo francês que desenvolve a sua reflexão sobre o mal com base em de três ramos da filosofia: a linguagem, a fenomenologia e a hermenêutica. Para ele, o problema do mal “dá o que pensar” e é um desafio tanto para a filosofia quanto para a teologia, pois essas instâncias são limitadas em suas argumentações para abarcar a amplitude do mal na realidade.

Nota-se que a tentativa de se buscar um caminho do meio, entre a dialética do finito (limitado, frágil) e infinito (plenitude, desenvolver do ser do sujeito, detectado pela análise atenta da manifestação do mal no mundo, é que propiciará o surgimento da simbólica do mal que contribua para a descrição da autocompreensão do mal no sujeito e da sua presença no mundo.

O mito adâmico da queda se insere entre os discursos primários do pensar humano para explicar a origem do mal. Para falar da origem e da existência do mal, é preciso recorrer ao uso da linguagem, que faz mediação com o simbolismo, com a metáfora, com níveis de discursos e com a conceituação e que desemboca na hermenêutica desta realidade mítica construída a partir de uma cultura específica.

Assim, emerge a necessidade de recorrer à memória cultural, no caso, a ocidental, para decifrar o seu imaginário simbólico construído acerca da presença do mal na realidade humana. Averigua-se que o Ocidente denomina o mal como pecado original, logo é preciso se apropriar da linguagem pronunciada pela cultura para melhor aprofundar sobre a existência do mal.

O imaginário ocidental revela que, para falar do mal, é preciso recorrer à cultura hebraica e à cultura grega, pois a noção que se tem do mal provém da simbiose de concepções simbólicas, feitas mitos e explicadas pela racionalidade humana, e que, hoje, esqueceu-se a sua significância primeira na realidade.

Buscar fazer memória dessa realidade embrionária do mal (no caso no mito adâmico) contribui para a confissão consciente e responsável da vivência do mal e a revela na cultura por meio dos símbolos: *mancha* (mal do cosmo), *pecado* (mal no social, no comunitário) e *culpabilidade* (experiência do mal pelo indivíduo).

O presente estudo tem a sua relevância em pesquisar e analisar o referencial teórico-linguístico-hermenêutico apresentado por Paul Ricoeur, na sua obra *La symbolique du mal*, acerca do problema do mal na linguagem simbólica humana. Sabe-se que, no

mundo ocidental, a questão da origem do mal é abordada pelos relatos que se têm dos mitos primitivos que salvaguardam a formulação primeira do pensar humano. Ricoeur inova ao mostrar a importância do *mythos* na análise do mal (Cf. RICOEUR, 1960, p.154-155).

O presente trabalho dissertativo busca com base nos estudos do filósofo e cristão Paul Ricoeur, fazer uma releitura do mito adâmico da queda, mais conhecido como o mito do pecado original, presente no terceiro capítulo do livro bíblico de Gênesis. Tal releitura pode contribuir para a formação ética das pessoas para que aprendam a exercitar a consciência na responsabilidade para consigo mesmo, para com o outro e para com Deus ao buscar em compreender o simbolismo primeiro presente neste mito e que foi reinterpretado ao longo da história.

Averigua-se, independentemente do discurso religioso, uma banalização do mal, em que a perversidade emerge como natural no cotidiano, tanto faz se ela é oriunda de algo que precede a existência humana ou se tal força, de fato, é fruto da própria pessoa¹. Tais reflexões, em sua maioria, esquecem-se de diagnosticar as consequências do mal na realidade. Uma questão insiste em ecoar: O mal está aí, ele existe, o que fazer com ele?

Foi pensando no resultando do mal na história que o presente estudo nasceu. Observa-se a sua importância social para a configuração de uma ética mais unificadora, que contemple o exercício da justiça, da liberdade responsável, do perdão, da alteridade – que é escuta – para melhor construir um *ethos* de iguais que conviva na dialética de ser e existir no mundo.

Ao contrário do que apresentam certas perspectivas filosóficas acerca do mito – um dado narrativo e não demonstrativo –, Ricoeur resgata a noção do mito como um dos estágios do discurso que prepara o caminho da investigação racional acerca da origem do mal. (RICOEUR, 1988, p.p. 26-28). A compreensão da função simbólica se realiza tanto no contexto em que surgiu o mito quanto na identificação da sua influência no agir humano e, sobretudo, na sua interpretação ao longo da história. Essa compreensão contribui para uma análise filosófica e teológica mais abrangente sobre o conceito do mal presente no *ethos* humano.

Para melhor compreender a existência do mal no mundo, é preciso resgatar-lhe a linguagem simbólica, expressa pelos mitos da origem. Logo, objetiva-se na presente pesquisa dissertativa: analisar como o mito adâmico da queda desenvolve o problema da

¹ OBSERVAÇÃO: No decorrer da dissertação, as palavras: pessoa, sujeito, ser humano, homem tem conotação de sinônimo, não preocupando assim com o significado filosófico de cada termo citado.

origem do mal e suas influências no ser humano com base na obra *La symbolique du Mal*, de Paul Ricoeur.

Diante da realidade complexa e dialética acerca da compreensão da presença do mal na história humana, o tema escolhido para esta pesquisa é: O MAL EM PAUL RICOEUR: Do mito adâmico ao empenho ético. Tal estudo visa responder à seguinte questão: *Como o mito adâmico da queda desvela a origem do mal sem cair num moralismo inquisidor ou numa metafísica que não expressa a verdadeira ontologia do ser humano?*

A partir da questão levantada acima, surgem outras indagações secundárias acerca da presença do mal no mundo e no ser humano:

- a) Qual é a função da linguagem simbólica do mito adâmico?
- b) Qual é a sua influência na cultura ocidental?

Não se pretende com esta pesquisa analisar os diferentes modos de abordagem do problema do mal, nem as diversas teorias sobre a natureza do mal, de suas subdivisões, mas sim a dimensão simbólica do mal que deve ser interpretada para melhor compreender a sua interiorização (comer o fruto - pecado) e a exteriorização (sedução da serpente - mancha) no ser humano (que se revela falível - culpado). Logo, constata-se que o mito adâmico da queda revela o “já-lá” do mal que perpassa a finitude humana e que ameaça a existência do sujeito.

Como sabido, a experiência do mal extrapola as argumentações racionais acerca de sua origem. Assim, a presente dissertação, em seu primeiro capítulo, apresenta a finitude humana como o palco da manifestação do mal na realidade. Já no seu segundo capítulo, mostra a importância do resgate da função simbólica dos mitos primários que falam do mal, pois, segundo Ricoeur, o símbolo “dá o que pensar”, e tais mitos têm muito a dizer da realidade e da presença do mal no agir humano.

O mito a ser estudado tem cunho antropológico e se intitula: mito adâmico da queda. Saber como a cultura judaica e a helênica diz em mito ajuda a compreender o imaginário ocidental em sua vivência do mal. Enfim, no terceiro momento, trabalhar-se-á com a necessidade de uma hermenêutica que interprete eticamente o sujeito e os símbolos do mal para que o educar-se para a justiça e a alteridade se faça um caminhar pedagógico possível.

Pensar o mal na atualidade se desvela, então, como uma ação pedagógica que contribui para a formação do sujeito para um empenho ético, pois o provoca a se responsabilizar por e com, a promover um *ethos* justo e acolhedor na vivência do perdão, do

respeito e da alteridade. Tal concepção se faz escândalo para uma razão que está acostumada a ideias totalizadoras e que não contribuem para um saber ontológico que gere o empenho ético do sujeito na construção de sua história e da sociedade.

2 FALIBILIDADE, COGITO E LINGUAGEM

Para falar sobre o mal, é preciso visualizar o seu manifestar-se na realidade. Para tanto, deve-se recorrer à vivência humana. A vivência mostra que o sujeito não consegue coincidir consigo mesmo plenamente, pois ela demonstra que a pessoa não é perfeita, ela é passível ao erro. O ser revela-se limitado, finito tanto na sua interação com a realidade quanto na expressão do próprio pensar, sentir e agir.

Todavia, sabe-se que, com a modernidade, a vivência humana começa a ser pautada na consciência cartesiana da supremacia do sujeito em se considerar o senhor da realidade e por isso tem a razão de tudo, já que o pensar passa por ele.

O agir humano, por sua capacidade de escolher, recebe uma conotação pessoal intransferível, que exige responsabilidade na interação vivencial. O viver em comunidade, no social, desenvolve-se como espaço de troca de experiência de escolhas; ora as escolhas vão convergir entre si, ora vão se confrontar, podendo gerar (em ambos os casos) uma harmonia social ou uma instabilidade relacional do grupo.

No conflito de escolhas humanas próprio da convivência social é que se observa a penetração do mal, pois a capacidade do sujeito ser por si mesmo pode se tornar uma arma para dominar outros sujeitos e não só a natureza. Como pode ser visto a vontade de saber faz com que a pessoa queira se tornar a dona do dizer o mundo e das suas relações.

Tal prepotência de ter a palavra última da realidade desvela a possibilidade do mal na realidade, pois, segundo Paul Ricoeur, “a humanidade do homem é o espaço em que se manifesta o mal” (RICOEUR, 1982, p.18), uma vez que, independente de qual seja a fonte do mal, e espaço ele se mostra na humanidade do ser.

Seguindo esse raciocínio, Ricoeur (1982) se propõe a refletir sobre o mal a partir do ser humano e de sua liberdade, pois o homem tanto é aquele que reclama o mal sofrido como é quem confessa o mal praticado. Tal paradoxo humano desvela-se como o palco da manifestação do mal na responsabilidade de assumir-se autor desse ato.

Ricoeur deixa claro que ser autor do mal não quer dizer que o homem seja a fonte originária deste. O filósofo busca esclarecer que a liberdade humana se faz responsável pela manifestação do agir do mal. E urge a necessidade de tomar consciência desta responsabilidade. Para que isso ocorra, exige-se do sujeito a compreensão de sua fragilidade humana que o leva a errar e o exercício da aceitação dessa falibilidade.

Tal noção de responsabilidade do agir humano ricoeuriano denuncia a concepção cartesiana do sujeito que reina na cultura ocidental. Essa ideia supervalorizou o ser humano e não o ajuda a assumir seu lado falível, demente, que pode prejudicar a si, ao outro e ao cosmo. Resgatar essa reflexão de si, do compreender o próprio agir para melhor expressar o que sente aponta para a necessidade de analisar a ação humana.

Averigua-se a necessidade de se ver o que é ser frágil, de denunciar a prepotência da supremacia da razão humana que quer ditar as regras de tudo, mas é incapaz de determinar a coerência do seu próprio viver, da sua experiência vivida. Para atingir a experiência vivida, o discurso lógico é insuficiente. Tal experiência não tem um discurso direto; ela se faz pelo discurso simbólico e mítico, que aponta para uma nova caminhada de reflexão do sujeito.

O tema do mal sempre foi um campo de reflexão que gera várias possibilidades de discurso no pensar humano. Suscita na pessoa o aprofundamento da capacidade de penetrar e desenvolver sua inteligibilidade ao pensar em si mesmo e em suas relações.

O aprofundamento em si mesmo contribui para o sujeito aperceber-se não tão perfeito e por isso deve conhecer suas limitações para melhor assumir as ações decorrentes desse não ser pleno. Se o sujeito é chamado a ser perfeito e sua vivência mostra que isso não é possível, então ele não é tão pleno e bom assim, ele pode perecer, e tal realidade, não é controlada pela pessoa.

O não ser pleno constitui a abertura para a possibilidade do mal, no sentido de que o mal se torna uma constatação da privação e/ou carência da totalidade. Ora se o mal se revela na finitude humana, tal dado mostra que ele não é um ser em si que tenha causa própria, mas uma escolha do agir do sujeito, e, portanto, não é um princípio absoluto.

O mal se mostra então, como o próprio desmascaramento do homem: o ser humano não é tão perfeito e pleno como se pensa... Está sujeito a falhas. Este dado convida o pensar humano a rever a sua prepotência em querer ser a razão última da realidade, já que ele é limitado.

2.1. Supremacia do eu cartesiano

Para se falar da realidade humana, é preciso saber decodificar a presença humana no mundo por meio de seu pensar, sentir e agir. Tal decodificação é feita pelo próprio sujeito quando esse busca interagir consigo mesmo, com o outro e com o cosmo.

Na interação com a realidade, o ser humano vai criando formulações teóricas que explicitam o seu modo de ver o mundo. Ricoeur salienta que uma das formulações filosóficas acerca da compreensão do sujeito na realidade é o *cogito cartesiano*.² Sabe-se que, com o cogito cartesiano, o ser humano adquiriu um *status* na realidade, ele se tornou o primeiro sujeito dentro do cosmo. É ele que, no exercício do pensar, consegue postular uma racionalidade clara, distinta e confiável, que dita toda a realidade.

O cartesianismo visa fundamentar o saber humano e busca ser a base primeira de toda e qualquer sabedoria e conhecimento, como bem recorda Ricoeur, ao falar da posição pretendida pelo método cartesiano: "o *Cogito* não tem nenhuma significação filosófica forte se sua posição não é ocupada por uma ambição de fundação extrema, última" (RICOEUR, 1991, p.15). O sujeito é visto pelo viés racional pensante apenas.

Saber discernir a realidade, eliminar o que é duvidoso e detectar a verdade faz do *cogito* um meio de se chegar ao conhecimento do real, enquanto este é verdadeiramente existente e, assim, transforma-se em referência para toda a realidade. Observa-se que a capacidade de raciocinar e a de ter a consciência dessa capacidade serão tributadas exclusivamente à pessoa humana.

Ora, percebe-se que esse método proposto por Descartes vai gerar no ser humano um sentimento de superioridade cognitiva. É esse centramento no *eu, que é porque pensa*, colocado pela modernidade ao pensar humano, que Ricoeur destacará como um problema para a atualidade.

2.1.1 Cogito: o verdadeiro fundamento da realidade

Ricoeur salienta que o querer ser a base de toda compreensão da realidade gera uma dupla compreensão do *eu*, ora muito exaltada – que extrapola a realidade – e ora subjugada à ilusão das opiniões a ponto de esquecer o ato da consciência. Verifica-se que a ambição de fundamentar a realidade remete ao caráter hiperbólico da dúvida³, pois esta não “exclui do regime da opinião: nem o sentido comum, nem as ciências e nem a tradição filosófica”

² Em seu livro, *O si mesmo como um outro*, Ricoeur fará, no prefácio e na conclusão, uma análise das três primeiras meditações de Descartes, nas quais se fundamentam o cogito: “Penso, logo existo”. Confira as meditações em DESCARTES, 1999, pp. 249-290.

³ Este querer desfazer-se das opiniões para buscar o verdadeiro fundamento da realidade é trabalhado na primeira meditação do discurso do método de Descartes.

(RICOEUR, 1991, p. 15). A dúvida se apresenta como uma esfera do pensar que não tem relação direta com o que o sujeito faz no âmago do sentido comum, das ciências e da filosofia. Por causa desse distanciamento, a dúvida contribui para a depuração do pensar humano e mantém o sujeito consciente do seu ato de pensar. Até o “gênio maligno” – que faz o aparente ser o verdadeiro – sob o crivo da dúvida, transforma-se em ilusão que o próprio *eu* criou.

Entretanto, Ricoeur questiona: “Quem é o sujeito da ação de duvidar?” O filósofo percebe que Descartes elabora uma noção de um *eu* exagerado e metafísico que até chega a ser inexistente. O que se percebe é que esta obstinação do *eu* em querer duvidar revela uma vontade de se ter certeza, de encontrar a verdade última da realidade e de identificar o aparente da realidade provindo das opiniões existentes (cf. RICOEUR, 1991, p.16).

A consciência do *eu* em perceber-se duvidando é a certeza de que o engano maligno não conseguiu confundir o sujeito. Assim, no momento em que o *eu* pensa duvidar, tem consciência de sua existência e tem a certeza de que o seu existir não é mera ilusão. A certeza da existência⁴ incluída no movimento da dúvida é que desvela o cogito: “Penso, logo existo.” Observa-se que, para Ricoeur, o caráter de fundamento do cogito parece determinar previamente o resultado da dúvida.

Tal ato de pensar, ainda sem objeto determinado, é suficiente para vencer a dúvida, porque a dúvida já o contém. E, como a dúvida é voluntária e livre, o pensamento coloca-se pondo a dúvida. É neste sentido que o 'eu existo pensando' é uma primeira verdade, isto é, uma verdade que não é precedida por nada (RICOEUR, 1991, p. 18-19). O que Ricoeur questiona é se o “eu existo pensando” se sustenta nesta posição de primeira verdade abordada pela reflexão sobre a dúvida, pois, ao seguir essa abordagem cartesiana, afirma-se que todas as verdades, na ordem da razão, procedem do cogito instantâneo.

2.2 Da supremacia à dependência divina: Deus é causa primeira do sujeito

Mas por quem ou o que esse *eu* imediatizado pelo cogito é narrado? Quem fala desse eu que pensa? Ele mesmo? Outro? Si mesmo? Ora, não será o próprio sujeito que pensa, duvida e que, ao exercitar o pensar, tem despertada a consciência de si?

⁴ A consciência da existência garantida pela dúvida é desenvolvida na segunda meditação acerca do discurso do método de Descartes. Ver DESCARTES, 1999, p. 258.

Com tais questionamentos, observa-se que o cogito como fundamentação última da realidade não tem sustentabilidade. Ricoeur recorre às próprias meditações cartesianas para fundamentar esta não sustentabilidade, sobretudo a terceira meditação, em que aparece Deus como ordenador primeiro de toda a realidade.

Ora, na primeira (DESCARTES, 1999, p. 249) e na segunda meditação (DESCARTES, 1999, p. 257), o pensar o uso dos sentidos e a capacidade de iludir-se no *eu* imperava na realidade. O filósofo destaca que, já na terceira meditação cartesiana, há um movimento brusco e repentino do *eu* para um outro (nomeado Deus) até então inexistente no discurso. O “*eu* existo pensando” é precedido, sim, por Deus e não por um nada egocêntrico. O cogito dá lugar para outra ordem, a de Deus. Ele é a primeira ordem da realidade, o primeiro elo verdadeiramente absoluto em todos os aspectos. Veja-se que o “*eu penso, logo existo*” está subordinado à ordem divina.

O filósofo francês aponta que, na mudança da fundamentação primeira da realidade, há um descentramento do *eu*: “A ideia de mim mesmo aparece profundamente transformada pelo único fato do reconhecimento desse outro que causa presença em mim de sua própria representação” (RICOEUR, 1991, p. 20). No reconhecimento do *outro*, gera-se, no *eu*, a consciência de sua presença, a possibilidade de perceber-se passível ao erro, falível e finito, ser de falta (e que a ordem da verdade e do infinito pertence a um *outro* e o *eu* deve buscar melhorar a sua imperfeição), por isso, é capaz de detectar em seu pensar, sentir e agir o engano provocado pelo gênio maligno (capacidade de ser confundido. Ver DESCARTES, 1999, p. 282).

Ora, o exercício da dúvida, sob a ótica da terceira meditação, leva o *eu* a reconhecer a existência de uma ordem perfeita e infinita que vai além do pensar humano, e é esta ordem primeira que suscita o *eu* a buscar a razão de ser de seu próprio existir. Segundo Ricoeur, o *eu* pensa todas as coisas, mas a ideia de Deus não é fruto de seu pensar. Tal idéia se converte na causa primeira do sujeito. O *eu*, ciente dessa causa primeira, dissipa a dúvida, o gênio enganador, e desvela, em *si*, o *outro* que se faz presença da certeza e da verdade duradoura (Ver DESCARTES, 1999, p. 288).

2.2.1 O problema gerado pelo cogito

Ao refletir a terceira meditação, Ricoeur questiona: será que este reconhecimento do *outro*, na verdade, não é apenas um deslocamento do centramento solitário do *eu* – que se fez uma verdade estéril – (Cf. RICOEUR, 1991, p. 21) para um círculo relacional vicioso, para sanar o isolamento do *eu*, ao afirmar que a ideia de Deus é o fundamento primeiro da razão de ser do *eu*?⁵

O questionamento provocado por Ricoeur revela um problema no cogito sobre o qual a filosofia posterior a Descartes criará um dilema:

a) *Só a terceira meditação é válida*, como pode ser vista na ética de Spinoza:

“Só o discurso da substância infinita tem valor de fundamento; o cogito não pode somente regressar à segunda ordem como perde a formulação na primeira pessoa”⁶ (RICOEUR, 1991, p. 21).

b) *E para manter o “eu penso” da primeira meditação, é preciso reconhecer que a existência de Deus é apenas um anexo da primeira certeza*. Como pode ser vista na corrente idealista por intermédio de Kant, Fichte e Hurssel [...]

[...] a única leitura coerente do Cogito é aquela pela qual a certeza alegada da existência de Deus é marcada pelo mesmo cunho de subjetividade que a certeza de minha própria existência; a garantia da garantia que constitui a verdade divina constitui então somente um anexo da primeira certeza. Se assim é, o Cogito é não uma primeira verdade, mas o fundamento que se baseia nele próprio, incomensurável a todas as proposições, não somente empíricas, mas também transcendentais. (RICOEUR, 1991, p.22).

c) *E para que a reflexão acerca do cogito não caia em nenhum idealismo subjetivista*:

Ricoeur salienta que o cogito deve despir-se de qualquer ressonância psíquica e de toda a referência autobiográfica. Ele deve tornar-se o ‘*eu penso kantiano*’, sobre o qual a redução transcendental diz que deve poder acompanhar todas as minhas representações (RICOEUR, 1991, p. 22).

Ora, observa-se que, ao longo da filosofia moderna, a exaltação do “*eu penso*” gerou um preço muito alto a ser pago: fez com que o cogito perdesse a relação com seu *si*, (lado

⁵ De acordo com a terceira meditação cartesiana, a ideia que o *eu* tem de *si* provém da ideia de Deus. Ver DESCARTES, 199, p. 288

⁶ Texto de Spinoza citado em *O si mesmo como um outro* de Ricoeur.

reflexivo do *eu*, que se dá ao pensar e é passível de interpretação sem perder seu caráter fixo). Desse modo, é ele quem mantém a unidade entre o narrar com a pessoa da qual se fala, pois o “*eu penso*” fala de sua própria compreensão da realidade e aponta as implicações éticas de seu ser histórico.

2.2.2 Ataque à pretensão do cogito

Segundo Ricoeur, o filósofo Nietzsche confrontará esse cogito exaltado que coloca um “eu penso”, abstrato, imutável e que não se dá em relação. O alemão questiona o que é a verdade e mostra, ao recorrer à linguagem, que tal verdade se transforma em várias verdades e que essas são interpretações da realidade e não um saber único de toda a realidade. “O eu aparece como inerente ao Cogito, mas como interpretação de tipo causal” (RICOEUR, 1991, P. 27).

Ora, se o que o *eu* faz é uma interpretação da realidade e não o fundamento dela, abre-se a possibilidade de existir em outros seres pensantes que pensam a realidade. O próprio sujeito em si pode fazer várias interpretações distintas da realidade. Observa-se que, se com Descartes o cogito conseguiu superar a ilusão do engano do aparente, com Nietzsche há a superação da pretensão do *eu* em ser o fundamento último da realidade.

Abre-se o espaço, então, de pensar a fragilidade humana não como uma vergonha ou um nada significante, mas como uma potência que pode vir a ser. Tomar consciência dessa potencialidade e educá-la no reto agir, sentir e pensar contribui para a formação de um sujeito mais ético que sabe se responsabilizar por si e cuidar do outro e evita o tornar-se prepotente e egocêntrico.

2.3 O sujeito: um ser frágil e desproporcionado

Para Ricoeur, compreender a pessoa como um ser frágil é reconhecer a constituição de errar, de ser finito. Tal constituição dói no sujeito, pois lhe é inerente e é o que o caracteriza como pessoa e o convida sempre a buscar o aprimoramento de seu sentir, agir e pensar para melhor ser consigo mesmo e com os outros.

A possibilidade de o ser humano errar desvela a fragilidade humana de interagir com a realidade e de responsabilizar-se pelo seu agir nela. Tal finalidade, entretanto, gera uma abertura para o florescimento do mal na conduta humana. A falibilidade se converte em ocasião do mal, e o seu agir se torna o lugar visível da aparição do mal (Confira também: RICOEUR, 2004, p.159). Assim, a “Falibilidade não é, por conseguinte, mais que a possibilidade do mal: designa a região e a estrutura da realidade que, devido a sua menor resistência, oferece um lugar para o mal.” (cf. RICOEUR, 2004, p. 161).

Semelhante lugar da aparição do mal é o sujeito que se mostra limitado por não coincidir consigo mesmo, pois, o ser humano não consciente de si mesmo e não perceptível de seu próprio pensar, sentir e agir constitui a possibilidade do errar. Tal possibilidade é prova da fragilidade (algo inerente do humano), todavia não se pode confundi-la com a falta (algo estabelecido como infração de agir pela moral ou cultura), pois a fragilidade gera a possibilidade, e a falta já desvela a ação efetiva.

Logo, ser a possibilidade do mal e/ou ser o mal efetivado revela um grande caminho a ser percorrido. Sabe-se que o mito da queda presente na cultura judaica desvela essa agonia humana,⁷ que ora emerge como possibilidade de errar, de ser mal, e ora se apresenta como erro executado, o mal cometido.

Para perceber essa agonia do ser humano, é preciso recorrer aos símbolos primários do mal, confessados por uma mente culpada (que recobrou a consciência de ser possibilidade do mal e por isso confessa o erro, o mal cometido) que busca o centramento de si mesma para ser mais plena e integrada. Mais adiante, no segundo capítulo, será evidenciada a riqueza do mito como possibilidade de reflexão sobre o mal.

Para Ricoeur, o conceito de falibilidade pode ter três conotações:

- a) o ser humano tem uma natureza limitada, por isso sua fragilidade é constitucional.
- b) o ser humano é espaço de aparição do mal, e tal capacidade pode originar o mal.
- c) o ser humano é finito, tende a errar. Logo, o mal não pode ser metafísico ou moral, mas antropológico e ético.

⁷ Em Gn 3, Adão e Eva na agonia de comer ou não o fruto e depois no não querer responsabilizar-se pela escolha feita. O segundo capítulo analisará o mito da queda como possibilidade de reflexão sobre o mal.

Constata-se que, de acordo com essas noções de falibilidade, o mal se apresenta como uma desmedida conduta do humano, que aponta a sua finitude, pois nota-se que a pessoa deve ser compreendida como ser de desproporção e ambíguo e que oscila entre ser finito e ser infinito (RICOEUR, 1982, p16).

Para aprofundar mais nesta noção de ser falível desproporcionado, Ricoeur recorre a Descartes, que busca analisar o homem diante do ser e do nada, entre o entendimento finito e a vontade infinita.

Para Descartes, o não coincidir consigo mesmo gera o espaço de origem do mal. Semelhante constituição instável de ser ato de existir e de ser ato de realizar revela a ontologia finita do sujeito, que gera desproporção e fragilidade, pois o ser humano se encontra entre o seu desejo infinito e as possibilidades finitas.

Ora, averigua-se também que o próprio saber filosófico é um saber desproporcional, visto que ele não inicia do raciocínio lógico e objetivo, mas da análise e interpretação dos mitos primervos da civilização grega jônica.

Observa-se que Platão, para falar do sujeito autor de seu próprio saber da realidade, vai recorrer ao mito da caverna (Cf. PLATÃO, *República*, VII 514a – 517a). O querer permanecer na ignorância por não saber lidar com o conhecer a realidade desvela a finitude humana em dar conta de se explicar no mundo. Assim, entre a capacidade de apreender a realidade e o objeto apreendido encontra-se o sujeito da apreensão. Tal posição, de estar no entre, torna a pessoa mediação, e isso é possível pelo fato de o homem (ser) existir.

A existência real do ser aponta para a valoração do corpo como mediação, pois o corpo, até então considerado cárcere da alma, da potencialidade do conhecer plenamente a realidade, também é o meio de conhecer o objeto observado.

Apura-se que o conhecer o próprio movimento reflexivo do pensar humano desvela a mesclagem do rigor da objetividade da análise da realidade observada com a pluralidade da riqueza provinda do próprio objeto estudado que deve ser levado em conta.

Para Ricoeur, saber lidar com esse rigor de análise com o observar a riqueza advinda desta realidade ajuda a compreender a finitude humana, que ora é frágil e ora se faz portadora de infinitudes por desejar sempre mais. Nota-se, então, que o ser humano é uma mediação aberta para o pensar o mundo e para o vivenciar neste mundo.

2.4 Linguagem como mediação

Como se sabe, um dos primeiros meios de compreensão utilizados pelo ser humano foi o uso de linguagens para mostrar sua compreensão do mundo, como a linguagem imagética, a linguagem figurativa e a linguagem simbólica. A linguagem surge para mostrar qual objeto real está posto na realidade e para evidenciar, ao mesmo tempo, qual é o querer do sujeito ao transmitir este real observado.

Tal intencionalidade de ação mostra que a visão primária do mundo pode ser afetada, pois, em vez de recepcionar o que a realidade apresenta, por si mesmo, o ser humano pode acabar por criar um conceito deste objeto que está analisando. A mesma apreensão do real pode ser feita com o mal, pois a realidade apresenta situações de manifestação dele e o sujeito cria as conceituações do mal na realidade.

Todavia, corre-se o perigo de o ser humano esquecer que o infortúnio aparece na realidade pelo seu próprio agir. É preciso recordar sempre que o observador e o objeto analisado são agentes da mesma ação (maléfica ou não) e, por isso, necessita-se apurar a relação homem e objeto observado. Urge, então, uma interpretação do pensar, agir e sentir do ser para elucidar como o próprio homem se compreende na realidade.

Como o sujeito já se apercebe no estado de falibilidade, ele constata que o compreender-se frágil, falível e passível ao erro gera no ser a consciência de si, de sua miserabilidade, que Platão⁸ descreverá tão bem em seus estudos míticos, como *O Banquete* e *Fedro*: “A miséria é essa desgraça indivisa que contam os mitos miscigenados antes que a reflexão propriamente ética a tenha convertido em corpo e em injustiça” (RICOEUR, 2004, p.29).

Nestes mitos, evidencia-se uma antropologia do mérito humano que remonta à finalidade originária do ser. O sujeito é um ser em construção, não é pleno, está sempre se aprimorando. Averigua-se que é da fragilidade humana que se começa toda a decadência do ser. Tal decadência aponta a possibilidade do início do mal no ser.

Para o filósofo francês, o conceito de falibilidade advém do conceito de limitação da incapacidade do sujeito de adequar-se a si mesmo na ambivalência de ser finito e infinito (cf.

⁸ Ricoeur mostra que, em *Fedro* e em *O Banquete*, Platão propõe uma primeira antropologia em que a miséria humana emerge como algo inerente ao ser. A falibilidade é a miséria, a limitação originária em que o mal originário se apresenta (Cf. RICOEUR, 2004, p.29-31).

RICOEUR, 1960, pp. 265-300). Tal binômio em que a pessoa se encontra é que inspira Ricoeur para definir a fragilidade humana como ser limitado.

Na condição humana, existe uma debilidade originária da qual emerge o mal, e tal possibilidade do mal provém da liberdade. Logo, pela liberdade o ser humano carrega em si o marco da possibilidade do mal e, dependendo do uso que dela faz, desencadeia-se a queda humana. Gera-se, então, uma crise de consciência: o constatar que tem um saber limitado e o dever de fazer o que é certo (mas que com o uso da liberdade pode não ser feito).

Tal crise de consciência e o uso indevido da liberdade impedem um agir ético justo e preciso que contribua para que o sujeito seja consciente de si mesmo e capaz de se responsabilizar por suas ações. Constata-se, então, que compreender a falibilidade humana é saber perceber que o sujeito não é consciente de si plenamente, ele não está centrado em si mesmo.

A miséria humana gera a perversão do sujeito e abre uma ferida originária de onde pode surgir o mal. Todavia, semelhante origem do mal na debilidade humana, só é real e assumida quando o homem, em sua liberdade, admite-se frágil e reconhece a escolha maléfica feita. Aí o mal pode ser apreendido, pensado e combatido.

Não obstante, para compreender essa não coincidência do sujeito consigo mesmo, deverá recorrer à interpretação do próprio dizer do sujeito acerca de si mesmo e da realidade. O melhor a fazer é voltar às formas primárias de discursar a realidade, como a linguagem simbólica e as narrativas míticas, para compreender o modo de dizer atual das coisas e, em especial, do mal.

2.5 A linguagem simbólica

Sabe-se que, para expressar o que apreende da realidade, o sujeito recorre à linguagem. Trata-se de uma ação que medeia sujeito e mundo, ação essa que é cheia de signos e infere significados à relação do ser com a realidade. A linguagem tem caráter simbólico, por isso ela tanto pode revelar a realidade como apontar o oculto que ainda não é dito, mas que está aí e precisa ser percebido e admitido como existente.

A realidade observada vai além do dizer humano, ela extrapola o cognitivo que a tenta nomear, ela sempre tem a dizer mais do que a consciência humana capta. Isso ocorre com o

tema do mal, que se converte em desafio tanto para a filosofia quanto para a teologia quando tentam se referir ao mal.

Considerando que a falta de consciência de si mesmo do sujeito, em perceber-se nas relações que ele tem, é que possibilita o erro, o mal, Ricoeur aponta para a necessidade de se recorrer aos níveis de discursos para melhor dizer o si mesmo do sujeito, a realidade e o mal. E o primeiro nível é o discurso simbólico.

Ricoeur mostra que o uso do símbolo é a primeira linguagem usada para captar o que o sujeito assimilou da experiência feita da realidade. Como ainda não sabe dizer claro, objetivo e racionalmente o vivido, o sentido e o pensado, o símbolo mostra a abstração do evento ocorrido e representado em signos que sistematizam o significado apreendido do evento pelo observador.

O símbolo, para Ricoeur, é um comunicar sentido como as palavras o faz e, por isso, elas precisam ser decodificadas e interpretadas. Tal necessidade de decodificar assemelha-se à ideia do filósofo Wittgenstein (2000) ao afirmar que a decodificação do simbólico é possível pela linguagem e que a sua interpretação ocorre devido à compreensão em comum da significância do simbólico utilizado. Ora, nota-se a necessidade de entender as regras usadas para a construção do símbolo, pois só compreende o sistema simbólico quem está inserido no jogo de linguagem. Uma vez ciente das regras, é necessário recorrer à interpretação do simbólico do jogo, sempre respeitando sua estrutura inicial de sentido primeiro.

A arte de interpretar o símbolo é tanto a capacidade de entender o sentido que o símbolo dá para o pensar quanto a indicativa do sujeito em querer decifrá-lo. Para apresentar o sentido na significância do símbolo, o ser humano precisa reeducar seu olhar a fim de perceber que a realidade é possibilidade de ser, e não já o ser em *si*. É por meio da linguagem que a pessoa comunica sua percepção do real; percepção essa sempre aberta, e não conceituações fechadas. Como possibilidade de pensar, o símbolo é lugar de significação que tanto pode revelar quanto ocultar o sentido da apreensão da realidade; como afirma Ricoeur: “chamamos de símbolos essa região do duplo sentido” (RICOEUR, 1977, p.18).

Como região de duplo sentido (revela e esconde), a linguagem simbólica amplia a percepção apreendida do observado e desafia o sujeito que observa, a ir além das conceituações absolutizadas e a captar o que o observado tem a mostrar. O sujeito aqui, perante o duplo sentido do símbolo é tanto agente da percepção, pois nomeia o que vê, quanto receptor do que o símbolo transmite.

Ao constatar que o observado também transmite sentido, Ricoeur percebe que a filosofia pode integrar o símbolo como meio de compreender a realidade, pois “os símbolos dão o que pensar” (RICOEUR, 2004, p. 324). Ele também tem o que dizer da realidade, ele retém o sentido, e decodificar sua linguagem significa aceitar o que ele tem a dar a pensar. Todo símbolo dá algo ao pensar, portanto deve ser admitido como dimensão do pensar filosófico.

2.5.1 O símbolo dá o que pensar

Recorrer ao símbolo é buscar a fonte primária do dizer da realidade para melhor compreender o ser humano e suas relações. Encontrar a fonte primeira do pensar a realidade é resgatar o primeiro significado do sentido do dizer esta realidade, pois, ao reconhecer o símbolo como o primeiro dizer do pensar humano, desmascara-se o desvio do sujeito primeiro que de intérprete da realidade quis ser o próprio senhor do pensar e dizer. Tal prepotência humana acabou por ofuscar outras possibilidades de nomear a percepção da realidade.

Já que o símbolo dá o que dizer do sentido da realidade, a sua função mostra a correlação sujeito/objeto para melhor compreender a relação que gera unidade de sentido. Assim, o símbolo se coloca como meio de desvendar o oculto que a razão não consegue decifrar e por isso orienta o sujeito no sentido de ver além do dizer racional. Como a consciência não consegue dizer, objetivamente, o que ela apreende da realidade, ela mesma recorre à linguagem simbólica para expressar sua compreensão do dado apreendido.

Observa-se que o pensar a partir do simbólico pode ser visto como constitutivo, pois perpassa tudo o que o sujeito faz, pensa e sente. Mais do que dizer que o ser apreende a realidade por imagem, dever-se-ia dizer que o ser conhece o apreendido da realidade por meio do conhecimento simbólico. Resgatar essa originalidade do pensar simbólico faz superar a ideia de ilusão que a cultura hodierna incorpora ao termo símbolo.

O dizer simbólico é meio de captar a aspiração mais profunda do ser que anseia por superar-se sempre e por aprimorar-se melhor para dizer a realidade. Anunciar o que se apreendeu do observado mostra a força ativa do sujeito que não é apenas receptor do que a realidade lhe revela, mas também infere significado ao que é captado dessa realidade observada.

Reconhecer o sujeito como agente de significar as suas inteirações com a realidade e também receptor do que ela tem a dizer desvela como uma relação de identidades que propicia a manifestação do ser em sua completude e integridade. Integridade essa que se mostra frágil, falível e com grande anseio de se aprimorar e ser mais plena.

Resgatar o sentido simbólico para o pensar humano devolve à humanidade o saber nomear a realidade e, ao mesmo tempo, a capacidade de assumir que não dá conta de dizer objetivamente tudo o que se apreende da realidade. Buscar por um conhecimento que valoriza a simbólica da realidade é o mesmo que almejar a formação unitária do sujeito a qual promove a compreensão da dinâmica da vida que ultrapassa qualquer atividade cognitiva⁹ de dizê-la.

O sujeito é um ser simbólico, não apenas racional. Há experiências que não se consegue conceituar, vão além do dizer, logo é preciso recorrer a analogias, símbolos e metáforas que mesmo velando, apontam o sentido do apreendido. Cabe à pessoa ser testemunha do dizer simbólico, e seu discurso racional deve se converter em hermenêutica. A pessoa é intérprete da realidade em seu todo.

Segundo Ricoeur, o simbólico é a mediação universal entre a pessoa e o real, “ele pretende exprimir antes de tudo a não imediatidade de nossa apreensão da realidade” (RICOEUR, 1977, p. 20). E esse expressar a apreensão, como dito acima, mostra que o símbolo tem uma estrutura dual que deve ser considerada também como matriz de sentido: “[...] é uma estrutura intencional que não consiste na relação do sentido com o sentido, do sentido segundo com o sentido primeiro [...]” (RICOEUR, 1977, p. 26), mas em dar o que pensar mediante uma linguagem cheia de significações e de sentido, a qual precisa ser interpretada devidamente.

Como a filosofia é uma apreensão interpretativa do que é dado pela realidade à percepção humana, ela acabou, ao longo dos séculos, por distanciar-se de sua dimensão simbólica. O convite do filósofo francês é constatar que a simbólica da vida necessita ser lembrada no discurso da realidade, já que a linguagem atual se tornou unívoca, tecnicista e exata e distanciou-se de seu lado simbólico. Fazer memória do lado simbólico do dizer a realidade contribui para uma construção de um dizer o real de maneira plena, sem fragmentos.

Tal dizer pleno opõe-se à exatidão do método cartesiano de dizer a realidade que coloca o sujeito como ser supremo do nomear o real. Uma vez que o ser humano também é

⁹ Atividade cognitiva, aqui no caso, é a capacidade de pensar do ser que busca a plena certeza da realidade, chegando a sobrepor-se ao objeto pensado.

um ser simbólico, que designa sentido e retém em si um sentido da realidade, o próprio homem deve interpretar os símbolos fundamentais da consciência que faz a hermenêutica do que apreende da realidade.

O simbólico medeia também o sagrado e o sujeito, este último deve buscar entender o sentido do sagrado no viver humano. Visto que a existência humana pode ser má, a linguagem simbólica pode ser uma chave interpretativa que ajuda a pessoa a elaborar a compreensão de sua finitude e de seu agir maléfico.

Nota-se que a presença do mal na realidade pode ser percebida se a pessoa capta seu simbolismo no viver humano e se ela consegue decodificar sua ação para que possa ordenar seu viver, pensar, sentir e agir.

2.5.2 O mal: desafio para o pensar, o sentir e o agir

O mal é um tema sempre presente na atualidade, sobretudo na filosofia e na teologia. Saber a sua origem bem como os efeitos de sua presença na realidade humana desafiam o saber e o agir do sujeito na história. Observa-se que os estudos sobre o mal, ao longo da história, desembocam numa dialética entre o mal moral, que se instaura no agir humano, e o mal infinito, que se apresenta como mistério insondável e enigma para o pensar humano.

Nessa dialética, faz-se necessário resgatar a reflexão dos mitos do mal que contribuíram para a preconfiguração do pensar e do agir ocidental, em especial o simbolismo do mal presente no mito adâmico da queda. O tema do mal é um desafio por sempre extrapolar a coerência lógica do pensar humano acerca da realidade. Constatam-se vários questionamentos e respostas diversas, muitas vezes divergentes entre si, sobre esta problemática (Cf. RICOEUR, P. *Le conflit des interpretations: essais d'herméutique*. Paris. Editions du Seuil, 1969).

A teodiceia é um dos discursos existentes que visa, por meio de uma apologia lógica, como mostra o filósofo, resolver o problema do mal, salvaguardando a bondade de Deus:

A questão reside em um modo de pensar submetido à coerência lógica, isto é, ao mesmo tempo de não contradição e de totalidade sistemática. É este modo de pensar que prevalece nos ensaios da teodiceia, na acepção técnica do termo, que, por mais diversas que sejam suas respostas, concordam em definir o problema em termos aproximados, tais como estes...: *Deus é todo poderoso; Deus é absolutamente bom; contudo, o mal existe*. A teodiceia surge, então, como combate a favor da coerência, em resposta à objeção segundo a qual somente duas preposições são compatíveis, mas nunca as três ao mesmo tempo. O que é pressuposto pelo modo de colocar o problema não é a própria forma proporcional na qual os termos do problema são expressos, e a regra de coerência à qual a solução admite dever satisfazer. (RICOEUR, 1988, p 21).

Apesar do discurso da Teodicéia buscar um discurso unívoco, em que se estabeleça uma resposta plausível para o problema do mal, averigua-se, como Ricoeur o fez, o caráter limitado da sua argumentação ao esboçar seus argumentos acerca do problema do mal na história, pois a presença do mal se revela como uma força que assola toda a realidade, que ora faz do ser humano uma vítima de sua destruição e que ora o faz protagonista de sua perversidade. Nota-se que o mal extrapola a capacidade do ser humano em conceituar, em especial, o mal porque é imprevisível a sua manifestação na realidade.

Ricoeur propõe a tomada de consciência da finitude humana enquanto sujeito do mal e o bode expiatório dele, por não saber lidar com tal finitude. Então, é preciso fazer memória justa da ação do sujeito finito que se reconhece complexo, passível de falhas, para melhor descobrir que recurso interpretativo usar para decodificar a presença do mal na realidade.

O filósofo francês acredita que o caráter limitado da teodiceia pode ser detectado em três circunstâncias: primeiro, na análise sobre a

[...] medida da amplitude e da complexidade do problema com os recursos de uma fenomenologia da experiência do mal, *segundo*¹⁰[...] distinguir os níveis do discurso percorrido pela especulação sobre a origem e a razão de ser do mal, e enfim *o terceiro é*¹¹ juntar o trabalho do pensar suscitado pelo enigma do mal às respostas da ação e do sentimento (RICOEUR, 1988, p.22).

Constata-se que será por meio da decodificação da linguagem existente no mito da origem do mal – aqui o mito em evidência é o mito hebraico: a queda de Adão (Gn 3, 1-24)¹² – e do resgate da sua função simbólica que se poderá interpretar a questão da presença do mal na atualidade.

Logo, como dito acima, para entender a força do mal no agir humano, é preciso decodificar os simbolismos nos quais ele foi se estruturando no imaginário social de uma cultura. Parte-se da perspectiva segundo a qual o mal se mostra e é relatado simbolicamente, já que é impossível conceituá-lo de acordo com a racionalidade lógica. Assim, para compreender o mal na cultura ocidental, é necessário recorrer tanto à tradição judaico-cristã acerca da noção de mancha, pecado e culpabilidade – que vê a vontade humana “manchada pela culpa de pecar” –, como também à tragédia grega que apresenta o mal como um “já-aí” que antecede a existência humana.

Nota-se que o sujeito ocidental (ser que enfatizar o pensar) se situa em um horizonte paradoxal entre ser responsável pelo mal e ser vítima dele. Para compreender esse paradoxo, Ricoeur afirma que é preciso resgatar o imaginário simbólico e mítico que configura a cultura ocidental; melhor dizendo, deve-se retomar o mito adâmico da queda e fazer sua interpretação dentro do discurso filosófico, no caso, a fenomenologia existencial, que respeite a estrutura do mito.

¹⁰ A parte em itálico é adentro nosso.

¹¹ A parte em itálico é adentro nosso.

¹² Mito esse presente tanto na Bíblia Hebraica – Tanach como na Bíblia Sagrada Cristã.

Uma vez feito isso, descobre-se uma via do meio entre o moralismo – que precisa ser revisto em seu rigor normativo que lê o mito adâmico literalmente, sem uma devida interpretação de seus símbolos – e a ontologia do ser – que precisa considerar o simbólico como via racional filosófica capaz de decodificar a realidade: a linguagem mítica.

Ricoeur afirma que só se pode resgatar a dimensão simbólica do mito quando se “recupera a repetição da experiência que o mito explicita” (RICOEUR, 2004, p.172). Isso só ocorre por intermédio da linguagem; no caso do mito adâmico da queda, a linguagem usada é a da confissão. É por meio da confissão que a experiência radical do mal, do pecado, se manifesta. “O Mito da queda relata a entrada no mundo desse pecado. [...] O pecado é a correlação e a revolução de uma concepção mais arcaica da culpa, a da ‘mancilla’ concebida como uma mancha que infecta desde fora” (RICOEUR, 2004, p.173) a realidade humana.

2.5.3 Decodificação do simbolismo do mal

Para Ricoeur o mal é um problema, e este sempre é insolúvel para o cogito humano. Como há respostas variadas a esta problemática e tais respostas não conseguem englobar a presença do mal na totalidade da realidade humana, averigua-se então, que o discurso sobre o mal deve manter-se como um horizonte aberto que gera múltiplas significações da realidade e que necessitam ser devidamente interpretadas, pois só assim conseguir-se-á uma explicação mais abrangente e não definitivas para a existência do mal e sua origem.

Vê-se necessário o resgate da importância da linguagem mítica para dentro do discurso filosófico que contribui no interpretar e no esclarecer o percurso do mal na existência humana (RICOEUR, 1988, p.p. 26-46),¹³ A linguagem mítica pensada como meio racional de analisar o objeto pensando, ajuda a pessoa a perceber que, mesmo sendo um corpo estranho, um “já-aí” no sujeito, o mal é oriundo da liberdade. Agora, refletir a ideia de liberdade ajuda a compreender o mal moral, tão difundido por Santo Agostinho (Cf. AGOSTINHO, 1990), que exige uma visão ética que possa nortear o agir humano.

¹³ O filósofo, ao observar que há distintos dizeres acerca do mal e que se divergem entre si, propõe os seguintes níveis de discurso para entender a evolução do pensar o mal na realidade:

- a) *o nível do mito* em que se narram as origens do mundo, do ser humano, do mal... Tal discurso tem o objetivo de explicar como a condição humana se transformou no que ela é hoje;
- b) *o estágio de a sabedoria objetiva argumentar* o porquê desta condição humana;
- c) *o estágio da gnose e da gnose antiagnóstica* revela que o ser humano está no meio de um combate entre as forças do bem e o exército do mal;
- d) *o estágio da Teodicéia* que visa a assegurar a univocidade e a não contradição da bondade divina.
- e) *o estágio da dialética fragmentada*, em que a Teologia renuncia a noção de totalidade sistemática para se comprometer em pensar o mal;

Logo, decodificar a linguagem confessional dos símbolos do mal na cultura ocidental contribui para uma visão unificadora do sujeito e o convoca a uma ação ética mais integradora que restabeleça as suas relações. Como o ser humano é um ser simbólico, a abordagem do mal, a partir da interpretação simbólica, resgata para dentro do próprio pensar humano¹⁴ a responsabilidade de se rever e de ressignificar suas releituras acerca da finitude que tanto frustra sua existência quanto o leva a destruir a sua própria existência, a do *outro* e a do *ethos* onde vive, sem que se importe com as consequências.

Por meio da aceitação da falibilidade humana, que gera também o mal, possibilita-se o pensar uma justiça que combata as consequências da força do mal na história. Mais que se preocupar em mostrar com exatidão de onde vem o mal se deve pensar como suprimir na vida a violência injusta que esta maldade impõe.

2.6 O dizer da linguagem mítica

Para Ricoeur o dizer mítico do mal se dá pela confissão da pessoa que assume o mal que fez. Ao confessar-se mal, culpado pelo uso inconsequente da liberdade, responsável pelo mal, o sujeito tem condições de perlaborar a sua conduta e superar o passado indigno para melhor projetar, no momento presente, o seu futuro.

O futuro será de redenção que se faz horizonte aberto, em que a pessoa, no exercício da liberdade responsável, configura um *ethos* a partir da vivência da alteridade e da dignidade enquanto expressão máxima da justiça.

A confissão contribui para o entendimento e a atualização do significado dos símbolos da mancha, do pecado e da culpabilidade tão forte na vida ocidental, pois tais símbolos remetem ao mito adâmico da queda, oriundo da cultura hebraica e esquecido na memória atual, cuja força é real no momento presente, ainda que seja de forma inconsciente.

Acerca do mal, a linguagem mítica aponta a atenção para três símbolos: mancha, pecado e culpabilidade. Mostrar a significância destas três simbologias do mal, presentes no mito adâmico, contribui para a construção do agir ético que não se fecha em conceituações, mas, ao contrário, faz do mito adâmico uma pedagogia antropológica que contribui para a educação do sujeito e a vivência integrada das relações.

¹⁴ Ricoeur trabalha a questão da finitude como possibilidade de falha, possibilidade de fazer florescer o mal moral. In: RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2004. p 151.

Semelhante pedagogia, que revela o descentramento do *eu*, também está presente em Lévinas¹⁵, onde o filósofo chama o descentrar-se de responsabilizar-se pelo outro, noutras palavras, ser alteridade. Pois, na medida em que a pessoa assume a responsabilidade pelo outro, ela acolhe sua própria finitude, assume suas limitações e exercita-se nas boas ações para que a vivência da ética seja real.

E a ética, no ato da confissão, é visível no agir humano, já que a pessoa começa a cultivar e a cuidar das relações com o outro. Em Ricoeur, o resgate da linguagem mítica é o dizer da alteridade que se mostra como horizonte aberto que ajuda o ser humano a educar-se eticamente, a descentrar-se de si para conhecer a própria finitude.

Averigua-se que o simbolismo do mito adâmico da queda mostra as variadas formas de dizer a experiência do mal vivenciada pela pessoa. Saber integrar essas vivências contribui para a construção de sujeitos mais integrados consigo mesmos e zelosos para com a outra pessoa e a realidade. Tal virada ética, proporcionada pela reflexão sobre o mito, será motivo de estudo no terceiro capítulo.

Atualmente nota-se uma banalização do mal, em que a perversidade passa a ser natural no cotidiano: tanto faz se ela é oriunda de algo que precede a existência humana ou se esta força, de fato, seja fruto do sujeito. Observa-se que tais reflexões, em sua maioria, não verificam as consequências do mal na realidade. Logo, uma questão insiste em ecoar: o mal está aí, ele existe, o que fazer com ele?

Sabe-se que, no mundo ocidental, a questão da origem do mal é abordada por meio dos relatos que se têm dos mitos primitivos que salvaguardam a formulação primeira do pensar humano. Ricoeur inova ao mostrar a importância do *mythos* na análise do mal (RICOEUR, 2004, p 312). Ao apresentar a linguagem e sua importância no desenvolvimento do mito e na hermenêutica dessa narração, Ricoeur dá ao seu interlocutor os recursos necessários para melhor integrar na vida pessoal e relacional a presença do mal que tanto assola a existência humana.

Ao contrário do que a filosofia pensa acerca do mito – como dado narrativo e não demonstrativo –, Ricoeur resgata a noção do mito como um dos estágios do discurso, melhor, como o primeiro nível que prepara o caminho da investigação racional acerca da origem do mal (RICOEUR, 1988. pp. 26-28)

Para o filósofo, o mito exige muito mais do que uma simples decodificação “sincrônica” de sua narração. O mito precisa ser interpretado. E esta interpretação tem um cunho subjetivo, histórico e sincrônico. Querer objetividade racional da linguagem interpretativa retira a liberdade do sujeito em expressar a sua compreensão da realidade, pois, antes de qualquer coisa, a significação do mito perpassa a experiência humana e não a sua racionalização.

¹⁵ Ver as obras de LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito* (1961). Tradução José Pinto Ribeiro, Lisboa-Portugal, Edições 70, 1988. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. (1982). Edições 70, 1988.

Assim, o mito é um laboratório de possibilidades antropológicas e, por isso, é preciso respeitar a estrutura linguística e literária da textualidade dele. Ele introduz ao pensar logocêntrico, pensar embasado na racionalidade humana, a possibilidade da convivência dialética da explicação estrutural e a compreensão hermenêutica de um texto e/ou de sua narração.

O mito usa a linguagem simbólica para explicitar uma verdade que está para além da capacidade humana em entender de maneira racional e objetiva um acontecimento, um valor e/ou um contravalor presente em seu *ethos*. Assim, para decodificar a significação do mito, é preciso compreender a semântica da sua linguagem poética: uma metáfora em discurso.

A presença de metáforas nos textos narrativos/mitos visa à refiguração da realidade. Tal refiguração revela o dinamismo do ser humano em tentar compreender sua realidade e suas relações. Também contribui para que a pessoa, ao narrar sua interpretação da realidade, aprenda a educar-se no “como melhor ser” por meio dos valores morais, estéticos, sensitivos, religiosos e outros que contribuem para a edificação da pessoa nas relações diversas.

Para Paul Ricoeur, interpretar a realidade simbolicamente é ação denotativa e requer uma decodificação apropriada, pois o discurso narrativo, mitológico, como já se mostrou, é texto poético-simbólico, cuja decodificação só é possível por meio da averiguação da estrutura da sua linguagem, da fenomenologia do sujeito – autor da narração – e da postura eidética que torna o sujeito capaz de se distanciar para melhor fazer a hermenêutica dos relatos míticos.

Para a decodificação do mito, existe a necessidade de recursos como a linguagem e a fenomenologia. Mas esses recursos estão também presentes nos discursos ditos racionais que até então não consideram o mito como chave de leitura da realidade. Se as mesmas ferramentas interpretativas da realidade são usadas tanto pelo campo racional quanto pelo campo simbólico, então o mito pode se transformar em um discurso plausível e necessário da realidade.

Logo, observa-se que a compreensão da função simbólica está tanto no contexto em que surgiu o mito quanto na identificação de sua influência no agir humano e, sobretudo, na sua interpretação ao longo da história. Essa compreensão contribui para uma análise filosófica e teológica mais abrangente sobre o conceito do mal presente no *ethos* humano.

3 O SIMBOLISMO DO MITO ADÂMICO DA QUEDA

Ricoeur, ao analisar os símbolos que compõem o mito adâmico da queda, identifica na liberdade a origem do mal, como deixou claro o primeiro capítulo. E só na confissão da liberdade falível e da culpabilidade assumida é que se poderá educar a pessoa humana para uma ética da alteridade que requer acolhida, perdão e justiça.

O filósofo Paul Ricoeur salienta também que é preciso retornar ao homem primário para melhor compreender, desde a perspectiva mitológica, como tudo começou. No que se refere à problemática do mal no Ocidente, será preciso retomar o mito adâmico, que expressa a relação cultural do homem com o mal. Em outros termos, para entender o mito adâmico, é necessário recorrer ao simbolismo da queda que se desvela como possibilidade de construir a consciência do mal, desde a origem; consciência esta que é memória arquetípica e que precisa ser dita pelo ser humano para que seja interpretada.

Significa dizer que, para falar do mal, é preciso se deixar conduzir por uma pedagogia maiêutica da busca da essência da realidade. É necessário sair do presente (racionalidade de narrativas terciárias que buscaram conceituar e demonstrar com veracidade o sentido último da realidade), voltando do passado (mitos, narrativas secundárias que tentam dizer, representar como nasceu alguma coisa) para chegar ao ponto de origem (símbolos, narrativas primárias que fazem noções embrionárias dos ensinamentos acerca da origem da realidade). Constata-se que a busca pela origem conduz a pessoa a “em vez de se afundar mais para frente na especulação, voltar à enorme carga de sentido contida em ‘símbolos’ pré-racionais” (RICOEUR, 1988, p.277). Em concordância com Ricoeur, buscar-se-á o sentido da linguagem primária do mito adâmico, a partir de três símbolos:¹⁶ a mancha, o pecado e a culpabilidade.

3.1 A mancha

O símbolo da mancha é o mais antigo e elementar do mito adâmico, por isso ele é uma fonte rica de significações que requer uma devida decodificação de linguagem para que o seu sentido seja desvelado ao ser interpretado.

¹⁶ Para Ricoeur, os símbolos dão o que pensar ao pensamento humano. Cf. RICOEUR, 1960, p. 324.

O termo “mancha” está presente tanto na cultura hebraica como na cultura grega e alude à noção da impureza, do “estar sujo”. O sentir-se impuro causa no ser humano um sentimento de medo e a vontade de querer se “tornar limpo”. Assim, o sujeito recorre a ritos de purificação para se alvejar. Para Ricoeur, o medo e a impureza encontram-se nos “sentimentos e comportamentos relativos à culpa” (RICOEUR, 1960, 31) ¹⁷ dentro do ser humano.

A mancha é o primeiro estágio, manifestação da culpa. Ricoeur, por meio da ciência etnológica, apresenta a mancha como “um momento superado da consciência” (RICOEUR, 1960, p.32).¹⁸ Ela se mostra como um arcabouço dos sentimentos e das condutas inconfessadas do ser humano, mas que estão guardados em algum lugar de sua memória, mesmo que seja de maneira inconsciente. Ela se torna um momento superado da consciência; algo que ficou no passado. Ricoeur afirma que o símbolo da mancha pode ser compreendido por dois tipos de linguagens: a objetiva e a subjetiva.

3.1.1 Ser infectado por contato

A linguagem objetiva é memória, inventário do agir esquecido e que precisa voltar à consciência para melhor compreender o ser humano. Tal linguagem gera a necessidade de reconhecer o repertório da mancha (cf. RICOEUR, 1960, p.p. 32-35).

Tais linguagens, ao fazerem a memória do próprio ser, detectam a dificuldade atual de conciliar a experiência da mancha com a ideia de mal que o próprio sujeito tem. Nota-se um distanciamento do que acontece no mundo das intenções do sujeito. O ser humano não se percebe responsável em seu *ethos*. Este distanciamento pode ser percebido em três estágios:

- a) A pessoa já não consegue distinguir em suas ações impuras nenhuma ofensa contra um deus ético, contra a justiça do outro e contra a dignidade pessoal. Tal ofensa não entra na esfera do mal para o sujeito.
- b) A mancha é, então, “ações humanas involuntárias ou inconscientes”. Não se reconhece a capacidade de discutir a responsabilidade pelos atos maus. É necessário haver leis, proibições que “orientem esse agir inconsciente”.

¹⁷ “... sentiments et de tours nos comportements relatifs à la faute”.

¹⁸ “... La souillure nous apparaîtra alords comme um moment *dépassé* de la conscience”.

Resgatar a memória da mancha faz emergir uma linguagem inconfessada, escondida do agir humano que justifica a animalização do homem e não a sua humanização. Para contornar a desfiguração do ser humano, observam-se, na história da humanidade, tentativas de orientar o agir com proibições sociais, que apontam o agir manchado com um mal a si mesmo, ao outro e a Deus.

No contexto de ajudar o ser humano a ser consciente de seus atos é que se devem analisar os códigos semíticos e as legislações gregas. Tais códigos e legislações – indica Ricoeur – “nos ensinam a qualificar como mal: o roubo, a mentira e às vezes até o homicídio” (RICOEUR, 1960, p.33),¹⁹ pois semelhantes atitudes revelam um ciclo contaminante que é produzido inconscientemente, mas que gera um mal estar pleno, do qual não se consegue dissociar o mal agir com o mal natural que Ricoeur denomina de “ordem cosmobiológico de mal-estar como: sofrimento, enfermidade, morte e fracasso” (RICOEUR, 1960, p.33).²⁰

Por não assumir conscientemente seu agir, a pessoa vê o mal natural como um castigo da ordem divina por sua infeliz conduta. Reforça Ricoeur: “O castigo recai sobre o homem como mal-estar e transforma todo sofrimento possível, toda morte, todo fracasso em sinais de mancha” (RICOEUR, 1960, p. 33).²¹

Diagnostica-se que o símbolo da mancha, na sua linguagem de impuro, engloba “as consequências da ação” (RICOEUR, 1960, p.33), que já não distingue o que é certo e errado, ético e injusto, o que favorece a separação do sagrado e profano tão presente na cultura ocidental. Assim, já não se analisa a extensão do mal agir e muito menos não se reflete a intensidade da gravidade da violação do que se considera *proibido*.

Observa-se que o símbolo da mancha trabalha com a ideia de violação de regras que se desvela como uma perda de algo importante: *a inocência, a pureza do estado inicial*. Tal perda aponta a culpa para o próprio sujeito que não soube cuidar bem de sua pureza inicial. Por se descuidar em se preservar, a mancha aparece. Esse descuido indica uma responsabilidade moral que alude à causa do mal estar cósmico sofrido oriundo da irresponsabilidade humana.

Ao pensar na gravidade do infringir a lei, a fazer o proibido, Ricoeur verifica que a cultura ocidental dá muita ênfase à “violação das proibições de caráter sexual” (RICOEUR, 1960, p. 34),²² pois o sexo se mostra como expressão máxima da noção de impureza.

¹⁹ “... nous ont appris à qualifier coome mauvais: le vol, le memsonge, parfois même l’homicide.”

²⁰ “... l’ordre cosmo-biologique Du mal-être: souffrance, maladie, mort, échec”.

²¹ “...: La punition retombe sur l’homme en mal-être et transforme toute souffrance possible, toute maladie, toute mort, tout échec en signe de souillure”.

²² Proibições como: incesto, sodomia e aborto.

c) Ver o sexo como impureza provém do acreditar que algo “material” será transmitido pelo contato e infectará as pessoas que estão nesta relação. Logo, as proibições de cunho sexual (incesto, aborto, relações ilícitas) serão características fortes da noção de mancha. O sexo se apresenta como a representação concreta da materialização da mancha na realidade humana.

Tal materialização da mancha desmascarará um comportamento social considerado perigoso para a ordem social estabelecida: disputa de poder. Ora a iniciava é do homem, que busca provar a sua autoridade,²³ ora revela como o feminino, que é considerado classe social inferior, faz o incesto para garantir e proteger a sobrevivência do clã social por meio da descendência.²⁴

Tal atitude, porém, é proibida, pois o saber viver a identidade da pureza e da virgindade denuncia não apenas uma corrupção do corpo e não controle do desejo, mas também uma prostituição social que escraviza a todos. Averigua-se que o ideal de preservação da descendência ficou em segundo plano e a prática sexual se transformou em meio de dominação e de possessão. A mulher passa a ser objeto do homem e não um ser igual que tem os mesmos direitos e a dignidade. Tal concepção da submissão feminina é presente, ainda hoje, na cultura ocidental.

No decorrer da história, o símbolo da mancha foi reduzido à ideia do ato sexual, pelo qual o ser humano é infectado. Pensar a quase materialidade da mancha por meio do sexo gerou um equívoco em torno do termo, a ponto de se ver o ato sexual como a fonte do pecado. Assim, recorda Ricoeur,

[...] a criança nasceria impura, originalmente contaminada pela semente paterna, pela impureza da zona genital materna e pela impureza adicional do parto, não é seguro que semelhantes crenças não sigam rondando na consciência do homem moderno e que não tenha desempenhado um papel decisivo na especulação acerca do pecado original. (RICOEUR, 1960, p. 34).²⁵

²³ As prescrições de purificação da cultura judaica podem ser vistas no livro sagrado, da Tenach e no 1º Testamento da Bíblia Sagrada: Levítico, 18, 6-18 e nas sanções sofridas por tais ações ilícitas também em Levítico 20, 10-21. Observa-se que, nestes textos, o desejo sexual e o desejo de poder são considerados a mesma energia que rege o ser humano e o estimula a ser. Saber canalizar semelhante força contribui para a formação humana mais integradora que leve o sujeito a cuidar de suas relações de forma igualitária e não como meio de ascensão pessoal.

²⁴ O protagonismo feminino, em mostrar sua liderança para proteger e cuidar, pode ser visto na cultura judaica nas narrativas bíblicas:

- Filhas de Ló- Gn 19, 30-38: o incesto é entre pai e filha.
- Tamar e Judá- Gn 38: o incesto é entre sogro e nora.
- Livro de Rute: relação entre parentes distantes.

²⁵ “... semence paternelle, par l’impureté de la région génitale maternelle et par l’impureté additionnelle de l’accouchement; Il n’est pas certain que de telles croyances ne continuent pas de rôder dans la conscience de l’homme moderne et qu’elles n’aient pas joué un rôle décisif dans la spéculation sur le péché originel.”

Paul Ricoeur acredita que a noção de mancha sexual é equivocada. Todavia, ela está muito presente no imaginário sentimental e comportamental das pessoas. Para se purificar da mancha sexual, convencionaram-se os ritos de purificação: o matrimônio e o manter a virgindade (RICOEUR, 1960, p.34).

Resgatar o simbolismo da mancha como aquilo que fere a integridade do ser humano, que destrói sua pureza, a sua virgindade (que não foi contaminada) e que, não contribui para que o sujeito seja plenamente denuncia o deslocamento da compreensão da mancha para o sentido sexual carnal e contaminante.

Tal deslocamento faz o símbolo perder sua dimensão profética na esfera social (distanciar-se do outro). Percebendo essa perda, Ricoeur propõe dar um passo a mais: ver a sexualidade como uma dimensão das relações interpessoais e não apenas como meio de ser infectado por contato pelo mal. Ser impuro é, então, ferir a dignidade do outro, ser injusto, ser antiético.

Ao detectar o deslocamento do sentido objetivo da mancha, compreende-se o porquê da dificuldade do ser humano em não assumir o seu agir socialmente e, por isso, as suas limitações humanas são coagidas pelas leis sociais. Constatase que, visto ser o sujeito o esquecimento de si, a lei se apresenta como pedagoga para ajudá-lo a fazer memória de si mesmo, para melhor aprender a ter uma postura ética perante toda a realidade que o envolve.

3.1.2 O medo de admitir-se fraco e impotente

Uma vez que o ser humano percebe-se contaminado, é invadido por um sentimento de medo de ser condenado: eis o lado subjetivo do símbolo da mancha para Ricoeur. A consciência em ver-se no erro faz com que o homem busque caminhos que lhe assegurem a entrada na esfera ética ou religiosa, na tentativa de conseguir a redenção.

Ricoeur apontará o sentimento de temor como meio de suscitar no ser humano o desejo de querer se redimir da má conduta. “O homem entra no mundo ético, por medo e não por amor” (RICOEUR, 1960, p.35).²⁶ Nota-se que se podem captar as facetas da consciência da impureza revelada no sentir humano.

²⁶ “L’homme entre dans le monde éthique par la peur et non par l’amour.

Assim o temor, um dos sentimentos primários da pessoa, torna-se chave para abrir a velha memória do ser que ficou esquecida. O sentimento de temor é um dos mais arcaicos do ser humano. Ele faz ressurgir na pessoa a sua mais velha memória.

O filósofo francês afirma que a origem do temor vem da articulação da noção de ira com a noção de mancha. O temor alude a uma pena a ser cumprida, a um castigo, por infringir a lei. Então, teme-se um castigo devido à ação não correta.

O medo de ser condenado revela que o homem primitivo se reconhece frágil, passível de erro, impotente e ele se sente no dever de se superar para que não sofra alguma punição. O conscientizar-se de que é preciso assumir a própria impotência e responsabilizar-se pelo seu agir mostra um medo da lei, de um Deus vingador que desmascara tal fragilidade humana.

Há também o sentimento de vingança e de sofrimento. A infração cometida pelo sujeito se transforma em vingança contra a ira da ordem que quer conservar a estabilidade do cosmo. Por sua vez, a violação da ordem gera sofrimento, é entendida como a “vingança” da pureza, do reto agir, sob a má ação do sujeito.

Ora, não é Deus quem castiga, sua ira é o rosto transparente do homem que desmascara o afastamento – temor – do sujeito da aliança, que com vergonha – sofrimento – se esconde por estar na inverdade – vingança, não cumprimento do pacto na relação com o outro.

Nota-se que não se faz distinção da ordem biológica do mal sofrido. O sofrer, o adoecer, o morrer são linguagens míticas do símbolo da mancha que revelam uma antecipação da punição no coração do impuro por meio de seu tema. Tal medo desvela um mal como desgraçado, pois quem sofre é porque está impuro, e isso ocorreu por consequência de seu próprio ato.²⁷

Para se libertar da impureza, será preciso recorrer aos ritos de purificações. Na linguagem subjetiva, a mancha torna-se um círculo vicioso sem fim entre os sentimentos de temor, castigo, vingança e sofrimento. Esse círculo ajuda a compreender bem o resto da lei da retribuição tão bem vivenciada pela matriz religiosa judaica clássica.

Na cultura hebraica, observa-se que da ideia de mancha, de ser impuro, é a própria experiência de pecado, de mal. E os ritos de purificação, o seguimento das normas, das proibições, ajudam no desmascaramento do ser pelo simbolismo da mancha: uma expressão simbólica gestual da impureza do ser humano.

²⁷ Verifica-se que os sentimentos gerados pelo infectar-se: temor, castigo, vingança e sofrimento revelam uma articulação da racionalização posterior do mal físico (demonstrado na relação vingança e sofrimento) com o mal moral (demonstrado na relação temor e castigo) . A frase: “sofre porque pecou” mostra que o símbolo da mancha passa a ser linguagem explicativa do dado moral, em que o agir humano feriu a ordem ética das relações.

Quem outorga o que é puro ou impuro é a lei, a proibição. Logo, quando uma ação é negativa, o homem se torna a própria sentença que decretou esse julgamento. Nota-se que pela lei há uma educação para a compreensão desses sentimentos, desses símbolos, dessas normas.

Dessa forma, se há educação, há o uso da linguagem e, se há uso da linguagem, por mais inconsciente que esteja a noção de mancha na atualidade, esta vem à memória quando o sujeito se vê interpelado pelo temor. Deduz-se que, uma vez feita linguagem, pode-se decodificar o que essa noção de mancha tem a dizer do pensar e do agir humano infectado pelo mal.

Averigua-se que o símbolo da mancha é internalizado na cultura com as narrativas secundárias como a lei judaica da retribuição que mostra a consciência da mancha assumida pela esfera moral. Tal associação entre sofrer e ser punido será considerada como a narrativa terciária, na qual o símbolo (que dá o que pensar) que se torna mito (explicável) pode ser racionalizado (dar fundamentos do real). Assim, a pessoa sofre porque é frágil e errou.

Ora, Ricoeur lembra que – a própria cultura semítica judaica mostrará por meio dos personagens como o Servo sofredor e Jó – há sofrimentos que não são castigos, devido ao não se imputar responsabilidade pelo agir. Tais personagens bíblicos contribuem para denunciar o perigo de se querer explicar e dizer imediatamente o mal sofrido.

O filósofo aponta para um sofrimento injusto que quebra a lógica da racionalização do mal. É preciso ir além do sofrer como castigo, deve-se separar o mal da possibilidade de errar. Assim, o ser manchado, sentir-se infectado, revela que a pessoa, antes de ser acusada por sua falta, percebe-se desmascarada por não assumir sua impotência.

O ser humano não sabe reconhecer sua fragilidade, eis a verdadeira significação do sentir-se infectado originariamente. Logo, a lei, a divindade e/ou a ordem da pureza que mantém a integridade real de tudo acabam se transformando num espelho acusativo da falta humana. Em vez de falar mal sofrido, dever-se-ia dizer: mal acusador pelo qual se desvela a irresponsabilidade do ser humano a ele mesmo.

Por isso, o não responsabilizar-se por si é o que confere à mancha uma conotação de pecado: um distanciar-se das relações, logo “o sofrimento se faz um valor explicativo do mal moral. [. . .] se é certo que o homem sofre, porque é impuro, então Deus é inocente.” (RICOEUR, 1960, p. 37).²⁸

²⁸ “... la souillure se réfléchit em valeur explicative, étiologique du mal moral [...]: s’il vrai que l’homme souffre parce qu’il est impur. Alords Dieu est innocent.”

A articulação dos termos *temor-castigo* e *vingança-sofrimento* convoca, ao pensar atual, a ver o ser humano sob a origem de sua experiência ética. Percebe-se que o mal, aqui, é presente no sentido de infringir a lei cósmica de ordem das relações. Uma vez que não se cumpriu tal ordem, as relações ficam prejudicadas e o caos se instaura.

Adão e Eva não obedeceram à advertência de Javé para não comer do fruto da árvore do bem e do mal.²⁹ A consequência da desobediência à ordem dada (Ver Gn 3, 6-7) foi o surgimento da insegurança e da vergonha, a ponto de a própria mente (já se dá aí a sentença: esconder-se de Javé por receio do que irá acontecer) outorgar a reação dos infratores. Adão e Eva, com medo da reação de Javé, se escondem (Ver Gn 3,8).

Se os termos *temor* e *vingança* aludem à punição pelo não cumprimento de uma ordem, os outros termos, *castigo* e *sofrimento*, desvelam-se como características de proibição de uma coação moral que, uma vez desobedecida, desencadeia a punição. Ricoeur mostra que o “tabu”, termo caro no imaginário ocidental, tem uma ligação com o proibido. Ele antecipa o castigo que é visto como um o medo preventivo. E é esta atmosfera de tabus e proibições que envolvem o modo de pensar e possibilita dizer e experienciar o sagrado por que:

Ao temer a mancha o homem teme a negatividade do transcendente; o transcendente é aquele ante o qual o homem não pode substituir; ninguém pode ver Deus – pelo menos os deuses dos tabus e da proibição – sem morrer. É dessa ira e desse temor, dessa força mortífera da retribuição que vem do sagrado o seu caráter de separação; não se pode tocar, porque se toca, se a viola o mesmo se desencadeia como morte (RICOEUR, 1960, p. 38).³⁰

Como se viu, as linguagens primeiras do símbolo da mancha – objetivo (ser infectado) e subjetivo (não se aceitar frágil) – desvelam um movimento paradoxal da representação do mal (ora é algo que infecta, ora é o temor em ser punido que antecipa a ira vingativa da proibição). Tais linguagens podem ficar esquecidas, Ricoeur diz “superadas”, no decorrer dos séculos na cultura ocidental, mas nunca serão aniquiladas. Essas características da mancha reaparecem no viver ocidental com outras roupagens linguísticas.

²⁹ Confrontar com Gn 3,3

³⁰ “Et ainsi, em craignant la souillure, l’homme craint la négativité du transcendant, le transcendant, c’est devant quoi l’homme ne peut subsister; nul ne peut voir Dieu-du moins le dieu des tabous et de cette terreur, de cette puissance mortelle de la rétribution, que Le sacré tire son caractère de séparation, Il ne peut être touché; car s’il est touché, c’est-à-dire violé, Il se déchaîne em mort.”

Ricoeur observa que a cultura grega reaviva tais representações da mancha retida na memória cultural legal-jurídica e social-pessoal por intermédio dos poetas trágicos³¹ e oradores áticos para mostrar como o não saber de si mesmo, de sua história, pode acarretar um mal, mesmo involuntariamente, que traz consequência infeliz para todos os que estão ao redor do infrator.

E mais, Ricoeur questiona: qual é o núcleo do simbolismo da mancha (Ver RICOEUR, 1960, p.50)? Ele responde ser o esquema primeiro do mal na realidade humana. Todavia, tal simbolismo não é assim explícito; seu sentido último “só se manifesta no processo mesmo da consciência que busca superar e ao (mesmo tempo) reter a (experiência da mancha) a experiência negativa vivida”.

3.1.3 A vivência da mancha na cultura grega

Averigua-se que nas duas culturas, judaica e grega, o símbolo da mancha “proporciona o modelo imaginativo a partir do qual se constroem as ideias fundamentais da purificação filosófica” (RICOEUR, 1960, p. 39).³² Tal purificação filosófica foi possível porque o tema do puro e impuro, na cultura judaica, contribuiu para a transposição do sentido do símbolo da mancha para a expressão da indignidade humana por não ter responsabilidade ética pelo seu existir, sentir e agir.

Seguindo o sentido de irresponsabilidade do agir, por não se saber de si é que se pode compreender o rito de purificação como atividade social para ajudar o sujeito a ser responsável por si, tanto na cultura hebraica quanto na grega.

Na Grécia, a legislação social, que alude ao saber cuidar da pólis e dos direitos de seus cidadãos, será expressão da ideia de mancha. Indicar o que está manchado terá grande valorização. A mancha se torna um dito normativo social. Ela, afirma Ricoeur, “entra no

³¹ Que narram drama de Édipo após saber que tinha matado o pai e transado com sua mãe, sem saber quem eles eram. “*Édipo, o trineto de Cadmo, é hoje talvez o herói grego mais famoso [...] por ter resolvido o enigma da Esfinge, mas ainda mais notório por sua relação incestuosa com sua mãe. Na antiga Grécia era famoso por ambos os episódios, mas o maior significado era como o modelo do herói trágico, cuja estória incluía os sofrimentos universais da ignorância humana - a falta da compreensão da pessoa sobre quem ela é sua cegueira em face do destino*” (ÉDIPO, 2007). Também se pode conferir em: SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo rei, Édipo em Colono, Antígona*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990/1994 .

³² “...: il fournit Le modele imagitatif sur lequel sont construites les idées fondamentales de la purification philosophique.”

universo humano com a palavra [...] para dizer a lei, o proibido, a palavra definidora” (RICOEUR, 1960, p. 41).³³

Hoje o recurso que se tem para captar o simbolismo da mancha é o rito. Pelo rito, a mancha se torna palavra, tem o que dizer à realidade. Ora, se ela tem o que dizer à realidade, essa pode ser refletida pela filosofia. Os ritos de purificações estão bem presente na Grécia, como em Israel, no intuito de se limpar dos crimes cometidos.

Na Grécia, ser infectado é ter cometido algum crime, é ter descumprido a lei. A ideia de mancha na cultura grega evoca as palavras *katharós-katharsis*,³⁴ que mostram bem a confusão que se faz com o sentido de pureza: ora é físico, ora é ético, ora é a junção das duas esferas.

Segundo Ricoeur, a ideia de pureza na Grécia se relaciona com a “nitidez intelectual, a claridade de estilo, a clareza da ordem, a ausência de ambiguidade do oráculo e, por último, a ausência de infâmia, de desonra moral” (RICOEUR, 1960, p. 43).³⁵ Tal busca pela coerência intelectual, pela honra, contribui para perceber a ideia de mal que o Ocidente herda do pensar grego.

Para compreender o mal na cultura grega, deve-se recorrer aos mitos trágicos e órficos que falam da origem de tudo. Nota-se que, ao articular o símbolo da mancha, o rito de purificação e a filosofia geram uma matriz de significação da cultura ocidental muito expressiva. Ricoeur salienta ainda que não se pode deixar de lado o “potencial espiritual” dessa matriz.

Para superar o temor da punição, é preciso educar-se na responsabilidade pelo seu ser. O filósofo mostra que “o temor do impuro não é o medo físico, tão pouco a ofensa é, ela mesma, a mancha. O termo do impuro é como um medo [...] mas além [...] da morte [...] aponta [...] a perda do núcleo pessoal”³⁶ (RICOEUR 1960, p.46).

Perder o núcleo do sujeito remete a uma problemática ética: é preciso falar (confessar) o medo de perder a identidade como pessoa. Tal confissão clama por um castigo justo que contribua para educar o sujeito na responsabilidade de seu agir; por uma vingança que

³³ “... La souillure entre dans l’univers humain par la palore(...):il faut une loi pour le dire, l’interdit est déjà parole définissante.”

³⁴ *Katharos* significa isenção de impureza, e *Katharsis* limpeza física. São as palavras que mais se assemelham com a ideia de purificação ritual e a pureza moral presente no Israel antigo.

³⁵ “... limpidité intellectuelle, la clarté du style, la netteté de l’ordre, l’absence d’ambiguïté de l’oracle, et enfin l’absence de ternissure, de flétrissure morale.”

³⁶ “L a crante de l’mpur em effet n’est pás plus peur physique que la souillure n’est elle-même tache. La crainte de l’mpur este comme une peur [...] par delà [...] de mort [...] vise [...] la perte du noyau personnel.

restabeleça a ordem e pela abolição do temor³⁷ para que se viva plenamente por ter aprendido a amar-se como se é, e tal amor estimula o outro ser em totalidade.

Observa-se que o símbolo da mancha tanto na cultura judaica quanto na cultura grega tem o sentido de perder o núcleo do próprio existir. Tal perda faz com que o ser humano não esteja consciente de seu agir, sentir e pensar, e por isso não se responsabiliza pelo seu estar no mundo.

Resgatar as características objetivas e subjetivas da mancha contribui para uma pedagogia ética que ajuda o sujeito a assumir a construção de sua própria história e cultivar o amor universal que o ajuda a transformar e a superar suas facetas para melhor ser nas relações.

Ricoeur recorda que o pior temor humano é o não amar o suficiente. Por isso, buscar ter consciência de si é um gesto de amor que beneficia a todos. Amar é uma eterna aprendizagem, na qual o ser humano tem que se dispor a caminhar sempre. A mancha só será definitivamente superada quando o amor, que exige uma postura ética e de abertura ao outro, for a última palavra que ecoa do viver humano.

3.2 O pecado

Ao se falar do mito adâmico, faz-se necessário evidenciar a o seu segundo simbolismo: o pecado. Ao se aprofundar esse símbolo, verifica-se a necessidade de diferenciar o sentido existente entre mancha e pecado. Para Ricoeur, tal diferenciação é mais de cunho fenomenológico do que de cunho histórico, mesmo que se observe nas culturas a movimentação simbiótica dos dois símbolos: “se passa facilmente do puro ao piedoso, ao santo e também [...] ao justo” (RICOEUR, 1960, p.51).³⁸

A ideia de pecado está fortemente ligada à categoria mítica religiosa do “estar diante de Deus.” Tal categoria revela que é a relação pessoal com Deus que determina o espaço espiritual na qual os símbolos pecado e mancha se distanciam entre si (ver RICOEUR1960, p.52). Na categoria de piedade, o sentido de impureza cede lugar ao temor aos demônios; seres divinos que são personificados na vivência humana.

³⁷ Para Ricoeur, abolir o temor passa a ser o horizonte aberto e escatológico do ser humano onde desemboca a finalidade da moralidade humana. Ver, RICOEUR, 1960, p.50.

³⁸ “... passe-t-on aisément Du pura u pieux et au Saint et [...] e piété aussi juste”.

Observa-se que a noção de pecado está vinculada ao esquema de possessão. “O pecado está no meu corpo, porque um espectro maligno se agarrou a mim” (RICOEUR, 1960, 52).³⁹ Constata-se que o ser impuro, o temor na esfera do pecado, é vinculado a uma referência a algo divino, mais ou menos personificado, aqui, no caso, o espectro maligno é o demônio.

Nota-se um deslocamento do ser infectado por uma “situação” para um ser possuído por potências de ordem transcendente. Por isso, o recorrer à fenomenologia para pensar o simbolismo do pecado revelar-se-á como meio para refletir sobre a possessão, o ataque de demônios que afastam o ser humano de Deus e de si mesmo.

E mais, quando o sujeito toma consciência de si, percebe que semelhante processo é, na verdade, consciência de que o pecado não é simplesmente uma realidade que o assalta, mas sim uma dimensão de sua própria existência.

Tal consciência de si faz com que o ser humano não apenas faça memória de seu viver, mas o provoca a questionar, desde a sua ação e a sua própria existência profunda perante Deus. Percebe-se um movimento duplo do simbolismo do pecado: o fazer o outro como inimigo e o não saber usar a própria liberdade.

A transição da ideia de mancha para a de pecado é desvelada pelas culturas antigas da Babilônia e Assíria. Em tais culturas, mostra-se um cunho penitencial no que se dá à confissão dos pecados, na qual se vê a súplica do penitente pela libertação dessa possessão maligna.

Observa-se que na cultura babilônica, o mal tem uma referência dêitica, o perceber-se em falta com a divindade gera sentimentos de angústia, desamparo, de medo do abandono. Este sentir-se abandonado faz com que a pessoa recorra à confissão (dizer de sua falta desde o próprio centro), para pedir a Deus o perdão dos pecados cometidos, influencia a cultura judaica. O lamento do rompimento da aliança com Javé revela as conseqüências dessa ruptura: o mal sofrido injustamente – o sofrimento dos inocentes.

3.2.1 Romper a aliança gera o diante Deus

No plano objetivo, falar de pecado, então, é falar do distanciamento do homem de Deus. Se há distanciamento é porque havia primeiro uma aproximação. Na cultura hebraica, essa aproximação entre homem e Deus se dá pela ideia de aliança (tema central de todo o Judaísmo).

³⁹ “... et le péché sont en mon corps et parce qu’un spectre méchant est attaché à moi”.

Para falar do símbolo do pecado, é necessário ter em conta a perspectiva do sagrado. Segundo Ricoeur, é preciso ter em conta a “perspectiva teísta”, pois há um Deus que se volta para o homem, o chama, e o elege para si; melhor, o faz como sua imagem e semelhança. Todavia, como mostra o mito adâmico da queda, o homem falível rompe a aliança com Javé, ao escutar a serpente, e decide comer do fruto proibido.

Retomar o símbolo do pecado contribui para resgatar a importância da aliança de estar em comunhão, de se construir elo com um outro. Isso porque, se a mancha convida o sujeito a fazer memória de si mesmo, de seu sentir, de seu pensar e de seu agir, no intuito de que aprenda a ser responsável, de saber-se falível e passível ao erro. O pecado, então, remete ao sujeito que deve responsabilizar-se com o seu entorno e com as suas redes de relações, principalmente com o outro que lhe configura identidade. Logo, para ser plenamente, a pessoa deve cultivar laços interpessoais e manter a aliança.

No mito adâmico, revela-se que o ser humano romperá a comunhão com Deus. Comunhão esta que tem como seu iniciador o próprio Deus, que dá o primeiro passo ao encontro do ser humano. Todavia o homem não corresponde positivamente à aliança proposta por Deus. Ele se afasta, desconfia, foge, revolta-se, rompe a relação, despreza o outro aliado e se torna rival.

O curioso é que - observa Ricoeur - o pecado não fere a Deus diretamente, mas sim aqueles a quem ele ama e deu ao ser humano como companheira.⁴⁰ A consequência de se ferir aqueles a quem Deus ama, de recusar a aliança do amor e da relação, é ser condenado a morte (Ver Gn 3,19).

Ricoeur recorda que a racionalização desse símbolo gerará a narrativa terciária da “Confissão”: dizer de seu agir e de sua relação com um outro. Ora, a mancha racionalizada se expressa na palavra da proibição e do rito de purificação, em que o símbolo do pecado dá o que pensar à filosofia por meio da palavra confissão.

Pela confissão, a aliança entra na esfera da reflexão como o dizer filosófico, pois diz da relação da pessoa com o sagrado e da forma como a pessoa nomeia essa vivência: aliança! Na cultura do Primeiro Testamento, o termo aliança torna-se um espaço reflexivo do *Davar* (palavra em hebraico) que remete a situação inicial do ser humano que provém da Ruah que foi feito vivente pelo sopro do Espírito (Ruah).⁴¹

⁴⁰ Averigua-se no próprio mito adâmico o distanciamento da aliança, quando Adão acusa Eva por tê-lo dado o fruto proibido. Eva, por sua vez, culpará a serpente por sua falta. Ver Gn 3, 11-13.

⁴¹ Para melhor ver a relação *Davar*, *Ruah* e *Logos* confira em: RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*, .Madrid: Editora Trotta, 2004. p .p 213-214.

A Palavra de Deus revela o chamado divino à vida pelo sopro do Espírito e que aguarda a resposta do ser humano. Ricoeur observa que a ideia de *davar* como palavra criadora tem equivalência no grego com a palavra *Logos* - palavra - :

A projeção de *davar* hebraico sobre o *logos* grego [...] marcava, antes de tudo, o reconhecimento inicial do homem, presa de Deus, pode entrar no universo do discurso, porque se analisa a si mesma num *dizer* de Deus, num *dizer* do homem, na reciprocidade de uma vocação e de uma invocação. (RICOEUR 1960, p.55).⁴²

Observa-se que no primeiro momento, *Davar* que alude ao *logos* criador, tem a iniciativa de convocar o ser humano a ser cocriador e responsável de toda obra divina.⁴³ Todavia, observa-se uma resposta negativa por parte do ser humano,⁴⁴ por isso o pecado se instaura devido a não correspondência humana com a vocação que o invoca ao cuidado e à comunhão.

Ricoeur também salienta o afastamento de Deus. O romper a aliança também tem uma conotação moral. *Davar* emerge como palavra de ordem, mandamento (Ver Gn2, 16-17). Deus é um juiz, e viver sua aliança consiste em viver suas leis. Entretanto, para o filósofo, a interpretação do termo “ante - Deus” é reduzir a sua significância ao descumprimento de um mandamento, uma vez que tal termo denuncia o querer humano em equiparar-se a uma divindade⁴⁵.

Observa-se que a interpretação de desobediência à lei de Deus ficou arraigada no imaginário cultural do Ocidente. O romper a aliança remete ao não conseguir ser em comunhão, para a qual Deus convocou o sujeito. A lei, que era meio de garantir a unidade, transforma-se em um paradoxo, pois “se converte [...] num mandamento que se pode entender tanto como imperativo, como um dever” (RICOEUR, 1960, p.56).⁴⁶ Ora, percebe-se que desobedecer à ordem dada por Deus faz da pessoa um infrator da lei.

Contudo, Ricoeur identifica o perigo em associar a interpretação das palavras lei, mandamento, ordem, juiz e legislador com a palavra *Berit*: aliança. Isso porque o sentido jurídico da palavra se distancia do sentido de manutenção da presença que invoca o outro a

⁴² “La projection du *davar* hébraïque sur le *logos* grec, projection grosse d'équivoques em sens, marquait d'abord la reconnaissance de ce fait: la situation initiale de l'homme em proie à Dieu peut entrer dans l'univers du discours, parce qu'elle s'analyse elle-même dans um *dire* de Dieu et dans um *dire* l'homme, dans la réciprocité d'une vocation et d'une invocation”.

⁴³ O ser corresponsável de toda criação pode ser visto em Gn 2,15.

⁴⁴ A resposta negativa à proposta inicial de Deus é visto no mito adâmico da queda. Gn3, 6.

⁴⁵ A serpente é a personificação desse desejo de ser Deus, esse descontentamento de ser si mesmo em plenitude. Ver Gn3, 1-5.

⁴⁶ “... elle devient [...] um commandement que l'on pourrait comprendre em tant qu'impératif, comme un 'tu dois.'”

estar junto (eis a ideia de mandamento na cultura semítica); postura essa tão necessária para a manutenção de uma relação.

O filósofo acredita que associar as palavras aliança e mandamento deve remeter à significância da relação com a questão do ser presença, pois só assim é que se pode dizer e entender a frase: *a aliança foi quebrada* porque se desobedeceu à lei divina⁴⁷. Tal lei divina deve ser entendida como a própria presença de Deus na criação que convoca o homem a comunhão. Por isso, o infringir a lei é o mesmo que rejeitar a presença divina.

Os mandamentos, em seu sentido inicial, são concebidos como valores que expressam a presença de Deus na realidade, logo cumpri-la é o mesmo que testemunhar e reconhecer a presença divina na história e na criação:⁴⁸

O mandamento é uma modalidade da presença, a saber, a expressão da uma vontade santa. Dessa forma, o pecado é uma magnitude religiosa antes de ser ética: não uma transgressão de uma regra abstrata – de um valor –, senão a lesão de um vínculo pessoal” (Ricoeur, 1960, p.56).⁴⁹

Observa-se que a ideia da lei como presença aproxima a significação semítica de *Ruah* (espírito) e *Davar* (palavra). Deus se dá em presença, e tal ser presente denuncia a falta humana: a não correspondência com a aliança inicial. Ora, a experiência do pecado é transmitida pelos hebreus, não nos escritos legislativos como Levítico, mas sim nas crônicas históricas, sapienciais e, sobretudo, nos escritos proféticos.

Assim, a presença de Deus feito palavra é evidenciada pelo dizer profético que denuncia a ruptura da aliança por parte do ser humano e anuncia a fidelidade eterna de Deus. O falar semítico extrapola o *logos* grego que especula e reflete a realidade, mas não denuncia a corrupção do ser do sujeito.

Por ser um conceito religioso e não ético, o pecado é muito mais um distanciar-se de Deus do que uma norma infringida. Por isso, o lugar onde se evidencia a consciência do pecado é a confissão da falta cometida e não no rito de purificação. Logo, mais do que cumprir a lei, melhor, obedecer à ordem de Javé, o ser humano deve se responsabilizar por

⁴⁷ Aqui, no caso, a ordem foi não comer do fruto da árvore do bem e do mal (ver nota de rodapé n. 16). Todavia, o ser humano não obedeceu, e a consequência de seu agir é o sentir na inverdade com Aquele que lhe confiou uma ordem. O sentir-se mentiroso na relação faz com que o sujeito se esconda de Deus, pois tem consciência do que fez. Ver Gn 3,8.

⁴⁸ Observa-se que significar a lei como presença ajuda a compreender a elaboração dos dez mandamentos, onde o povo hebreu, ao buscar a libertação, percebe que, para consegui-la, será necessário vivenciar valores que o ajude a construir uma sociedade justa e ética. Ver Êxodo 20, 1-17.

⁴⁹ “... le commandement est une modalité de la présence, à savoir l’expression d’une volonté sainte; ainsi le péché est une grandeur religieuse avant que d’être éthique: il n’est pas la transgression d’une règle abstraite, - d’une valeur -, mais la lésion d’un lien personnel.”

estar em comunhão, por reconhecer Deus como seu criador que, presente na história, confia no ser humano para coordenar sua criação juntamente com Ele.

Uma vez que se instaura o pecado, Deus se torna o outro que ameaça e deixa de ser o próximo que edifica e faz crescer o ser humano. Ricoeur aponta a era do profetismo de Israel como o período em que mais se trabalha a noção de pecado como ruptura da aliança.⁵⁰

Confessar os pecados significa assumir-se responsável pela rivalidade, um ante-Deus, porque, ao romper o laço pessoal com a divindade, o ser humano perde sua condição inicial e original de ser em relação, para ser sozinho; fugitivo e perdido. No caminhar errante, a pessoa acaba por buscar relações idólatras que não a ajudam a reencontrar seu centro vital: ser com o outro.

3.2.2 Voltar para Deus desmascara a redução do eu ao nada

Ricoeur remete ao período profético do povo hebreu, para discorrer acerca do pecado. O filósofo salienta que a forma do discurso profético, anunciar e denunciar desvela-se como a linguagem que emerge o conteúdo pecaminoso (do fracasso do ser em não lidar com sua fragilidade e por isso acaba por sucumbir à falta). Destaca-se, nos oráculos proféticos, o convite de reconhecer o afastar-se de Deus e a necessidade de confessar sua falta que fora causa de sofrimento de muitos.

O profeta declara-se porta-voz daqueles que são injustiçados com o rompimento da aliança. O quebrar a relação é fruto do idolatrar-se como centro de tudo, o que faz do outro um meio, um degrau para se alcançar o desejado.

Ora, o povo hebreu irá interpretar a audácia egocêntrica como idolatria, pois, se o próprio criador de tudo se mostra relação, presença efetiva e afetiva na realidade, como um ser criado nega sua condição vital de ser em comunhão que edifica e gera vida?

Os profetas do judaísmo antigo desmascaram essa realidade alienadora do ser humano por meio da linguagem dos sentimentos de ira, Indignação, terror e acusação. Observa-se que,

⁵⁰ O profetismo se fará a expressão da linguagem do pecado na cultura semítica, conferir em Ricoeur, 1960, p.p 61-62 e também: SICRE, José L. *Com los pobres de la tierra: la justicia social en los profetas de Israel*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984; SICRE, José L. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petropolis: Vozes, 1996; FARIA Jacir de Freitas. *Profetas e profetisas na Bíblia: história e teologia profética na denúncia, solução, esperança, perdão e nova aliança*. Teologia profética. São Paulo: Paulinas, 2006 e ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens á época moderna*. São Paulo: Paulinas, 1988.

na cadência da denúncia da falta e do anúncio da esperança, do reatar a aliança por meio da conversão, é que se pode falar de pecado.

O sentimento de terror mostra que Deus era uma presença íntima na vida do povo hebreu. Os profetas como Amós,⁵¹ Oséias⁵² e Isaías,⁵³ mostram que Israel foi se distanciando dessa presença divina, devido a corrupção social, pessoal e religiosa (Am 5),⁵⁴ por buscar conviver com outras presenças deitas, na ilusão de ascender-se e de ter mais poder (Os 4)⁵⁵ a ponto de escravizar seu irmão mais fraco (Is 1)⁵⁶ para benefício próprio.

O desejo de poder a todo custo terá um preço alto a ser pago: alienar-se e ser escravo do próprio poder que buscou. Desse modo, o ser humano acaba por perder sua própria liberdade de conduzir e reger seu próprio existir. Vive agora sob o jugo do que o outro (ante Deus) lhe outorga e escraviza.

Observa-se que o espírito profético de perceber a alienação da liberdade humana será retomado por Santo Agostinho, quando ele faz seu processo de conversão (ver RIBEIRO, 2004)⁵⁷ e volta para a verdadeira liberdade que assume ser presença na aliança com a eterna

⁵¹ *Amós*- Camponês que saiu do Reino do Sul, fugido, e se tornou profeta do Reino do Norte. Foi grande defensor dos injustiçados pela desigualdade social legitimado pelos líderes religiosos e civis de seu tempo. Convida todo Israel a voltar a seguir os prescritos de Deus e converter-se para reatar a aliança. Conferir também em: PRADO, José Luiz Gonzaga do. *O pastor de Técuá: vida do profeta Amós*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987; ALONSO SCHOKEL, Luiz; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas I: Isaías, Jeremias*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988; ALONSO SCHOKEL, Luiz; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas II: Ezequiel, Doze profetas menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremias*. São Paulo: Paulinas, 1991; MOSCONI, Luis. *Profetas da Bíblia: para cristãs e cristãos rumo ao novo milênio*. São Paulo: Loyola, 1998 e *Eles serviram aos ídolos: 1 e 2 Reis, Amós*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

⁵² *Oséias*- Grande profeta do Reino do Norte, que usa o casamento e o adultério como símbolo para denunciar o afastamento de Israel da aliança feita com Javé. Oséias convoca o povo hebreu a voltar para Javé. Tal volta representa uma nova ordem social e afetiva em que todos têm seus direitos garantidos e a fraternidade universal seja eco da fidelidade a Deus, que é amor e misericórdia. Conferir também em: FREIRE, Anízio. Um cidadão do amor e da esperança no Reino do Norte (Oséias). *05 - Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, n.79, p. 24-44, 2003; PEDRO, Enilda de Paula; NAKANOSE, Shigeyuki. *Como ler o livro de Oséias: reconstruir a casa*. São Paulo: Paulus, 1995; MOSCONI, Luis. *Profetas da Bíblia: para cristãs e cristãos rumo ao novo milênio*. São Paulo: Loyola, 1998; ALONSO SCHOKEL, Luiz; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas I: Isaías, Jeremias*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988 e ALONSO SCHOKEL, Luiz; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas II: Ezequiel, Doze profetas menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremias*. São Paulo: Paulinas, 1991.

⁵³ *Isaías*- Foi profeta no Reino do Sul, em Jerusalém, seio de toda tradição religiosa cultural e política. O profeta denuncia, o templo, que deveria ser o lugar de encontro, de fraternidade, e se tornou lugar de exclusão e escravidão Isaías desmascara o abuso de poder em nome de Javé e convida os líderes do Reino do Sul para voltar a ser honestos justos que preservam os mais fracos: pobres; órfãos e viúvas (Is 1-10), pois o dia de Javé (Is 2, 6-21) está por vir e cobrará a justiça e desmascará o mau agir ao ser humana. Conferir também em: ASURMENDI, J. M. *Isaías 1-39*. 2. São Paulo: Edições Paulinas, 1982; CROATTO, J. Severino. *Isaías - a palavra profética e sua releitura hermenêutica: v.I: O profeta da justiça e da fidelidade*. São Paulo: Vozes, 1989; MOSCONI, Luis. *Profetas da Bíblia: para cristãs e cristãos rumo ao novo milênio*. São Paulo: Loyola, 1998 e ALONSO SCHOKEL, Luiz; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas I: Isaías, Jeremias*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

⁵⁴Veja em Am 5 os versículos: 1-2. 4-5. 12-15. 22-24

⁵⁵Veja em Os 4 os versículos 1-4. 6.12.17-18.

⁵⁶Veja em Is 1 os versículos 2. 21-26.

⁵⁷ O apostolado Veritatis Splendor, traz a versão virtual do livro Confissões, (RIBEIRO, 2004) no livro 1, §6, o filósofo Agostinho diz : Minha alma é morada muito estreita para te receber: será alargada por ti, Senhor. Estás em ruínas: restaura-a! Tem coisas que ofendem aos teus olhos: eu o confesso. Mas quem pode purificá-la? A

presença que é Deus.⁵⁸ O ser humano se fez malvado, adúltero, corrompido, gerando, assim, uma sociedade injusta, infiel e insegura, a ponto de transferir sua falta para o próprio Deus.

Ele (Deus), que é a liberdade primeira que dá o passo inicial rumo ao humano, é visto como ameaça, inimigo, o outra que pode desmascarar um abuso de ser, de sentir e de agir que não promove o sujeito plenamente. Averigua-se que falar do símbolo do pecado deve-se articular à vivência ambígua de liberdade e alienação presente no jogo interativo dos sentimentos: ira, indignação, terror e acusação.

O sentimento de terror expressa a angústia do ser humano pecador em viver uma relação com Deus sem a verdade. Logo, Deus, perante a relação com o homem pecador, transforma-se em ira, ou seja, seu rosto santo denuncia a não correspondência na relação por parte do ser humano. Já os sentimentos da acusação e da indignação são bem expressos nos discursos proféticos que mostram a dialética entre a exigência infinita e o mandamento finito. O querer de Deus é maior que as proibições morais existentes que visam controlar o agir humano.

A justiça deve se sobrepor a lei do culto (cf. Amós7), pois observa-se na sociedade o abuso de poder das lideranças sobre os mais fracos. A lei se torna arma de opressão e não de libertação. Javé se mostra indignado com o ser humano e acusa-o pelos seus erros. Os profetas desvelam o ser humano corrompido: é injusto (cf. Amós 5), adúltero (cf. Oséias 2) e orgulhoso (cf. Isaías 2). Nota-se que o ser humano comete idolatria, pois se prostra (Ver Oséias 4,17), rebaixa-se a uma condição de escravo para conseguir migalhas de um poder que é efêmero e insatisfatório.

A condição do humano inconsequente, que abusa de sua liberdade de ser, orgulhoso,⁵⁹ recorda Ricoeur, tem “a mesma arrogância que os gregos denominam *hybris*” (Ricoeur, 1960, p. 67-68),⁶⁰ que pode reduzi-lo ao nada.

quem, senão a ti, eu clamarei: *Purifica-me, Senhor, dos pecados ocultos, e perdoa a teu servo as culpas alheias?* (5) Creio, e por isso falo, Senhor (6): tu o sabes. Não te confessei *contra mim as minhas faltas*, meu Deus, e não perdoaste a maldade do meu coração? (7) Não discuto contigo (8), que és a verdade, e não quero enganar a mim mesmo, para que a minha iniquidade não minta a si mesmo (9). Não discuto contigo porque, *se te lembrares de nossos pecados, Senhor, quem suportará teu olhar?* (10). Texto foi acessado pelo no dia 18/10/2009.

⁵⁸ AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de Maria Luíza Jardim Amarante. – São Paulo: Paulus, 1997, p. 299: *Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz.*

⁵⁹ O profeta Isaías apresenta o ser humano totalmente alienado de sua essência: 2 6.11-18.

⁶⁰ “... mêmê arrogance que les Grecs ont appelée *hybris*.”

Averigua-se que o pecar, mais que uma infração moral, passa a ser, então, um problema ético, pois o ser humano rompe com a aliança, com a relação existente, e deixa o orgulho tomar conta de sua existência. A alteridade perde para a autonomia; a comum-união perde espaço para a soberania de um indivíduo, e, isso não está correto.

Constata-se que o profetismo tem um movimento dialético de Denúncia da alienação e do Anúncio da esperança de redenção. Tal movimento não é apenas pensado, é vivenciado e representado no que supõe ser fiel à aliança.

A história do Israel antigo mostra as glórias e as derrotas de um povo que, ao escolher ser rei de sua própria existência, vê-se perdendo tudo o que conquistou quando vivia sob os preceitos de Deus. Por isso, torna-se pecador, incapaz de ouvir o chamado de Deus, que se apresenta como ira de amor e que reflete indignado a não correspondência da pessoa ao amor.

Ricoeur salienta que, se o pecado é essa perda de vínculo, que faz do ser humano um nada perante o seu criador, então o sujeito deve se arrepender desse pecado para melhor aprender a combater o poder maligno que o corrompe; para melhor acolher a redenção divina e voltar à aliança com Deus, voltar a viver na presença Dele sem precisar viver se escondendo⁶¹ e convertendo Deus em seu inimigo.

Para o filósofo, não tem como falar do símbolo do pecado sem associá-lo à possibilidade de redenção. O símbolo é, então, paradoxal e desvela uma perda do chão ontológico do ser entendido como fundamento da existência na realidade.

A linguagem da redenção presente no símbolo do pecado se verifica como esperança, ainda que escatológica, do retorno do ser humano ao seu verdadeiro centro de origem: comunhão e liberdade, pois, fora de seu centro originário, o sujeito se torna (cf. RICOEUR, 1960, p.75) um *errante*,⁶² *desobediente*⁶³ e *pecador*,⁶⁴ por afastar-se da *aliança*.⁶⁵

⁶¹ Ricoeur frisa que viver se escondendo de Deus desvela a redução do ser ao nada, pois realiza-se uma ruptura de relação por estar apoderado de uma força que corrompe e aliena. O espectro que o possui é a própria prepotência de querer ser o senhor da história, de ter o poder só para si. Por isso o símbolo do pecado se consagrou na história como o símbolo do mal.

Observa-se que na cultura grega, o mito de Édipo, mostra sua vida errante, após rei furar os olhos e ir embora de seu reinado, ao cometer incesto: *Agora já um velho, estava condenado a vagar de lugar em lugar, pedindo comida e abrigo, suas passadas cegas guiadas por suas filhas Antígona e Ismênia. Apesar de elas trazerem algum conforto e alegria para ele, seus filhos, Polínice e Etéocles, estavam cada vez mais afastados dele, de seu tio Creonte e um do outro* (ÉDIPO, 2003). Todavia, para o filósofo, tal simbolismo ainda é incompleto para poder dizer do mal que assola a realidade, pois ainda falta o terceiro símbolo do mito adâmico: a culpabilidade.

⁶² O termo correspondente em hebraico é AWON.

⁶³ O termo correspondente em grego é HAMÁRTEMA.

⁶⁴ O termo correspondente em latim é PECCATUM.

⁶⁵ O termo correspondente em hebraico é BERIT.

Tal rebeldia humana se revela como “símbolo intersubjetivo, social, [...] e mais existencial do pecado” (RICOEUR, 1960, p.74), ⁶⁶ que isola o ser das relações. Ora, a força que se apodera do ser humano e que o aliena não seria o vazio, um nada, gerado pela arrogância humana, que quer ser o centro de tudo e não um ser em relação? Pois bem, semelhante ganância de centralidade revela a distorção da realidade e da própria concepção de Deus. Deus agora será o próprio mal porque não quer deixar o homem ser plenamente.

3.2.3 Relação do símbolo do pecado com a cultura grega

Observa-se que na filosofia prevalece a ideia de Deus que atrapalha o sujeito a ser a razão primeira de toda a realidade,⁶⁷ como conceito que infantiliza o sujeito⁶⁸. Tal concepção dêitica tem uma forte aceitação na cultura atual. Basta ler a filosofia moderna, que buscou eliminar Deus do viver humano,⁶⁹ pois o considera a fonte do mal,⁷⁰ constatação essa que a teodicéia negligenciou para evidenciar apenas a bondade divina.⁷¹

⁶⁶ “... le symbole intersubjectif, social [...] devient ainsi le symbole le moins formel et le plus existentiel du péché.”

⁶⁷ Como aponta os mestres da suspeita Feuerbach: “o homem é quem cria Deus, e não ao contrário. [...] O autor acredita que somente a religião dá conta do homem em sua totalidade. Ele sugere que a religião desempenha um importante papel na vida do homem concreto e diz: “a consciência que o homem tem de Deus é a consciência que o homem tem de si.” Acredita que, para se conhecer um homem, basta conhecer seu Deus, já que, na sua concepção, a religião, o Deus do homem, nada mais é do que a projeção da intimidade da essência do homem (FEUERBACH, 2004).

E para Marx “A angústia religiosa é ao mesmo tempo a expressão da verdadeira angústia e o protesto contra esta verdadeira angústia. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, tal como ela é o espírito de uma situação sem espiritualidade. Ela é o ópio do povo” (MARX, 2005).

⁶⁸ Pois para Freud, a religião infantiliza as pessoas com a ilusão de protecionismo: “Quando o indivíduo em crescimento descobre que está destinado a permanecer uma criança para sempre, que nunca poderá passar sem proteção contra estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes as características pertencentes à figura do pai; cria para si próprio os deuses a quem teme, a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia sua própria proteção. Assim, seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as consequências de sua debilidade humana. É a defesa contra o desamparo infantil que empresta suas feições características à reação do adulto ao desamparo que ele tem de reconhecer [...] a formação da religião. [...] Dão o nome de “Deus” a alguma vaga abstração que criaram para si mesmos e, assim, podem posar perante todos como deístas, como crentes em Deus, e inclusive gabar-se de terem identificado um conceito mais elevado e puro de Deus, não obstante significar seu Deus agora nada mais que uma sombra sem substância, sem nada da vigorosa personalidade das doutrinas religiosas (FREUD, 2007).

⁶⁹ O modo como foi apresentado Deus na modernidade desvela uma divindade que não ajuda o ser humano a ser responsável por si e pelo *ethos* e sim o faz escravo. Assim “Nietzsche usa o niilismo para qualificar sua oposição aos valores morais tradicionais e às tradicionais crenças metafísicas. Disto surge a ideia da morte de Deus. Para o autor, Deus não passa de uma conjectura, e por assim, ser o homem não pode vê-lo, ouvi-lo, etc. O Deus cristão é para Nietzsche, um Deus que parece diminuir o valor e o significado do homem, desvaloriza o mundo e a vida na Terra em nome de sua própria glória. O pensador questiona se é possível que haja valores universalmente válidos e uma vida significativa em um mundo sem Deus” (NIETZSCHE, 2004).

⁷⁰ Na sua obra: *Do mal*: para introduzir em Filosofia o conceito de Mal. Porto Alegre: L&PM, 1988, ao falar do mal em Schelling, pp. 67-91, o filósofo **Rosenfield** usa conceitos da linguagem como predicado e sujeito para

Averigua-se que o tema do pecado alude também à ideia de mal radical inerente à condição humana, pois, na “dimensão ontológica do pecado, o coração do homem que é o mal” (RICOEUR, 1960, p. 83),⁷² por ter se desviado de sua essência ética e relacional. Contudo, o coração de pedra pode vir a ser de carne (Ez 11,19) e se reeducar para a verdadeira liberdade da aliança.

Nota-se que perceber o coração humano como a fonte do mal desvela o pecado como uma posição perante a e na realidade. A posição transforma-se em extrema negatividade, leva às conseqüências últimas: a quebrar o pacto de amor que gera fraternidade e integridade. Isso porque “o pacto quebrado converte a Deus em radicalmente outro e ao homem em o nada na presença do Senhor” (RICOEUR, 1960, p.82).⁷³

Para Ricoeur, a dimensão ontológica do mal, que mostra o realismo do pecado na história humana, tem três características:

a) O coração humano é do mal:

A concepção segundo a qual o coração humano é do mal revela um ponto de “continuidade entre o sistema da mancha e o pecado [...] na supervivência da concepção arcaica do sacrilégio objetivo” (RICOEUR, 1960, p.83),⁷⁴ pois, mesmo que seja inconsciente, a falta cometida veio do próprio coração da pessoa. Imagine se estivesse ciente de seu mau agir, que estrago maior não ocorreria.

Ricoeur salienta que o Israel antigo, para perdoar crimes cometidos inconscientemente, revela que o sujeito não se conhece e, para ajudá-lo a educar-se, para reparar o mal que fez o sujeito juntamente com a sociedade, deve fazer o sacrifício da

afirmar que “o mal é um ‘sendo’ do Bem. Logo o mal é o predicado do Bem, já que o Bem existente no mal é o que faz com que o mal possa ser dito como mal,” p. 80. Averigua-se que a palavra Bem é uma das definições do ser absoluto na ontologia e de Deus na Teologia. Ora, a partir desse pressuposto, pode-se pensar o mal como oriundo da realidade última de todas as coisas, já que o mal é sempre predicativo do Bem e não o sujeito.

⁷¹ Segundo **Sanford**, os questionamentos acerca da origem do mal foram se estruturando, aprimorando-se e estabelecendo respostas diversas ao longo dos séculos. Na sua obra intitulada: *Mal lado sombrio da realidade*. São Paulo: Paulinas (1988), o autor mostra três possíveis respostas sobre de onde vem o mal:

- a) A origem do mal está no homem (p 166).
- b) Deus permite o mal na criação para melhor aperfeiçoá-la (p 167).
- c) O mal é uma privação do bem (p 169).

Observa-se nas respostas uma tentativa de salvaguardar a integridade do ser bom de Deus

⁷² “... la dimension ontologique du péché ; c’est le ‘coeur’ de l’homme qui est mauvais.”

⁷³ “...: le pacte brisé fait de Dieu le Tout Autre et de l’homme le Rien em présence du Seigneur.”

⁷⁴ “... la continuité entre le système de ;a souillure et celui du péché [...] une survivance de la conception archaïque du sacrilège objectif.”

expição⁷⁵ para alvejar sua intenção, seu agir, assumindo as consequências para não haver um castigo final.

b) O pecado é pessoal e comunitário:

Uma vez que o ser humano não é capaz de aceitar sua condição finita, passível ao erro, ele acaba por responsabilizar o outro pela sua limitação que não o deixa ser, segundo o seu critério, plenamente. Deixa-se de lado o que deveria ser compreendido como o fracasso humano em se comunicar (Torre de Babel, Gn11), em ser fiel a Deus (deixou-se seduzir por outros Deuses, Os-8), em manter uma sociedade justa, igualitária e fraterna (a sociedade oprime os mais fracos em benefício de uns poucos, Am 5, 11-12) e em não saber acolher e se alegrar com o progresso de seu próprio irmão (Caim mata Abel por ciúme e inveja, Gn 4).⁷⁶

Ora, nota-se que tal característica do pecado revela uma solidariedade pessoal e coletiva que difunde o mal. Solidariedade esta que destrói as relações; aliena o ser; camufla a necessidade de confessar os pecados e tem a dificuldade de reconhecer a presença “de um mal real revelado e denunciado pela interpelação profética”(RICOEUR, 1960, p.83).⁷⁷ Por isso, o confessar é o primeiro passo do sujeito para ser sincero consigo mesmo e com as relações, para se saber quem é e para medir a sua capacidade de agir, sentir e pensar. Assim, poderá arcar de modo mais próprio com as consequências de suas escolhas.

Esta significância da confissão presente no termo pecado é que se desvela em sua narrativa primária. Todavia, a narrativa secundária do símbolo do pecado, presente no Mito Adâmico, gera, segundo Ricoeur:

[...] a especulação sobre a transmissão de um pecado derivado do primeiro homem [...], uma racionalização [...] que mistura categorias éticas com as categorias biológicas, porque se perdeu o sentido original de um pecado pessoal e comunitário, porque se tratou de compensar o individualismo do culpabilidade com uma solidariedade de nível vital construída sobre o modelo da herança (RICOEUR, 1960, p.p. 84-85).⁷⁸

⁷⁵ Sacrifício de expiação: alude a uma provisão na qual o pecado era queimado e a ira divina removida. Mata-se um animal no sentido de oferecê-lo como pedido de perdão por uma falta cometida, e a morte do animal passa a ser símbolo do querer eliminar o mal presente no sujeito. Logo, a expiação se torna uma transferência simbólica: o animal era morto no lugar do pecador. Todavia o que morre é a falta cometida e não o seu infrator. O livro bíblico Levítico prescreve como devem ser os rituais de expiação: ver Lv 1-7. 16. Tal rito, no cristianismo, terá a conotação de remissão dos pecados: Jesus é a oferenda imolada para livrar a pessoa do pecado. Ver 1 Coríntios 15:3; Romanos 5:8.

⁷⁶ O episódio bíblico alude também aos conflitos entre tribos e classes sociais – a cidade invadindo o campo que querem progredir a qualquer custo, sem pensar no outro.

⁷⁷ “... d’un mal réel qui été revele et dénoncé par l’interpellation prophétique.”

⁷⁸ “... la spéculation sur la transmission d’un péché venu d’un premier homme [...] une rationalisation [...] qui mêle des catégories éthiques et des catégories biologiques; c’est même parce que la signification originale d’un péché personnel et communautaire a été perdue qu’on a tenté de compenser l’individualisme de la culpabilité para une sidarité de niveau vital construite sur le modele de ‘hérédité.’”

Tal racionalização da transmissão do pecado como herança de Adão é justificada pela infeliz tentativa intencional de mostrar “a vinculação comunitária atestada pela confissão litúrgica pela confissão dos pecados.” (RICOEUR, 1960, p.85).⁷⁹ O filósofo afirma que é preciso voltar à reflexão acerca do símbolo do pecado para o período anterior a essa especulação da transmissão. Ao se fazer isso, descobrir-se-á que a confissão do pecado diz respeito à pessoa em primeiro plano; o coletivo é posterior. Logo, o pecado é individualizado para compreender a abrangência de sua influência num grupo específico.

A individualidade se transforma em uma característica universal do sujeito, por isso pode-se pensar a humanidade como pobre pecadora. Assim, o mito adâmico, continua Ricoeur, “expressa esse universal concreto reconhecido na confissão dos pecados” (RICOEUR, 1960, p.85).⁸⁰

Tal universalidade do mal cometido e confessado pelo ser humano deve ser o significado primeiro do que se afirma ser o Pecado Original. Entretanto, tal concepção do pecado será negligenciada pela narrativa terciária, que é o discurso especulativo feito pelas reflexões agostinianas, e não acerca do Pecado Original.

c) Sob o olhar de Deus:

A presença de Deus na vida humana gera a sabedoria que contribui para o reconhecimento do pecado. O olhar de Deus se torna o espelho da real verdade da situação existencial do ser humano. Tal verdade faz o verdadeiro *eu* da pessoa desenvolver a consciência de sua própria existência para melhor ser conhecer como pessoa.⁸¹ Contata-se que tal olhar de Deus não visa tornar o ser humano objetivo de sua atenção, mas sim, por intermédio de um mirar transparente e absoluto, ajudar o sujeito perceber-se vaidoso e orgulhoso, o que pode reduzi-lo ao nada.⁸²

Observa-se que o mito adâmico elucida a queda da pessoa: o comer do fruto, presente no mito, revela a liberdade falível que não consegue controlar sua vaidade (Gn 3,6) Entretanto, ao ouvir a presença de Deus no Éden, o ser humano se esconde (Gn 3,8), por se ver nu e por sentir vergonha de tal situação (Gn 3,7. 10). Semelhante realismo do pecado, que desmascara a autossuficiência humana, provém da presença divina, que faz emergir toda a verdade. O ser humano escolheu reduzir sua existência ao nada. Contudo, se ele for capaz de

⁷⁹ “... a un lien communautaire attesté par la confession liturgique des péchés.”

⁸⁰ “le mythe adamique exprime cet universel concret, avoué dans la confession des péchés.”

⁸¹ O salmo 139 descreve bem o olhar de Deus que sonda o ser humano.

⁸² O salmo 94 mostra o desmascarar do orgulho humano.

assumir a verdade de finitude existencial e confessar sua infeliz decisão, tomará consciência de si e assumirá a responsabilidade pelo seu viver e pelo outro.⁸³

Descobre-se, então, que a mirada de Deus visa ajudar o próprio sujeito a se conhecer como o próprio Deus o sabe. Ricoeur observa que esse olhar original divino será mal entendido e deturpado com o surgimento da lei da Retribuição. Para o filósofo, a história bíblica de Jó representa muito bem a crise de significância acerca da relação do olhar de Deus com o ser humano: “O livro de Jó é testemunha dessa crise: Jó experimenta o olhar absoluto como um olhar inimigo que lhe persegue e, finalmente, o mata” (RICOEUR, 1960, p.86).

A consequência da dúvida sobre o olhar de Deus, que revela o ser para edificá-lo melhor, faz a presença de Deus se ocultar da realidade, sugerindo que Ele permite o sofrimento injusto. Assim, Deus parece castigar o sujeito pela falta cometida e se revela, então, inimigo da pessoa. A crise influenciará a percepção de Deus na atualidade. Deus se torna mais um inquisidor do que princípio de verdade que busca dirigir o *eu* de volta ao centro de si mesmo.

As características do símbolo do pecado sofreram mudanças interpretativas no decorrer da história, chegando a deturpar seu real sentido de ser. O ser humano não foi criado para se alienar, para ser escravo e se diluir em um nada. Ele foi criado para ser plenamente como Deus o é. Ter essa consciência gera esperança de libertação.

Semelhante esperança será entendida pelo povo hebreu como a experiência de libertação vivenciada no Êxodo (cf. Ex 3, 7-10) e que nunca deve ser esquecida; é também, pelos cristãos, vivida como a experiência da Ressurreição propiciada pelo Evento Jesus Cristo, em prol da salvação de todos (cf. Jo 3, 17-18). Perante essa realidade de resgate do sujeito, cabe à pessoa assumir sua prepotência e confessar seus pecados para que a redenção seja efetivada plenamente por meio do perdão de Deus.

3.3 O simbolismo da culpabilidade

Para Ricoeur, a culpabilidade deve ser entendida como representação de uma interiorização da consciência do pecado, representação de sua subjetividade e não “sinônimo

⁸³ Observa que o mito da queda já desvela um sujeito envergonhado por ter sido desmascarado em sua pretensão de ser por si mesmo e não em ser em comunhão, por isso acaba não se responsabilizando pela falta cometida, do contrário aponta um outro ser – seu irmão, como o culpado pela desobediência. Cf. Gn 3, 11-13.

de culpa” (RICOEUR, 1960, P.99).⁸⁴ Segundo o filósofo, para compreender o simbolismo da culpabilidade, é preciso articular três possibilidades de direção, a saber:

- a) reflexão ético - jurídica que visa pensar a relação de penalidade e responsabilidade e que pode ser vista na racionalidade penal da cultura grega;
- b) reflexão ético - religiosa sobre interiorização da consciência pela cultura hebraica.
- c) reflexão psicoteológica, que busca mostrar, à luz da teologia paulina, a miséria humana que revela uma consciência acusada e condenada pela lei divina;

A articulação dessas possibilidades, de direção do ser humano, aponta para um processo histórico cultural do tomar consciência de si para melhor saber, dizer e assumir seu sentir, seu pensar e seu agir. Ricoeur salienta que, para entender a articulação da culpabilidade, é preciso perceber a dialética existente dentro desse símbolo que desvela os três momentos da falta: mancha, pecado e culpabilidade.

Tal movimento dialético aponta para um duplo movimento da culpabilidade: ora ela é ruptura que desvela o ser culpável, ora é movimento de recuperação de retomada que exprime o paradoxo do homem responsável por seu querer e cativo dele. Tal paradoxo pode ser definido como ser servo - arbítrio⁸⁵ (c.f RICOEUR, 1960, p.99-100).

⁸⁴ “La culpabilité n’est pas synonyme de faute.”

⁸⁵ Para Ricoeur, ser servo arbítrio significa a presença da possibilidade do mal involuntário no íntimo do querer voluntário, é ser cativo, passível ao erro. Existe um mal, o metafísico, que extrapola qualquer dizer sobre ele. O termo ser servo arbítrio é a consciência de saber-se falível e responsável por tal finitude, que é contingente do próprio ser. Num outro livro posterior, *Conflito das interpretações*, Ricoeur, ao falar do pecado original, retoma esse conceito: “[...] Há aqui qualquer coisa de muito profundo do ponto de vista metafísico: é na própria vontade que existe a quase natureza; o mal é uma espécie de involuntário no seio do próprio voluntário, não perante ele, mas nele, e é isto o ser-servo-arbítrio. É por causa disto que é preciso combinar monstruosamente um conceito jurídico de imputação, para que seja voluntário, e um conceito biológico de herança para que seja involuntário, adquirido, contraído. Ao mesmo tempo, a conversão é posta no mesmo nível de profundidade; se o mal está no nível radical da geração num sentido simbólico e não factual, a própria conversão em si mesma é “regeneração.” RICOEUR, 1969. p. 281.

3.3.1 O homem culpável

Nesse primeiro movimento da culpabilidade, observa-se que o símbolo passa a ser o momento subjetivo da falta, enquanto o pecado é o momento ontológico e subordinado da consciência do ser falível. Para evidenciar o simbolismo da culpabilidade, é preciso retornar aos demais símbolos do mito adâmico.

A relação culpabilidade e pecado se dá quando se considera que

[...] o pecado designa a situação real do homem diante de Deus. [...] O profeta é esse homem capaz de anunciar ao Rei que o seu poder é débil e vão. A culpabilidade é a tomada de consciência desta situação real (RICOEUR, 1960, p. 100).⁸⁶

Assim, o sujeito se torna um ser consciente de si e percebe que deve fazer bom uso de sua liberdade, para que ela, em mau uso, não o arruíne ou o transforme em nada.

Já a relação culpabilidade e mancha se mostra como um movimento de subordinação do ser, gera consciência de falta e, por isso, antecipa o castigo pelo erro cometido.

Vimos que o temor específico da mancha era uma antecipação, uma prevenção do castigo. O castigo assim antecipado entende sua sombra a consciência presente que sente pesar sobre ela o peso da [...] ameaça. O essencial da culpabilidade já está contido nesta consciência de estar carregado [...] com um peso. A culpa nunca será, senão o castigo mesmo antecipado, interiorizado e que pesa já na consciência. [...] O homem carrega com a culpa, porque é ritualmente impuro (RICOEUR, 1960, p.100).⁸⁷

O temor de um castigo revela que a pessoa não precisa ter cometido uma falta para perceber-se pesada com as consequências do mal realizado por ela. *Perceber-se pesado*, para Ricoeur, é a consciência de si que gera responsabilidade, ou seja, “ser capaz de responder pelos seus atos [...] antes de ter consciência de ser [...] autor [...]. O que o faz responsável é sua situação com respeito às proibições” (RICOEUR, 1960, p100-101).⁸⁸

⁸⁶ “... le péché designe la situation réelle de l’homme devant Dieu [...]: o prophète est cet homme capable d’annoncer au Roi que son pouvoir est faible et vain. La culpabilité est la prise de conscience de cette situation réelle.”

⁸⁷ “On a vu que la crainte spécifique de la souillure était une anticipation et une prévention de la punition. Le châtimeur ainsi anticipé étend son ombre sur la conscience présente qui sent *peser* sur elle le *poids* de [...] menace. L’essentiel de la culpabilité est déjà contenu dans cette conscience d’être ‘chargé’ [...] d’un ‘poids’. La culpabilité ne sera jamais autre chose que le châtimeur même anticipé, intériorisé et pesant déjà sur la conscience; [...] l’homme est rituellement impur qu’il est ‘chargé’ de la faute.”

⁸⁸ “... c’est être capable de répondre des conséquences d’un acte [...] avant d’avoir la conscience d’être [...] auteur.[...] C’est la situation par rapport aux interdits qui d’abord le rend responsable.”

A *culpabilidade* em sua essência simbólica original, sem associá-la à mancha e ao pecado, passa a ser uma *consciência revolucionária* acerca da experiência do mal, pois: “o mal uso da liberdade é experimentado como uma diminuição íntima do valor do Eu” (RICOEUR, 1960, p.101).⁸⁹

Observa-se que a culpabilidade denuncia a possibilidade concreta, na realidade, de diminuir valor do ser; tal constatação inverte o sentido da lei na vida do sujeito. O *eu* não cumpre a lei por que vai ser punido, mas porque ela pode ajudar o ser humano a manter sua dignidade. O castigo, então, é consequência desta diminuição do *eu* feita pela própria pessoa, e não uma vingança de quem deu a ordem que não foi cumprida. Logo, constata-se que a punição se torna pedagogia necessária para manter o valor da pessoa em sua integridade. A lei se transforma em mestre do saber ser. A mesma inversão de sentido suscita, na noção de pecado, um duplo movimento:

- a) a perda do vínculo com a origem que desvela a finitude humana em manter-se fiel à aliança feita;
- b) a interioridade do pecado como fruto da exigência divina de perfeição pedida ao sujeito.

Para manter essa perfeição, nota-se que o ser humano tem proibições em seu viver que não devem ser desrespeitadas – pois tais regras visam manter o ser humano à imagem e semelhança divina (Gn 1, 27). Logo, a lei tem o sentido de cuidado, de manter a essência primeira do ser humano. Agir com liberdade é saber fazer a escolha radical da existência: Deus ou o nada. Tal escolha é bem colocada pelo narrador deuteronomista:

¹⁵ Veja: hoje eu estou colocando diante de você a vida e a felicidade, a morte e a desgraça.¹⁶ Se você obedecer aos mandamentos de Javé seu Deus, que hoje lhe ordeno, amando a Javé seu Deus, andando em seus caminhos e observando os seus mandamentos, estatutos e normas, você viverá e se multiplicará. Javé seu Deus o abençoará na terra onde você está entrando para tomar posse dela.¹⁷ Todavia, se o seu coração se desviar e você não obedecer, se você se deixar seduzir e adorar e servir a outros deuses,¹⁸ eu hoje lhe declaro: é certo que vocês perecerão! Vocês não prolongarão seus dias sobre a terra, onde estão entrando, ao atravessar o Jordão, para dela tomar posse.¹⁹ Hoje eu tomo o céu e a terra como testemunhas contra vocês: eu lhe propus a vida ou a morte, a bênção ou a maldição. Escolha, portanto, a vida, para que você e seus descendentes possam viver,²⁰ amando a Javé seu Deus, obedecendo-lhe e apegando-se a ele, porque ele é a sua vida e o prolongamento de seus dias. Desse modo você poderá habitar sobre a terra que Javé jurou dar a seus antepassados Abraão, Isaac e Jacó. (Dt 30,15-19)⁹⁰

⁸⁹ “... l’usage mauvais de la liberté, ressenti comme une diminution intime de la valeur du moi.”

⁹⁰ Texto bíblico tirado de BAZAGLIA, Paulo. *Bíblia Sagrada - Edição Pastoral*, São Paulo: Paulus, 1990.

Também o profetismo, no Israel antigo, é a voz dessa interpelação do sujeito para tomar uma posição, fazer uma escolha. Observa-se uma relação de três pessoas: Eu, Deus e o Profeta. Em tal relação, desvela-se uma urgência ética requerida do *eu* para com seu agir na realidade. O tu (eu) acusado é desmascarado (Oséias 2,4- 14) pelo enviado (profeta) de Deus (3ª pessoa).

Todavia, a exigência apresentada pelo viés da culpabilidade revela um deslocamento do agir profético “o tu interpelado se converte no eu que se acusa a si mesmo” (RICOEUR, 1960, p.102).⁹¹ Observa-se que ao em vez de enfatizar “o contra Deus pecou”, o sujeito se transforma na primeira pessoa da ação “sou eu quem” em vez de dizer “errei contra Deus”. A pessoa sente mais pesar por ser o agente do mal do que sentir por ter rompido com a aliança. Ricoeur recorda que os salmos bíblicos estão cheios dessa sabedoria penitencial, como bem expressa o salmista:

³Tem piedade de mim, ó Deus, por teu amor! Por tua grande compaixão, apaga a minha culpa! ⁴Lava-me da minha injustiça e purifica-me do meu pecado! ⁵Porque eu reconheço a minha culpa, e o meu pecado está sempre na minha frente; ⁶pequei contra ti, somente contra ti, praticando o que é mau aos teus olhos. Tu és justo, portanto, ao falar, e, no julgamento, serás o inocente. ⁷Eis que eu nasci na culpa, e minha mãe já me concebeu pecador. ⁸Tu amas o coração sincero, e, no íntimo, me ensinas a sabedoria. ⁹Purifica-me com o hissopo, e eu ficarei puro. Lava-me, e eu ficarei mais branco do que a neve. (51, 3-9)⁹²

Nota-se que, no simbolismo da culpabilidade, a consciência se torna uma instância suprema do ser. O sentir-se culpado é, na verdade, uma modalidade do homem que sabe dar a razão de seu existir. Na compreensão do sujeito é que se pode distinguir as três categorias do simbolismo da culpabilidade:

- a) reflexão ético-jurídica se transforma em individualização do delito no sentido penal;
- b) reflexão ético-religiosa se torna uma sutil consciência inquieta e cuidadosa;
- c) reflexão psicoteológica se passa a ser inferno da condenação.

Tais categorias desvelam a ideia de mal presente no pecado original descrito dialeticamente na consciência da culpa. Assim, “segundo o esquema do pecado, o mal é uma

⁹¹ “...: le toi interpellé devient le moi qui s'accuse lui-même.”

⁹²Texto bíblico tirado de BAZAGLIA, Paulo. *Bíblia Sagrada - Edição Pastoral*, São Paulo: Paulus, 1990.

situação ‘na qual’ a humanidade é entendida como um coletivo singular; segundo o esquema da culpabilidade, o mal é um ato que cada indivíduo ‘começa’ (RICOEUR, 1960, P.105).⁹³

Na individualização da culpa, constata-se que a culpabilidade tem graus distintos e progressivos da consciência da falta. E não mais a ideia de tudo ou nada prescrita pela lei da perfeição, “a consciência culpada. [...] confessa que sua culpa comporta o mais e o menos, que tem graus de gravidade” (RICOEUR, 1960, P.105).⁹⁴ O *eu* pode ser extremamente justo, como malvado.

Saber-se pecador significa, então, admitir-se responsável pelo mal e isso gera uma angústia no ser humano, que sente o inferno da justiça por perceber-se medido pelo seu próprio agir, sentir e pensar e não por Deus. Eis a nova experiência ética apresentada pelo simbolismo da culpabilidade: O sujeito, consciente de si, faz justiça ao oprimido, pois, ele mesmo dá a si próprio, a sentença pela falta cometida sob o olhar de Deus que busca, manter a aliança com amor incondicional, sempre perdoa e restaura o ser que busca superar suas limitações.

3.3.2 A experiência ético - jurídica

Ricoeur aponta a experiência como o reflexo da cidade, de uma cultura na pólis, pois neste âmbito desencadeia-se a relação paradoxal entre o direito e a criminologia, que será fundamental para compreender os termos impuro, ímpio, injusto em seu estado nascente, na sociedade romana, e o entendimento da conceituação penal sem o sentido de coação, na cultura grega.

O filósofo vai se deter em analisar a compreensão penal da cultura grega, sobretudo no que tange à ideia de *hybris* (excesso, desvio), *hamártema* (erro, falta), *adikía* (injustiça), já que o caráter sagrado da cidade tem uma significação semelhante com a noção de piedade judaica do pós-exílio. Não tem como analisar a cultura ocidental sem compreender-se como oriundo desta simbiose greco - judaica.

Ricoeur salienta que “na Grécia nunca se falou do ímpio, nem sequer do impuro, sem referenciá-los à injustiça” (RICOEUR, 1960, p.108).⁹⁵ Observa-se que ser impiedoso é o

⁹³ “...: selon le schème Du péché, le mal est une situation ‘dans quoi’ l’humanite est prise comme um collectif singulier; delon le schème de la culpabilité; le mal est um acte que chaque individu ‘commence’.”

⁹⁴ “La conscience coupable [...] confesse que se faute comporte le plus et le moins, a dès degrés de gravite.”

⁹⁵ “... em Grèce de l’impie et même de i’mpur sans référence à l’injustice.”

mesmo que ser injusto. Tal noção remete à concepção moral do mal que tem suas raízes na consciência arcaica da mancha (impuro X puro) e na compreensão da relação entre o cosmo e a cidade.

A supremacia da cidade perante a natureza revela que a relação foi dissipada e, agora, o que ocorre são as diferentes modalidades de crimes que ferem a ordem social como: destruir o patrimônio público, trair nas relações interpessoais e matar involuntariamente nos jogos olímpicos. Tais ações devem ser analisadas de forma distinta e, para cada caso, exigem uma penalidade própria. O tribunal da cidade é que decide as sanções. Nota-se que o castigo deve ser moderado e justo de acordo com a gravidade da falta cometida. A pena é uma ação corretiva que visa educar o ser falível tanto no âmbito familiar quanto na esfera social, por isso, deve ser aplicada de forma justa. Ricoeur recorda que Aristóteles, em sua obra ética *de Nicômaco*, busca dar os conceitos fundamentais da lei e os seus graus de rigor (RICOEUR, 1960, p. 111):

- a) o intencional, o voluntário puro e simples são diferente de involuntário por coação e ignorância;⁹⁶
- b) eleição preferencial dos meios e sua deliberação são diferentes do ver a eleição como desejo deliberativo; e
- c) o desejo se refere à finalidade.

Ricoeur ressalta que distinguir o ato voluntário do involuntário contribui para o reconhecimento de uma responsabilidade que garanta o bem estar de todos e o educar do juízo humano para o reto discernimento e a aplicação da lei. A vivência do reto julgar convoca o Ocidente a ressignificar as suas principais noções da “concepção religiosa da mancha do sacrilégio ou da ofensa aos deuses” (RICOEUR, 1960, p.112).⁹⁷ A ressignificação deve ser colocada no seio da dialética vivenciada da *hamartía* (crime, erro fatal) e *hybris* (excesso, desvio). O crime fatal pode ocorrer tanto por um querer deliberado conscientemente (*adikémata* – injustiça), quanto por um querer deliberado involuntariamente (*hamartémata* – erro, falta) ou simplesmente cometido sem ter uma deliberação precisa (*atychémata* – descuido).⁹⁸ Não saber a causa do erro faz o crime ter uma conotação moral em contraposição

⁹⁶ A tragédia Antígona, de Sófocles, trabalha essa temática da ação não voluntária. Ver: CEGALLA, 2001.

⁹⁷ “... conception religieuse de la souillure, du sacrilege ou de l’offense aux dieux.”

⁹⁸ Não ter uma deliberação precisa é demonstrado no mito trágico de Édipo Rei, em que o herói fura os próprios olhos ao saber dos crimes que ele mesmo cometeu sem saber (cf. RICOEUR, 1960, p.113), por isso, a sua falta é desculpável.

à ideia de culpa legal. Semelhante conotação moral do erro é que influenciará a noção ética religiosa da culpa (como *hamártema*).

Agora, pensar a *hybris* humana como a vontade deliberada conscientemente é que a faz ser a expressão clara de vontade de mal pelo mal. O ser se torna desvio transgressor ativo por querer ser por si mesmo e não em relação. Por isso, a vontade culpável é considerada por Ricoeur o mal radical, assim denominado por Kant.

3.3.3 A consciência escrupulosa

Para dizer sobre o zelo pela perfeição do ser humano, é preciso recorrer ao Israel antigo, no período histórico do pós-exílio, onde o povo hebreu estruturou o Judaísmo como religião oficial para melhor orientar a reconstrução de Israel.

O farisaísmo terá um papel importante. Trata-se de um movimento que terá a responsabilidade de educar o povo nos preceitos de Javé.⁹⁹ Formulou-se uma ética própria que vincula história, eleição de um povo e lei para melhor orientar a vida do povo de Deus (Dt 4, 5-11.13-14), pois, no exílio, o povo hebreu se apercebe frágil e desprezível por não ter sido fiel ao profeta de Deus. Agora, de volta a Jerusalém para reconstruí-la, deveria ser fiel à lei, pois só assim conseguiria o êxito histórico político.¹⁰⁰

Para educar o povo na fidelidade à Torá, criam-se escolas judaicas. A experiência da libertação vivenciada no deserto do Êxodo agora é concebida como memória a ser lembrada e interpretada nas escolas rabínicas, com o intuito de orientar a vida daqueles que, no pós-exílio, buscam reconstruir tudo.

A tarefa farisaica de interpretar a lei tinha um intuito de ajuda aos judeus a permanecerem fieis à aliança de Deus. Surgiram os educadores do povo que contribuíram para a fomentação de uma consciência zelosa apta a estar em dia com os preceitos de Deus.

Contata-se um resgate da verdadeira identidade do farisaísmo, que foi abolido no decorrer histórico de Israel. Para Ricoeur, “os fariseus são [...], os homens da Torá [...], os

⁹⁹ Esdras e Neemias: tudo uma função pedagógica importantíssima para a reestruturação de Israel, na volta do Exílio. A fidelidade à aliança inicial agora se centra na fidelidade nos preceitos da Torá, no templo e nos sumos sacerdotes.

¹⁰⁰ Neemias volta com o povo para reconstruir Jerusalém e o Templo (cf. NE), e Esdras vem depois para ensinar a lei de Moisés e garantir a fidelidade do povo Tora (cf. ESD).

representantes mais puro de um tipo irreduzível de experiência moral (RICOEUR, 1960, P. 119).¹⁰¹

Mas semelhante exemplo de vida vai se tornando pesado para ser seguido. No decorrer dos séculos, os fariseus se tornam legalistas; o que era para ser zelo, cuidado, passa a ser peso abstrato e informal. Tal legalismo fez com que a Torá se transformasse em lei, e não em ensinamento que ajuda a instruir o ser humano na vontade de Deus.

Revela-se o perigo do dogmatismo da regra que, ao invés de gerar vida, mata. Os fariseus preocupavam-se mais em ser fieis servidores de Deus, numa obediência cega à letra de uma lei, do que revelar o espírito libertador e vivificador da fidelidade à aliança.

O zelo se torna, sob a ótica do farisaísmo, uma lei a que se deve submeter, pois ela é revelação divina e cabe ao ser humano dar sua resposta seguindo obedientemente às regras divinas. Neste contexto, os mandamentos são considerados santos, justos e bons e contribuem para tomar consciência do passado que ensina a iluminar o presente e projetar o futuro.

O fazer memória contribui para o desenvolvimento da consciência escrupulosa por meio da vivência de costumes. Tal consciência requer uma exegese cuidadosa para que se detecte a sua força no agir atual do sujeito zeloso. Logo, constata-se que Deus não está para além desta realidade, do bem e do mal. Ele é, sob os ensinamentos farisaicos, o próprio princípio ético das relações.

Na ideia de escrúpulo articulam-se os conceitos como: méritos, recompensa transgressão, bênção, perdição, morte e arrependimento. Quem segue a Torá terá a recompensa de gozar da íntima presença de Deus. Eis o mérito desejado, mesmo que a sua realização seja escatológica. Tal mérito é sinal de bênção, por tentar fazer a vontade divina, por meio da obediência à lei.

O pecado se instaura quando se transgride essa lei, e a culpabilidade se evidencia subjetivamente na perda do mérito, pois o ser se torna perdição. A tradição sapiencial de Israel desvela essa piedade obediente dos judeus, que vê sua observância à lei como fonte de vida (ver Pr 8, 32-34), e o seu não cumprimento gera a morte (ver Pr 8, 36). Nota-se que o fazer o bem se transforma em ação agradável a Deus, enquanto o fazer o mal é uma ofensa à divindade.

Fazer o que é agradável a Deus revela a face real da boa vontade que procede do valor do agir humano. No Antigo Testamento, recorda Ricoeur, o mérito pela boa ação tem um duplo sentido: ora é êxito temporal – sentir o gozo da presença de Deus aqui e agora –, ora é

¹⁰¹ “Le pharisiens sont [...] lês hommes de la Tôrà [...] lês représentants lês plus purs d’un type irréductible d’expérience morale.”

espera escatológica de uma recompensa pelo agir eticamente (cf. RICOEUR, 1960, p.126-127).

Observa-se que o querer estar na presença de Deus mostra a visão ética do mundo proveniente “de uma liberdade totalmente responsável e sempre disponível por si mesma.” (RICOEUR, 1960, p. 126).¹⁰² Tal responsabilidade pela liberdade é desenvolvida pela cultura judaica por meio da noção dualista de “inclinação”¹⁰³ que justifica a tentação humana de fazer eleições sem contar com outro, que também faz parte da aliança: Deus.

O homem está submetido à dualidade de duas tendências, de dois impulsos, uma boa inclinação e uma má inclinação; esta última – yetzer ha-ra – a implantou o criador no homem: é uma das coisas que Deus fez e que qualificou de “muito boa”; é dizer: que a má inclinação não é um mal radical que homem havia engendrado e do que seria radicalmente incapaz de libertar-se; é mais [...] uma tentação permanente que exerce a livre eleição [...]; a má inclinação não converte o pecado em algo irreparável (RICOEUR, 1960, P.127).¹⁰⁴

Saber-se dualista ao viver a liberdade desenvolve no sujeito a capacidade do arrepende-se por alguma falta cometida, pois já é ciente, de antemão, que tem a possibilidade de equivocar-se. Uma vez assumida a sua potencialidade de errar, o sujeito reconhece que Deus é sempre presença em sua vida e que, com a sua permissão, ajuda-o a ser dignamente. Logo, “o arrependimento significa que a volta a Deus, da livre eleição está sempre à disposição do homem” (RICOEUR, 1960, p.127).¹⁰⁵

O ser humano pode mudar a direção de sua inclinação natural. Ele pode, se quiser ou não, voltar para a aliança.¹⁰⁶ Tal cenário de escolha, do universo ético farisaico, ajuda a compreender a proposta de Pelágio que é combatida por Santo Agostinho.¹⁰⁷ Nota-se que a

¹⁰² “... d’une liberté entièrement responsable et toujours disponible pour elle-même.”

¹⁰³ O livro de Eclesiástica mostra como é paradoxal viver a liberdade. O eu oscila entre ser responsável e ser irresponsável por suas escolhas. Ver Eclo 15, 11-20.

¹⁰⁴ “...: l’homme est soumis à la dualité de deux tendances, de deux impulsions, une bonne inclination et une mauvaise inclination, cettedernière - yetzer ha-ra – est implantée par le créateur dans l’homme: c’est une de choses que Dieu a faites et dont il a dit qu’elles étaient ‘très bonnes’; c’est donc que l’inclination mauvaise n’est pas un mal radical que l’homme aurait engendré et duquel il serait radicalement impuissant à se libérer; c’est [...] une tentation permanente qui exerce le libre choix[...] ; ‘l’inclination mauvaise’ ne fait pas du péché un irréparable.”

¹⁰⁵ “... La ‘repentance’ signifie que le ‘retour’ du libre choix à Dieu est toujours à la disposition de l’homme.”

¹⁰⁶ O retorno à aliança é proposto pelo profeta Oséias, como um compromisso do ser humano em permanecer fiel na integridade de seu ser, para não corromper-se. Javé se dispõe a educá-lo nesta permanência na aliança. Veja Os 2, 17-25.

¹⁰⁷ O professor da PUC Minas Amarildo F. Oliveira faz uma síntese dessa divergência acerca da liberdade, em Pelágio e Agostinho, presente no tema do pecado original:

Para Pelágio (Pelagianismo), o pecado original não tem tanta importância para o resto da humanidade, dir-se-ia, não tem nenhum poder hereditário. O pecado de Adão foi só seu; a humanidade não tem que pagar por isto. É impossível, para Pelágio, a alma trazer consigo algo que não é culpa sua, pagar por algo que não cometeu. Deus não faria isso com os homens, criar uma alma imediatamente manchada. O que nós herdamos de Adão foi

consciência escrupulosa está bastante arraigada à cultura ocidental. A fidelidade à lei para educar a vontade humana não deve “reduzir a relação homem – Deus a uma relação de instrução” (RICOEUR, 1960, p.129).¹⁰⁸

Observa-se, que ao longo da cultura judaica, ocorreu uma ritualização da relação. A pureza levítica, exigida pelos preceitos, mostra uma santidade prática que deve ser cumprida, senão a pessoa sofrerá algum castigo prescrito. Quem segue os preceitos se considera o eleito, separado dos demais, por ser fiel. Tal noção de eleição pode gerar no sujeito um senso de pureza que o faz sentir-se superior aos demais.

A observância cega pode desencadear um fanatismo e um legalismo que gerarão o fracasso da conversão e do manter-se, de fato, fiel ao projeto inicial. O fanatismo gera a hipocrisia de uma falsa adesão, já que a lei é dura demais para ser seguida.

Jesus, salienta Ricoeur, denunciará o fracasso da consciência escrupulosa, pois esta, ao invés de movimentar-se rumo à libertação do sujeito, aprisiona-o, gerando a morte da liberdade. Ora, se isso ocorre, reduz-se o ser humano a um nada.

O fracasso da consciência zelosa desmascara os limites da lei. São Paulo, como um bom fariseu, na carta aos Gálatas, buscava resgatar o verdadeiro sentido da lei: conduzir para o viver segundo o espírito de Deus, como pode ser visto na carta aos Gálatas 5.

3.3.4 O inferno da culpabilidade

Como se nota, o ser humano não será justificado pela lei, pois ele não dá conta de viver tantos preceitos. A própria lei, desmascara Paulo, é fonte de pecado, pois, “o mandamento que devia dar a vida tornou-se para mim motivo de morte” (Rm 7,10). Tal maldição da lei engendra no ser humano o inferno da culpabilidade. A pessoa se vê diante da impotência de realizar a exigência da lei que se apresenta como perfeição infinita. O que era

somente o seu mau exemplo, a sua desobediência. Adão foi criado como qualquer outro homem, com vontade (concupiscência), mortal, sujeito às dores, aos males. Adão foi criado livre. Portanto, a morte não é castigo do pecado, pois Adão e todos os seus descendentes morreriam, mesmo que ele não tivesse pecado. Morrer faz parte da condição humana.

Santo Agostinho define pecado como: “O que é dito ou feito ou desejado contra lei eterna.”¹¹ O pecado original, isto é, o pecado de Adão é hereditário. Adão foi criado à imagem e semelhança de Deus. Mas, pelo fato de Adão ter pecado, Deus lhe tirou os dons sobrenaturais (Adão passa a ser um mortal), e os seus perfeitos dons naturais foram ferido, por isso: “Eis porque, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram...” (Rom. 5,12).

¹⁰⁸ “... confiner la relation Dieu- homme dans une relation d’instruction.”

para aproximar o ser humano a Deus acaba por afastá-lo ainda mais. Por isso, Paulo afirma que a fonte do pecado é a própria lei.

A lei gera no ser humano uma culpa, uma debilidade de não alcançar a perfeição exigida e faz a consciência da culpabilidade¹⁰⁹ ser aniquilada ao esquecimento. Isto, para Paulo, é viver segundo a carne, e não de acordo com o espírito que revivifica a potencialidade do ser em si. Ao se transformar em ministério de morte, a lei possibilita a “dimensão do pecado como uma nova qualidade do mal [...] de salvar-se cumprindo a lei” (cf. RICOEUR, 1960, p. 136).¹¹⁰ Na verdade, glorificar-se pela lei desvela a pretensão de querer viver a partir da carne. “Desejo de Carne: preocupação temor, tristeza do mundo [...] designam o contrário de liberdade; a escravidão [...] sem força, sem valor (RICOEUR, 1960, p. 136).¹¹¹

Da articulação lei e carne provoca-se um sentido radical que leva a um fim. Quando essa articulação se converte em pecado, o castigo último recebido é a morte. Ricoeur salienta que morrer na carne, sob o jugo da lei, desvela que todo o corpo perece para a morte. Tal morte significa angústia da solidão de ser separado dos eleitos definitivamente¹¹², de perceber-se no dualismo do espírito e carne.

Averigua-se que o ser humano se encontra dividido em si mesmo. Sua razão serve a Deus, enquanto o seu corpo serve ao pecado. O termo carne não tem sentido corporal de sexualidade no discurso paulino, mas simboliza o *eu* alienado de *si* mesmo que, o faz impotente de fazer o bem.¹¹³ “Esta impotência de eu mesmo, refletida assim na potência do pecado que está em meus membros [...]” (RICOEUR, 1960, P.138)¹¹⁴ revelam que os desejos da carne são contrários aos do espírito.

Assim a carne se transforma em florescimento do mal. Trata-se da experiência de alienação que passa a ser o limite extremo de todo o simbolismo da culpabilidade, tanto por preceder a história da falta quanto por se compreender um estágio superado da culpa.

A ideia de preceder a história da falta remete à ideia de maldição da lei. Tal maldição invoca o núcleo da noção de culpabilidade:

¹⁰⁹ Que visa cultivar o valor da existência humana, para que esta progrida no conhecimento e aprimoramento de si.

¹¹⁰ “... dimension du péché, une qualité nouvelle du mal[...] de se sauver em satisfaisant à la loi.”

¹¹¹ “... ‘désir de la chair’, ‘souci’, ‘crainte’, ‘tristesse du monde’[...] désignent l’inverse de la liberté, l’esclavage[...] aux ‘éléments sans force ni valeur’.”

¹¹² Observa-se que no mito adâmico, Adão esconde por ter infringido a lei. O ser humano é expulso do Éden por não conseguir transpor a lei e por acusar um outro por falta. Ver Gn3.

¹¹³ Mas na cultura ocidental a associação carne e sexo é bem forte. Paulo convida a ver um outro modo de interpretar o termo carne.

¹¹⁴ “... cette impuissance de moi-même, aisi réfléchie dans ‘la puissance Du péché qui est dans mēs membres’[...]”

[...] a culpabilidade [...] é a interioridade culminada do pecado, com ela nasce a consciência [...] com a instância da consciência, nasce assim mesmo o homem medida; o realismo do pecado, medido pelo olhar de Deus, se reabsorve no fenomenismo da consciência culpável, medida de si mesma (RICOEUR, 1960, P.138).¹¹⁵

No termo paulino da justificação, por obra da lei, desvela-se uma promoção da culpabilidade que se torna justiça e maldição. É sob esse paradoxo que se deve pensar a dimensão do escrúpulo: no zelo pela observância é que se engendra a maldição, a qual, afirma Ricoeur, afeta “a instância acusadora e a consciência acusada” (RICOEUR, 1960, p.138).¹¹⁶ Consta-se que a alteração da acusação de pecado para culpabilidade efetua-se no âmbito da multiplicidade: sai-se da atomização da lei para múltiplos mandamentos. Para o filósofo, trata-se de uma movimentação fenomenológica ambígua: no que diz respeito ao regime do pecado, a tensão entre exigência radical e prescrição diferenciada é mantida, acentuando, contudo, a própria exigência radical.

Averigua-se que, com a consciência de culpabilidade, o equilíbrio é rompido em benefício de uma prescrição diferenciada onde uma enumeração indefinida substituiu a radicalidade da exigência infinita. Ora, enquanto a lei se atomiza indefinidamente como jurisdição (cf. RICOEUR, 1960, p. 139), o ser se torna tribunal de si mesmo por estar alienado. Semelhante perspectiva de alienação, segundo Ricoeur, está presente na racionalização do simbolismo da culpabilidade e na história ético ocidental, ao modo hegeliano, marxista, nietzschiano, freudiano, sartriano, sem perder a noção paulina da maldição da lei.

A alienação ética se apresenta na condição de maldito da lei, em que a consciência acusada é a própria acusação de seu mal agir. Confessar sua falta emerge, neste contexto, como expressão do mal infinito que assola a realidade; pois o sujeito está fechado em si mesmo e não consegue reatar a comunhão com os demais. Tal consciência da culpa desenvolve-se como escravidão de seu próprio mal e não enxerga, em seu horizonte, a promessa da esperança da liberdade. Vislumbra-se um futuro sem promessa que gera o pior dos pecados: o desejo de morte. Esse é o ápice do inferno da culpabilidade.

Sair do inferno por meio da justificação pela fé mostra o descentramento do *eu* de seu egocentrismo, para deixar que o outro seja e o ajude resgatar a si mesmo como relação. O ser humano só conseguirá sair do círculo vicioso do mal que deseja a morte se ele conseguir

¹¹⁵ “... La culpabilité [...] c’est l’intériorité accomplie du péché; avec [...] naît la conscience[...] mais avec l’instance de la ‘conscience’ naît également l’homme-mesure, le réalisme du péché, mesure d’elle-même.”

¹¹⁶ “... elle affecte la structure de l’instance accusatrice et celle de la conscience accusée.”

visualizar, em sua falibilidade, a possibilidade de justificar-se pela fé. O que tem que morrer é o seu passado pecaminoso, e, para que isso ocorra, a pessoa deve acertar-se, reeducar-se na ética de ser alteridade e justo na responsabilidade em viver sua liberdade.

O outro se transforma em juiz que ajuda o *eu* a ser justo. Estabelece-se uma justificação que gera um novo ser capaz de tratar sua liberdade com responsabilidade. Neste contexto de justificação, o pecado se torna presença quando o sujeito quer em vão justificar-se, já que é a justiça de Deus manifestada na história a conferir dignidade e libertação ao ser humano, pela via da fé.

Os símbolos primários presentes no mito adâmico mostram que a narrativa hebraica é de cunho antropológico e que desvela o drama da queda do ser humano: ele pega o fruto e o come. E, mais ainda, oferece o fruto proibido a uma outra pessoa (Cf. Gn 3, 6.). Nota-se que, além de ser infectado pela desobediência, o sujeito se torna responsável pela queda de um outro.

Observa-se que o mito é um ancoradouro necessário para melhor compreender a realidade humana, sobretudo no que tange à existência do mal. Paul Ricoeur, mais que definir o mal, busca mostrar a consequência avassaladora de sua força na realidade. Compreender o simbolismo do mal presente no mito adâmico contribui para decodificar o imaginário da conduta do ser ocidental que ora é protagonista do mal e ora se vê vítima dele.

Se o ser humano assume as rédeas de seu viver, responsabiliza-se pela construção de sua própria história. Responsabilizar-se significa aqui recordar o passado superado para evitar aquelas ações que tornaram o homem escravo do seu próprio ego inflado e o distanciaram de sua dignidade e das relações com os demais.

O mito adâmico é, então, uma pedagogia antropológica que contribui na educação do sujeito para ser melhor e desenvolver-se com mais dignidade e responsabilidade. Isso só é possível porque o sujeito se dispôs a reestruturar sua existência com novos valores e busca melhor interpretar os apelos de sua realidade, sem cair na tentação de sobrepor-se aos demais.

A ação de se responsabilizar pelos próprios atos ajuda o sujeito a descentralizar-se de si mesmo para ser com o outro... No ser com o outro se constrói a ética que se pauta na vivência da alteridade e rompe com a lógica excludente dos discursos totalizadores, como a teodiceia e a ontologia. A vivência da alteridade passa a ser um convite ao ser humano para viver a aventura de um dizer pautado pela abertura e pela escuta da realidade. Trata-se da realidade que interpela a pessoa a assumir a responsabilidade pela sua própria história, afinal de contas, construída na relação com o outro.

4 A HERMENÊUTICA DA ALTERIDADE E A REVELAÇÃO DO MAL

O sujeito é um ser simbólico que necessita ser traduzido e interpretado para melhor dizer sobre si mesmo a outrem. Mesmo porque a própria realidade que envolve a pessoa é também constituída por signos que esperam por decodificação. Como o homem se encontra inserido na realidade, ele somente se compreende e se deixa compreender a partir do seu estar no mundo; ora ele é mediação de significados e ora é quem busca significado de suas próprias experiências vividas.

Averigua-se que no processo de mediar as significações existentes é que se gera um novo modo de sentir, agir, falar e narrar o viver no mundo. O estar no mundo revela que o ser humano pode ser um sujeito que traz à concretude da realidade a possibilidade do mal,¹¹⁷ ao mesmo tempo que pode interpretar seu mal agir pela linguagem simbólica.¹¹⁸ Sobretudo ele pode tomar consciência do seu estar no mundo para, daí, assumir as rédeas de seu viver e buscar interpretá-lo para melhor compreender-se e entender o seu agir na realidade.

E para compreender-se no mundo, a hermenêutica de si¹¹⁹ se faz necessária, pois exige uma consciência reflexiva capaz de interpretar a realidade e a si mesmo. Quando a pessoa assume a responsabilidade de dizer-se na realidade, ela demonstra a capacidade de superar o seu lado frágil que pode levá-la ao erro, à falta. Averigua-se que o sujeito torna-se capaz, torna-se um ser de possibilidade.

Constata-se, então, que o estar no mundo revela que a pessoa é um ser dual e que se revela pluralmente: é frágil e capaz; constante e imprevisível; *idem* e *ipse*; o mesmo e o outro. Para entender essa dialética do ser, necessita-se de uma investigação apurada de sua manifestação na realidade, suas expressões simbólicas de se representar e de se nomear ao longo da temporalidade histórica. Tal investigação aponta para a importância da hermenêutica (da arte de interpretar), que busca compreender o modo do ser que se revela num tempo e espaço determinados.

Significa dizer que não se pode falar sobre a pessoa e sobre o mundo sem determinar os seus signos que são suscitados pela tradição e cultura de proveniência. Querer entender o ser humano exige a arte da reflexão que remete ao desafio de interpretar o sentir, o agir e o

¹¹⁷ Como apresenta o primeiro capítulo.

¹¹⁸ Como o segundo capítulo descreve.

¹¹⁹ Como pode ser vista na obra: *Sí mesmo como o outro* de Paul Ricoeur.

pensamento dele. Desse modo, exercitar-se no compreender-se leva a pessoa romper as grades do distanciamento do saber-se de si para melhor dizer seu ser e seu estar no mundo.

O presente capítulo visa aprofundar na reflexão acerca da hermenêutica do sujeito para destacar a revelação do mal na ação humana.

4. 1 A hermenêutica de si

A arte de interpretar já é tema refletido, desde os clássicos filósofos, como Aristóteles, que atesta a ligação da interpretação com a arte da compreensão. Tal relação supõe quebras de distanciamentos (gerados por diversos motivos culturais, étnicos e econômicos) para criar estruturas de acolhimentos da real significação do ser, já que este não se dá a conhecer diretamente, mas de modo simbólico e graduado.

Como visto no primeiro capítulo, o sujeito já foi o palco de toda a exaltação do pensar humano mediante o cogito cartesiano, que ao invés de promover a autonomia do ser, acorrentou-o nas pretensões do próprio ego e da imediata universalização de seu refletir. Tal pretensão imediata da consciência acaba ofusca a necessidade do ser em se dá a pensar paulatinamente para que seu verdadeiro sentido seja de fato refletido.

O refletir consciente exige do ser a capacidade de ordenamento que contribui para reconstrução das vivências por meio da compreensão dos símbolos das experiências feitas. Entender o desencadeamento histórico da vivência humana contribui para se ter um *raio x* do viver do sujeito a partir da compreensão que ele tem da realidade. Para ajudar no despertar reflexivo do sujeito, recorre-se à hermenêutica ricoeuriana, que busca uma compreensão do ser a partir de suas múltiplas manifestações para melhor entender a genuína realidade existencial do ser humano numa perspectiva ética e responsável.

Para o francês Ricoeur, o sujeito não consegue autocompreender-se se não for por mediações, e semelhante conhecer-se se dá pelo símbolo que supõe uma interpretação. Ao interpretar o que o ser oferece ao pensar, torna-se possível desvelar a sua essência. Contudo, dar-se à reflexão ocorre de maneira simbólica, e sua tradução requer atenção e ferramentas certas para a sua decodificação.

A esta interpretação do *eu* que se dá a pensar, Ricoeur denominará de hermenêutica de si. Tal hermenêutica vai além desse paradoxo do cogito e não cogito. Ela desvela uma nova ontologia, que consegue ser engajada e partida, que sabe recusar a apreensão direta e imediata

de si e que adota a hermenêutica para buscar na linguagem uma unidade do sujeito, mesmo convivendo com interpretações diversas do ser.

Sabe-se que a pessoa sente a necessidade de pensar e refletir sobre a sua própria existência e sobre a forma como se manifesta na realidade. Ela não quer apenas descrever seu ser no mundo, mas sim interpretar o sentido desse ser que se manifesta de alguma forma na existência. Nota-se que Ricoeur busca compreender como o sujeito se autodenomina na apreensão reflexiva da realidade, já que o ser tem múltiplas manifestações na existência.

A hermenêutica de si busca recuperar o sujeito do problema gerado pela exaltação do cogito cartesiano que privilegiou a consciência imediata do *eu* e negligenciou o lado reflexivo do ser que leva o *Eu* a uma consciência mais plena do sentido do existir do si no mundo.

Observa-se que a hermenêutica de si se apresenta como uma filosofia reflexiva, fruto do próprio cogito cartesiano. A análise do sujeito, por meio do pronome reflexivo *si*, se dá por três vias:¹²⁰

4.1.1 A hermenêutica como desvio da reflexão analítica

Nessa via, Ricoeur recorda que a hermenêutica de si é proveniente dos debates internos da própria filosofia europeia moderna. Sobretudo da filosofia da linguagem, que mescla estudos de semiótica e estudo de pragmática. Como o ser precisa ser interpretado, Ricoeur recorre à filosofia analítica para desvelar em seu discurso o “estatuto indireto da posição do SI” (RICOEUR, 1991, p. 29).

Para se falar da identificação do sujeito e captar o *eu*, é preciso recorrer a uma via indireta. Essa via indireta provém de duas perguntas gêmeas que a filosofia da linguagem nos oferece como ferramentas de interpretação: De quem falamos? Quem fala?¹²¹ Ricoeur provoca: “*De quem* falamos quando designamos sobre o modo referencial a pessoa como distinta das coisas? E *Quem* fala designando-se a si mesmo como locutor (dirigindo a palavra a um interlocutor)?” (RICOEUR, 1991, p.29).

Com estes questionamentos, Ricoeur esclarece que é na distinção do eu das coisas e do Eu que se faz locutor de si mesmo a um outro que gera a possibilidade de detectar um Eu

¹²⁰ Ricoeur aprofunda tais vias da hermenêutica em sua obra: O si mesmo como um outro.

¹²¹ Ver que as duas questões remetem à primeira e a terceira pessoa da ação. O Eu tanto pode ser falado por si mesmo como por uma outra pessoa que saiba identificá-lo.

pensante, mas que não se dá diretamente na razão. Averigua-se que é preciso desviar do eu imediatizado para a reflexão do Si deste eu. Na interpretação de sua linguagem, o Si se dá ao pensar e constrói uma consciência da existência do que está em processo de existir é passível a novas reconstruções e releituras.

4.1.2 A dialética da identidade do mesmo e do outro que lhe é próprio

Para falar da dialética da identidade do mesmo e do outro que lhe é próprio, o filósofo francês recorre à filosofia da ação decorrente da filosofia analítica. Contudo, Ricoeur se detém agora no agir do *eu* expresso pelo *si*¹²². Por essa via, Ricoeur se prontifica a analisar o agir do sujeito – e não o sujeito da ação: *Quem fala? Quem age?* Por isso, recorre às perguntas como: *O quê? E por quê?* Observa-se que tais questionamentos revelam um deslocamento da análise do eu para o seu agir.

Ao se distanciar o sujeito da ação, gera-se um confronto entre a filosofia analítica (que busca pensar o sujeito) e a filosofia hermenêutica (que busca compreender a ação do sujeito) e desvela-se uma dialética que centra sua reflexão na questão da identidade – que é pessoal narrativa e práxis – dentro do caráter reflexivo do *si*.¹²³

Segundo Ricoeur, para analisar o sujeito, é necessário recorrer à ideia de identidade pessoal, que é captada pela Teoria da Narrativa. Tal teoria contribui para a constituição do *si*, pois, em seu âmago, concretiza-se a dialética identitária do *idem* e do *ipse*:

- a) o *idem* se refere à ideia de “o mesmo” que vem de mesmidade. Aqui a identidade tem uma permanência no tempo, ela é fixa, não muda. Observa-se uma ênfase no cogito e na afirmação da primeira pessoa da ação;
- b) já o *ipse* provém da ideia de outro que lhe é próprio e que vem da palavra *ipseidade*. Ele não implica um núcleo imutável da personalidade; tal identidade revela-se como processo de construção que nunca se acaba ou estagna. Trata-se de um contínuo construir-se que vai de encontro com a crítica nietzchiana acerca do cogito. Constata-se que o *ipse* implica um

¹²² “nesses atos de discurso é que o agente da ação se designa como aquele que age” (RICOEUR, 1991, 29).

¹²³ Ricoeur recorda que esta possibilidade de deslocar a análise do quem para o que “são características de estilo indireto de uma hermenêutica do *si*, ao contrário da imediação do cogito”. (RICOEUR, 1991, 29).

sentido de alteridade em sua atividade reflexiva, pois o *si* do *eu* se faz o outro dele mesmo que se constrói num contínuo processo de existir.

Ricoeur preocupa-se em desvelar um sujeito que ao mesmo tempo tem que manter seu caráter primeiro – *idem* –, fazer-se um ser responsável de si – *ipse* – e que se abre à relação com o outro sem perder sua identidade primeira. Tal sujeito se faz um ser ético, capaz de resguardar sua essência irreduzível e, que, ao mesmo tempo, tem a abertura de se deixar construir novamente.

4.1.3 Ipseidade e alteridade

Ricoeur, com essa terceira via, averigua que a ideia de ipseidade do ser contribui para que o *eu* perceba-se uma identidade fixa e que pode se transformar com novos hábitos adquiridos. Isso mostra que o *eu* se torna ser também com o contado com o outro. Logo, é preciso recorrer à ética para compreender o sujeito que é e se faz construção com outrem.

O caráter reflexivo do si mesmo como outro, ao apontar para a ética, desvela a noção de alteridade como meio de manutenção de *si*, pois o *eu* se compreende como um ser que pode contar com e pode ser responsável por.

Ora, semelhante percepção de si mostra a ligação existente entre ipseidade e alteridade. Com isso, pode-se entender porque Ricoeur indica a necessidade de se recorrer tanto à ética quanto à moral para que se compreenda as categorias bom e obrigatório no agir humano. O *eu* se prontifica a ser e procura pelo ser quando se pergunta: “Onde está você”? E responde: “Eis-me aqui”!

A dialética tem um ponto de coincidência entre *ipse* e *idem* no que tange à alteridade promovida pela vivência da ética. Perceber o si mesmo como outro alude à autonomia do si que está ligado à “solicitude com o próximo e à justiça para cada homem” (RICOEUR, 1991, p.30), fazendo com que o sujeito seja comprometido e responsável por sua existência em processo de construção.

4.2 Por uma hermenêutica do mal

Como se percebe, a noção hermenêutica de Ricoeur supera a noção do interpretar a coisa em si desvelada pela fenomenologia husserliana. Para o filósofo, o compreender a existência humana ocorre por meio da reflexão, e esta não é imediata, mas processual, dentro de um espaço determinado, no caso, na cultura, pois é nesse espaço que o ser se dá a conhecer por intermédio de narrativas, instituições, construções, músicas e artes.

4.2.1 *O mal se manifesta no agir humano*

De acordo com o filósofo francês, para pensar o mal é preciso observar o sujeito, que se desvela na ordem prática do viver. A compreensão de si do sujeito não se dá de maneira imediata, mas sim por meio da linguagem simbólica (e de seus estágios, símbolos, mitos e narrativas textuais). E na busca de tomar posse da consciência de si é que a hermenêutica vai se configurando em um campo que propicia a possibilidade de dar sentido.

No exercício da arte de refletir a si mesmo, o ser humano se dá a pensar, se dá a interpretar para melhor compreender o seu sentido. Contata-se que refletir o sujeito por meio de seu agir, pensar e sentir resgata a função fenomenológica de analisar a coisa em si de maneira mais aprofundada e desde o resgate da consciência de se perceber frágil, passível do erro e que é convidado a superar-se sempre em busca do melhor.

Ao tomar consciência de si, o sujeito admite-se frágil e reconhece que, em seu viver finito, abre-se a possibilidade da existência do mal. Em outros termos, a reflexão da finitude humana mostra que o seu ser é quem dá as pistas para pensar a existência do mal, pois, por meio da realidade humana é que o mal encontra o palco para sua manifestação. Observa-se que é o sujeito que se percebe afetado e, por isso, reclama o mal sofrido.

Por sua vez, considerar que o sujeito se faz o palco da manifestação do mal aponta para a necessidade de se ver o mal como um fenômeno que precisa ser interpretado. Tal fenômeno é detectado pela consciência reflexiva do sujeito que o interpela a dizer o mal que o aflige e que é, ao mesmo tempo, fruto de seu agir.

Como a reflexão gera a consciência de si, contribuindo para a observação da realidade e da interação do sujeito com o mundo, o mal se torna notável porque o ser humano, em seu

pensar a realidade, o detecta em seu viver. Ora, se o sujeito percebe o mal em seu caminho é porque, de algum modo, seu agir interage com ele. O sujeito tanto pode realizar algo maléfico quanto pode se afastar das situações onde o mal pode se concretizar.

Ora, não é o próprio sujeito que, em sua liberdade, tem a possibilidade de escolha? Por que então, o sujeito não evita o mal? Nota-se que o exercício da reflexão contribui para se interpretar a ação humana com mais precisão e consciência, pois o agir humano é motivado pela intencionalidade que dá sentido à existência do ser em si. O sujeito é impulsionado a algo, e refletir esse algo, que é o objeto de desejo, acaba por dizer muito de quem o deseja.

Ricoeur convida seu interlocutor a exercitar a hermenêutica para compreender o fenômeno do mal que se apresenta como possibilidade real a partir do exercício da liberdade humana. Só se poderá compreender o mal na realidade se o sujeito começa a decodificar a concretude de seu agir e assume as escolhas feitas.

A interpretação da interação do próprio *eu* com a realidade é que apontará o palco da manifestação do mal. O filósofo acredita que a compreensão da manifestação do mal na realidade pode se dar no exercício da intenção das escolhas feitas, o que ajuda a conhecer o próprio sujeito, pois ao ter consciência de algo, a pessoa desenvolve a percepção de si mesma no próprio ato de reflexão e analisa as escolhas que faz.

4.2.2 Narrativas históricas: testemunhos da presença do mal

Observa-se que dizer sobre o mal é o mesmo que tomar consciência de que o ser humano não é pleno. O tempo todo ele é um ser finito que pode almejar o infinito, mas sabe que a sua estrutura existencial é frágil e desproporcional ao ideal que busca atingir; o saber equilibrar sua real condição de ser com o que pode tornar-se a ser. Percebe-se que a sequência percorrida por Ricoeur em compreender a presença do mal no mundo se dá primeiramente em constatar a confissão do sujeito que reclama e assume o mal em seu viver e, por meio da confissão, abre-se à possibilidade de identificar a progressiva internalização e manifestação exterior do mal.

A reflexão do mal na vivência humana mostra o sujeito evoluindo em sua reflexão acerca do mal; ele não busca apenas ver o lado trágico do mal na realidade, mas percebe também a possibilidade de uma concepção ética do mal, já que o agir humano é seu palco de atuação. Para reconhecer a existência da ética do mal, é preciso reconhecer o duplo sentido

dele: o mal estar fora e dentro do sujeito; está aí na realidade e no homem. O filósofo Paul Ricoeur constata que saber conciliar a realidade trágica¹²⁴ do mal com sua concepção ética e com a autoria do mal gera a necessidade de uma hermenêutica da simbólica do mal.

A hermenêutica visa ajudar o sujeito a qualificar, a nomear o que vive, pois o sujeito faz memória da presença do mal em seu agir, pensar e sentir; possibilita, ainda, detectar em qual esfera pessoal o mal se faz mais atuante. Só quando se compreende a força do mal na conduta humana é que o sujeito tem a capacidade de dizer, explicar e interpretar a experiência vivida. Constata-se que o mal se torna traduzível na realidade quando é captado na vivência humana. Uma vez percebido, o sujeito recorre a jogos de linguagens: ora símbolo, ora mito, ora texto, ora a própria oralidade para compreender e desvelar essa experiência.

Percebe-se que, quando o sujeito torna seu viver traduzível, abre-se o espaço de análise, de aprofundar a manifestação do mal em seu existir. A manifestação tem o seu sentido descrito no agir primevo do sujeito que pode ser visto no mito adâmico. A análise da narrativa desse mito mostrou como é possível melhor entender o agir do sujeito ao longo da história. O sujeito pode se tornar possibilidade do mal de acordo com a escolha que faz.

Toda narrativa tem um jogo de linguagem própria que precisa ser decodificada devidamente para que seu real sentido seja evidenciado. Dizer sobre o mal requer uma análise das primeiras significações dele e que aponta para a análise de mitos e de seus símbolos. Ricoeur mostra que se deve recorrer à interpretação da linguagem mítica para melhor conseguir dizer sobre a presença do mal no agir humano.

Primeiro se recorda o imaginário simbólico em que os discursos míticos do mal foram se formando, logo se identifica a pluralidade de interpretações que esses símbolos tiveram e que deram margem para que se transformassem em narrativas racionais sobre a compreensão do mal ao longo de história.¹²⁵ Diagnostica-se que o recordar, trazer em evidência o sentido primeiro deste mal na realidade humana é a pretensão e o desafio da hermenêutica (Cf. RICOEUR, 1965, pp. 32-40).

¹²⁴ Ao estudar os mitos trágicos gregos, diferente do mito antropológico de Adão da cultura judaica, Ricoeur mostra que o mal é visto como parte do Deus colocado no sujeito (ver RICOEUR, 1960, pp. 192-193). Segundo esse esquema, o homem cai em falta como cai na existência. O mal está aí é externo e infecta a pessoa. Nota-se que o sujeito não exerce a liberdade de escolha, mas vive seu destino já prescrito por Deus (Deuses, no caso da cultura grega) que ora o tenta, o desorienta e que se desvela como a indistinção entre o bem e o mal (cf. RICOEUR, 2004, pp. 357-375). Como o sujeito não sabe o que é ser mal e o que é ser o bem, acaba por extraviar-se da vivência ética que gera uma boa vida em que o eu e o outro são respeitados numa sociedade pautada pela justiça. Saber conciliar a responsabilidade do agir mal e de perceber que se pode influenciar-se pela sedução externa do mal, que vem da convivência com um outro ser, desafia o homem a ter uma consciência mais apurada de si, de seus desejos e de suas limitações para que saiba exercer com responsabilidade e respeito a sua liberdade.

¹²⁵ Conferir em RICOEUR, 1988. O filósofo mostra como o discurso do mal foi se formando e se tornou um desafio para o pensar humano.

Observa-se que a arte de interpretar valoriza o processo racional como meio da epifania do símbolo e de sua linguagem mítica e que revela a natureza do homem, um ser frágil capaz de errar e que deve assumir as consequências de seus atos. Nota-se uma evolução da compreensão do mal no viver humano mostrada no mito adâmico, em que se evidencia a interiorização e a exteriorização do mal a partir do próprio sujeito e de sua relação com outrem.¹²⁶

Trazer à reflexão essa possibilidade do mal na existência humana mostra que a interpretação do mito adâmico se torna uma pedagogia para exercitar a consciência do sujeito em relação à finitude humana que anseia pela infinitude e educa a tendência do ser em ignorar o que foi estabelecido como norma. Averigua-se que a realização da hermenêutica do mal, a partir do mito adâmico, acaba por resgatar para o pensamento atual a sabedoria do povo primitivo que buscou, por meio dos símbolos e dos mitos, traduzir a existência finita do sujeito no mundo e como ele interage responsabilmente ou não com a realidade.

4.3 Ética da linguagem

Compreender a situação do sujeito na realidade exige da reflexão humana a consciência, justa e responsável, do seu pensar, seu sentir e seu agir no mundo e, para que isso ocorra, é necessário uma auto compreensão de si mediada pela interpretação dos símbolos e mitos e narrativas que falam do sujeito e de sua interação com o mundo. Observa-se que a hermenêutica de si aponta para a necessidade de uma linguagem apropriada para falar do ser humano e da implicação ética da análise reflexiva feita da pessoa.

Segundo Manuel Londoño, o filósofo Ricoeur se mantém na ideia de que o acesso à compreensão do sujeito só se dá na linguagem pelas mediações dos textos, pois é impossível o sujeito se autofundamentar na realidade, e a consciência de si ocorre na interação que o sujeito faz com um outro. O outro pode ser uma pessoa, um texto ou um acontecimento que,

¹²⁶ No livro sagrado de Gênesis, em especial no capítulo 3, averigua-se que a interiorização do mal se revela no desejo humano em comer o fruto. Eva escuta a serpente e come do fruto, e Adão aceita desejosamente o convite de Eva para comer também. Já a exteriorização se apresenta na imagem da serpente que desvia a pessoa da ordem combinada e da essência benigna que o ser é destinado (A serpente é o agente do mundo criado que seduz e faz do sujeito também palco da externalização do mal como pode ser visto no convite de Eva à Adão para comer do fruto que ela já experimentara) e mostra que o pedido divino de não comer do fruto se torna uma proibição que a finitude humana não dá conta de cumprir. Este não dar conta revela o uso impensado da liberdade que, por sua vez, torna-se possibilidade do mal na existência humana.

por meio de sua narração, acaba por confrontar o *eu* e o convida a uma reflexão (LONDOÑO, 2006).

Observa-se que, para se compreender, o sujeito deve recorrer à análise de suas ações e a elementos de relações. A hermenêutica se torna um meio ético para decifrar os elementos e para dizer o sujeito, que no início se desvela como um *eu* abstrato na realidade e, na medida em que toma consciência do seu desvelar-se, conhece a si mesmo.

4.3.1 Linguagem como discurso

A compreensão do ser mostra um duplo sentido do desvelamento humano. Ele é *ipse* e *idem*: possui uma estrutura identitária irreduzível e que forma o seu caráter e, ao mesmo tempo, é *ipse*, pois tem a capacidade de aprimorar-se, de renovar-se, adequando-se às novas realidades. Constatamos que o *eu* se faz *si* num movimento reflexivo para melhor compreender-se na realidade. Ora, o tornar-se *si* vem ao pensar do próprio *eu*, para mostrar a capacidade do sujeito em distanciar-se de seu centro, em tornar-se outro para melhor interpretar os eventos do seu viver.

Ricoeur capta essa capacidade do esforço humano em dizer-se ao mundo por meio do testemunho de suas obras, suas ações. Percebe-se que buscar uma linguagem decodificadora de tal testemunho remete às narrativas racionais sobre a experiência humana. Aqui, no caso, será necessário recorrer às narrativas textuais sobre o sujeito para melhor construir uma ética interpretativa da linguagem desvelada por seu ser.

Na obra *Si mesmo como o outro*, o filósofo francês mostra a dialética de ser sujeito: é o mesmo e o outro em si mesmo. Para compreender semelhante duplo sentido, é necessário interpretar o sujeito que se autodesigna locutor capaz de fazer um discurso sobre si na realidade, que tem consciência de sua ação no decorrer de sua história e que é capaz de narrar sua história com sentido e sabe evidenciar nela a sua identidade própria de ser no mundo.

Uma vez que o ser humano se torna o locutor do discurso que ele mesmo fez de sua história, o seu narrar acaba por trazer à consciência reflexiva a sua ação e a sua identidade. Ao fazer essa memória de si, o ser humano mostra a sua maturidade de distanciar-se de seu próprio centro para tomar nas mãos a sua vida e, com melhor clareza, ver como seu *eu* está interagindo com a realidade. Isso exige uma vivência da responsabilidade ética por estar situado no mundo.

Para Ricoeur, a hermenêutica não é tanto mera captação do sentido que a realidade dá ao pensar. Ela tem um peso ontológico, pois, na narrativa textual, o sujeito tem a oportunidade de inventar e de recriar a própria compreensão que tem de si mesmo, do mundo e de sua interpretação com a realidade num tempo e espaço determinados.

4.3.2 Discurso como antropologia hermenêutica

Observa-se que a ética da linguagem exige pensar na dimensão temporal da narrativa feita, pois todo texto diz de um tempo, de um autor, de um contexto e de um destinatário determinado. O texto ou a narrativa já se apresenta como uma descrição da ação humana, e saber interpretar essa ação presente na narrativa textual é ser capaz de evidenciar a essência real do sujeito.

Logo, a hermenêutica não é só um trabalho, busca tradução, mas também se revela um espaço de encontro antropológico que ajuda o sujeito a interpretar a si mesmo para melhor ser com o outro. Como reforça Maria Fonseca:

Importa, contudo, realçar que, no fundo do projecto filosófico e hermenêutico de Ricoeur (toda a filosofia é hermenêutica), se encontra sempre a mesma preocupação central e perene: a preocupação antropológica. Compreender o homem, quem somos e quem sou, na nossa historicidade. Assim, a hermenêutica não é só um trabalho de procura e apropriação do sentido dos textos, dos símbolos ou da acção, na dimensão temporal de uma narrativa, mas, sobretudo, um trabalho de compreensão de nós próprios e do mundo em que vivemos (FONSECA, 2009, p.3).

A hermenêutica ultrapassa seu cunho interpretativo para ser também antropológico, pois, ao traduzir a realidade, revela algo do sujeito na mediação do texto. A pessoa humana percebe sua interação com o mundo, consigo mesma e com o outro e averigua que precisa pensar uma linguagem apropriada para o traduzir-se à realidade e para falar do mal no viver humano. É preciso recorrer a uma linguagem que decodifique tal presença maléfica na realidade.

Ricoeur percebe que, por meio da narrativa textual, o ser humano se distancia do acontecimento para melhor compreender-se perante o texto, já que a obra fala de um tempo presente determinado que visa exprimir algum significado. Tal acontecimento mostra que a linguagem é o elo articulador do dizer do objeto e do sujeito, pois a linguagem tem a função de falar, de definir a realidade; é por ela que se chega ao conhecimento ontológico do sujeito

que se expressa no seu pensar, sentir, agir e no ir além dos juízos de valores que o observador carrega dentro de si.

É preciso entrelaçar o sentido do símbolo com a sua decodificação. Para tal, deve-se deixar o saber preconcebido para melhor se aproximar desinteressadamente do objeto, a fim de apropriar-se da sua real significância simbólica. Nota-se uma necessidade de uma interpretação criativa do duplo sentido simbólico (ocultar e revelar) para que o pensamento se dê livremente ao conhecer na clareza de um discurso racional.

Descobre-se que interpretar requer, antes de tudo, tato para captar por meio do sentido já manifesto o que está latente. É necessário respeitar o objeto para que se consiga descrevê-lo enquanto se resgata o seu sentido. Logo, percebe-se que a linguagem simbólica está ligada ao desejo de ser interpretada, pois em sua essência “tem algo a dizer à realidade humana”. Aqui a linguagem não esgota sua significância, ela sempre tem algum sentido para dizer a realidade.

4.4 Do sujeito à escrita

Já que o símbolo é fonte sempre aberta de sentido, Ricoeur se preocupa em analisar, também, a tendenciosa consciência humana em falsear a realidade e a colocar juízo de valores nas suas interpretações acerca de si e da realidade. O filósofo se preocupa com esta falsa consciência ao denunciar o cogito cartesiano que desvela a exaltação do *eu* em seu ato de pensar e que não abre espaço para o equívoco.

Ricoeur ousa querer pensar no lado oculto dessa consciência que pensa. O ser não é epifania plena em si mesmo, sempre tem algo a dizer, a mostrar, a revelar. Assim, a expressão: “penso, logo existo” soa como argumento falso, pois o *eu* não diz tudo em sua imediaticidade de ser na realidade. Nota-se que a cultura em que o sujeito está inserido, apresenta-se como uma instância que denuncia essa não transparência do ser na realidade.

Ora, sabe-se que, para dizer do homem, é preciso decodificar também o dizer da sociedade sobre essa pessoa, o que exige uma hermenêutica da ação humana na realidade e analisar como esta realidade registra essa interação homem e cultura

Todas as formas da cultura devem ser entendidas também como textos que, com o seu sentido literal manifesto, remetem simbolicamente a um sentido segundo. Todas as formas de cultura são, então, textos simbólicos que requerem uma interpretação (ÁVILA, 2004, p.64).

O agir humano em sua interação com a realidade (política, econômica, religiosa) se apresenta como portador de um sentido duplo (ora oculto, ora revelado) que necessita do discernimento interpretativo. É no nomear o agir humano que se consegue compreender o sentido do ser. Logo, não é o sujeito quem nomeia o sentido de si; é a ação do ser que dá os elementos para decodificar e dizer sobre esse sujeito. O *eu* deseja ser e mostra-se pelas suas obras.¹²⁷

É no esforço de dizer quem é ao outro que o sujeito percebe a importância da tarefa hermenêutica como possibilidade de analisar a memória da consciência para recuperar, em seu eu, a apropriação de si mesmo. Assim, o *eu sou* que existe, pensa e nomeia em sua inteiração com a realidade. Nessa interação, há a possibilidade do resgate do sujeito integrado, que sabe articular as dimensões sentir, pensar e agir. Isso exige uma postura ética no decorrer do processo hermenêutico da explicação da consciência de si.

4.4.1 O texto como espaço do dizer o ser e a realidade do mal

Constata-se que o lugar que melhor encontra a concretude da consciência humana é no registro textual que o sujeito faz deste seu tornar-se existência, pessoa na realidade. Além da hermenêutica dos símbolos, o filósofo propõe um novo passo para a compreensão do ser e da realidade: recorrer à narrativa textual como um acontecer linguístico que registra o que o sujeito consciente de si e da realidade tem a dizer.

O texto será o espaço da manifestação do ser que narra; do acontecimento que ocorre e do leitor que interpreta; ele se fez “o lugar de convergência do trabalho da linguagem e do trabalho da interpretação” (SUMARES, 1989, p.136) que revela a significância do refletido na história.

Em Ricoeur, a preocupação maior em articular ética e linguagem é para evidenciar a compreensão do ser humano em sua plenitude. Para tal compreensão, a hermenêutica é a ferramenta necessária, pois é por meio dela que o si tem o espaço para revelar o sujeito e como ele interage e vive no mundo. Assim, atesta Maria Fonseca:

¹²⁷ Constata-se que o *eu sou*, *eu penso*, o cogito cartesiano não dá de mostrar-se um pensamento concreto que revela o conhecimento de si mesmo, pois é no exercício prático da consciência que o ser esforça para dizer-se ao mundo, para revelar quem é.

[...] o trabalho da interpretação é penetrado pela profunda intenção de vencer as distâncias e as diferenças culturais, harmonizando o leitor/intérprete com o texto que se lhe tornou estranho, e incorporando o seu sentido na compreensão actual que um homem é capaz de ter de si mesmo, através da necessária mediação do próprio texto (FONSECA, 2009, pp.3-4).

Nota-se a tentativa de compreender melhor o sujeito por meio da linguagem, que se faz a mediação para a expressão da possibilidade ser. A linguagem torna-se a abertura ao ser por meio da compreensão. O texto, no caso, apresenta-se como o local do epifania do ser, pois é na narrativa escrita que o ser tem a oportunidade de conhecer, por meio dos jogos de expressões, a possibilidade de fazer memória restauradora do seu ser mediado pela interpretação.

Verifica-se que, para compreender o mal na realidade, primeiramente necessita-se saber quem é o agente desse mal, quem é o ser que se diz sujeito, para melhor saber agir como pessoas em busca do que o ser pode vir a ser plenamente. Nota-se que é na ação que o sujeito revela seu ser que está em aprimoramento constante. Neste querer ser, a pessoa descobre a sua finitude, sua capacidade de falhar, de errar. Ela percebe que, por mais que queria mostrar que já é um ser em sua totalidade, ela é na verdade, uma possibilidade de ser. E é nesta possibilidade de ser que o mal pode se concretizar na experiência humana.

Descobre-se, então, que não há um conhecimento imediato do si como certificou Descartes, e também nenhum conhecimento pode-se mostrar como a única fonte do existir humano. O ser em si mesmo pode expressar pelo pensar, por meio do outro que pode ser: um texto, uma narração, o próprio outro *eu*, o outro *si* e um outro homem. Não é apenas o *eu* a fonte do manancial do ser. Toda a realidade torna-se dizer deste sujeito e, por isso, necessita-se de um ordenamento ético para que o interpretar destes dizeres sobre o ser sejam devidamente interpretados.

Constata-se que a hermenêutica enquanto trabalho ético tem em evidência a dimensão da alteridade; é pela narração que o sujeito percebe o outro como pessoa numa convivência ética e justa. Por isso que, o pensar uma ética da linguagem requer considerar a relação hermenêutica e alteridade¹²⁸ como espaço de abertura, respeito, reciprocidade, a qual pode ser mediata pela experiência, pelo tempo, pelo texto que vida exterioriza no desejo de uma vida boa, em que a solicitude com e para o outro se faz presença no *ethos* onde se vive.

¹²⁸ O tema alteridade, em Ricoeur aponta que o sujeito não é responsável apenas por sua ação ante uma pessoa, mas também é responsável por alguém, pois ele é autor das ações e responsável por suas consequências perante o outro e a sociedade. Tal concepção de responsabilizar-se com o outro, com a sua ação no mundo mostra a possibilidade de abertura à realidade. O filósofo Levinás também trabalha a noção de alteridade, do outro, de justiça, que exige uma postura ética e responsável do sujeito em suas relações. Ver a obra: *Totalidade e infinito*.

Na medida em que o sujeito vai tomando consciência de si, ele vai conseguindo decodificar suas experiências, e esse decodificar se torna um meio de encontro que o sujeito faz com a outra pessoa, com o texto, consigo mesmo, com a cultura, no desejo de revelar se, de falar-se, de sair do eu para tornar-se ser na realidade. Este desvelar-se exige um cuidado tanto de quem se expressa quanto de quem acolhe tal epifania, pois a verdade do ser se encontra nesta exteriorização que vai além do *eu* e da acolhida responsável deste ser pelo outrem.

O responsabilizar-se pelo desvelar e pelo acolher aponta para uma reciprocidade que tem uma presença forte também na filosofia do Emmanuel Lévinas, que presencia uma ontologia ética pautada na responsabilidade de acolher a exterioridade do rosto do outro que se impõe e aguarda a resposta de acolhida do sujeito (o *eu* que, para Ricoeur, no momento de acolher, se faz o outro). Tal proposta levinasiana¹²⁹ vai de encontro ao pensar ricoeuriano que vê na hermenêutica uma possibilidade de conhecer o *eu* por meio da compreensão do “si mesmo.”

Nota-se que a noção de outro é que une a concepção de ética e alteridade entre ambos os filósofos: enquanto Levinás aponta para um outro sujeito, o protagonismo do despertar a justiça e o reto agir de uma outra (o *eu*) pessoa, Ricoeur mostra que este outro pode ser o sujeito mesmo, quando saber articular o *ipse* e *idem* de seu existir e o deixa revelar-se na realidade, por meio de seu pensar, sentir e agir.

O sujeito começa a agir eticamente quando percebe que ele tem que fazer a própria reflexão hermenêutica de seu viver para que suas escolhas sejam, de fato, possibilidades qualificativas de interação e reciprocidade nas reações que ele constrói. Averigua-se que o falar do outro gera uma possibilidade de uma hermenêutica de alteridade, em que a realidade, o outro, o texto se mostram o rosto que confronta o *eu*, para que, ele aprenda a desvelar o seu verdadeiro si mesmo (*idem*) e a aprimorar-se (*ipse*) para melhor conviver com os demais.

Quando o *eu* é capaz de dizer-se, de traduzir-se, ele compreende que seu ser é chamado¹³⁰ a desejar “a vida boa em solicitude para com os outros dentro das instituições justas” (CASTELLO, 2002, p.20),¹³¹ pois, como mostra Elsa Brander:

¹²⁹ O objetivo da indicação de Levinás, neste capítulo, não é tanto mostrar as discordâncias conceituais do pensamento levinasiano com o pensar ricoeuriano. O intento é apontar para uma possibilidade de uma ética responsável no exercício da hermenêutica da alteridade, em que o mal tem a possibilidade de ser um outro que provoca no sujeito uma postura. Ver as obras de Levinás: *Totalidade e Infinito*, *De outro modo de ser* como também as obras de Ricoeur: *Si mesmo como o outro*, *Outramente*.

¹³⁰ Como já havia mostrado Aristóteles, o ser humano tende para a realização e a felicidade.

¹³¹ Conferir o texto completo - *Sí mismo como otro: Hacia una recuperación del sujeto* de Santiago Castello, Córdoba, 2002.

[...] Para Levinás, [...] a verdade está além do eu, na exterioridade do outro. Na alteridade. Para que o Eu tenha uma oportunidade de ir ao encontro da verdade do Outro, este tem [...] que toma uma decisão ética [...] que o Eu deixa imediatamente o seu casulo egoísta e comece, com a bondade bem enraizada em seu coração, uma grande e perigosa viagem em direção ao rosto espontâneo do outro (BRANDER, 2004, p10).

Observa-se que as dimensões do pensar, do sentir, do agir tornam-se meios (o outro) de dizer que exteriorizam o ser do sujeito à realidade. A postura ética esperada do sujeito, que é confrontado pelo rosto do outro, é que ele mantenha-se frente a frente num diálogo que revela a pluralidade da manifestação do outro. Ora, é nesta pluralidade do outro que a experiência do mal pode se manifestar e, o sujeito deve ser capaz de fazer memória de seu viver, de seu agir no registro histórico do seu estar no mundo, para melhor ser capaz de recordar, de trazer à consciência o que foi esquecido. Assim, a pessoa conseguirá compreender a presença do mal na realidade como uma escolha grave e eticamente perceberá que esta escolha não poderia ter ocorrido.

Pensar o mal como uma possibilidade da prática humana revela a existência paradoxal do ser. Ora o ser se mostra vítima, ora culpado, e que, na sua busca inquietante de saber de si, percebe-se finito e que, contudo, tem a possibilidade de ser em plenitude ao fazer o uso crítico de sua memória. O sujeito acaba por nomear-se na temporalidade da história humana.

4.5 O pensar como horizonte aberto do ser

Percebe-se que o ato de pensar o *eu*, a sua revelação com o outro e com o mundo exige o recurso da narrativa em que a memória, tem sua voz e tradução na linguagem que objetiva contar suas lembranças e resgatar das vivências, dos eventos passados e de situações que precisam ser reelaboradas e sanadas, o ser que se manifesta plenamente no sujeito ético quando ele sabe colocar-se eticamente no mundo.

Nota-se que o sujeito deve se ver como um poço de experiência, de acontecimentos; um horizonte aberto que possibilita várias e novas interpretações. Ele deve conciliar o vivido com a possibilidade de recriar, de ressignificar sua vivência na história, pois é uma pessoa capaz e que deve ter, também,

[...] o cuidado em contar para outrem, histórias do passado, em contá-las também no ponto de vista do outro – outro meu amigo ou meu adversário-; este rearranjo do passado, consistindo em contá-lo do ponto de vista do outro, assume uma importância decisiva (RICOEUR, 2005, p.37).¹³²

Importância para a conversão do ser, para a libertação por meio do perdão do mal cometido, para gerar o perdão produz a generosidade em resgatar a reciprocidade das relações e de respeitar o existir do outrem como o outro que estimula o *eu* a vivência da justiça nas relações.

O pensar se faz possibilidade hermenêutica de tudo o que foi vivido pelo sujeito, apresenta-se como um horizonte aberto de significância destas experiências vividas. Observa-se que o mal se evidencia como um dos discursos da práxis humana visando significar também a limitação do viver humano. Logo, precisa-se de uma tradução precisa para que sua significação tenha que dizer ao ser humano.

4.6 O sentir como espaço do resgate de si mesmo

O sentir se desvela pela consciência recobrada do fazer memória que aponta para sentimentos que precisam ser transformados (como medo, perda, culpa, raiva) em espaço para o verdadeiro desvelar do ser do sujeito que conseguiu recuperar o si mesmo como capaz de ser bom, de lutar contra as injustiças e de construir relações recíprocas em que o social e o ético são pautados pelos valores como generosidade, perdão e alteridade.

Constata-se que o sujeito, de vítima de sua má conduta e do mal alheio, se apresenta como o autor de uma nova atitude libertadora: ele assume a prática do mal (ao confessar a má ação) e não apenas se faz um leitor da vida sem se implicar na concretude do mal no mundo.

Há um avanço na interpretação simbólica do mal; pois, ao resgatar a memória de presença dela na realidade, acaba-se por dizer da essência do coração humano e dos sentimentos reais que nele residem. Pode-se dizer que mais que fala de símbolos, deve-se analisar, partir deles, a memória (que armazena a interpretação que o sujeito faz ao longo de sua temporalidade histórica) da ação humana na realidade. Assim atesta Olivier Mongin, ao falar do capítulo mesmo 8¹³³ da obra: *Si mesmo como outro* de Ricoeur

¹³² Ver RICOEUR. In: HENRIQUES (org.), 2005.p 37.

¹³³ O capítulo 8 da obra: *Si mesmo como o outro* se intitula o si e a norma moral. Ricoeur centra seu estudo acerca da intencionalidade da ética que deve ser colocada à prova por meio da vivência da norma que articula o dever a ser cumprido e o respeito pela regra.

A questão já não consiste em compreender o mal pela mediação dos símbolos e dos mitos que o admitem, graças aos discursos que o confessam, o reconhecem, mas em interrogar- nos sobre a nossa aptidão em dele fazer memória, porque se o fio do tempo é cortado, o mal transforma-se nesse exterior que nos invade e deixa de ser possibilidade da ação humana. (MONGIN, 2005, p. 45).¹³⁴

O mal como sentir se faz um desafio, pois é um enigma existencial que precisa ser decodificado para melhor entender quando Ele é uma ação cometida contra o outro ou sofrida pelo *eu*. Reelaborar o sentir ajuda a aniquilar a lei do retorno que visa retribuir a ação com a mesma moeda. É preciso fazer o processo de liberação dos sentimentos que o sujeito tem e que o faz prisioneiro da lamentação do querer, da ignorância, do acusar Deus, pela injustiça vivida e que não permite, que o mesmo, se inclua na possibilidade de ser vítima do mal sofrido.

Para que essa consciência de si, do ser possibilidade de, seja efetivada, é preciso que o sujeito tenha a capacidade de o que Ricoeur nomeará de processo de luto: “abandonar, soltar todos os laços que nos faz sentir a perda do objeto de amor como perda de nós mesmos” (RICOEUR, 2005, p.33)¹³⁵. O exercício de soltar, de liberar a perda de, contribui para a formação ética do sujeito, pois o luto¹³⁶ ajuda o sujeito a se torna livre para novas possibilidades de relações e interação com a realidade.

Uma vez que o sujeito sabe de seu sentir, aprende a nomeá-lo por seu pensar, o mesmo consegue traduzir com sabedoria a experiência que vivenciou tanto positiva, como negativamente. O *si* mesmo do sujeito nesta consciência de desloca-se imediatização do *eu* para melhor analisar-se reflexivamente na realidade. Tal sabedoria contribui para que o sujeito consiga identificar o que se passa com ele, com o outro e com a realidade.

Ao adquirir essa habilidade, o sujeito saberá ressignificar a sua liberdade para melhor viver suas escolhas e responsabilizar-se por ela. O sentir apurado contribui para que o ser reconheça sua finitude, assuma que seu âmago se faz possibilidade do mal. Já o outro, o além de si, a realidade, a narrativa, apresentam-se então, como o rosto que reclama justiça na reciprocidade das relações.

¹³⁴ Ver RICOEUR. In: HENRIQUES (org.), 2005.

¹³⁵ Ver RICOEUR. In: HENRIQUES (org.), 2005.

¹³⁶ Termo usado por Freud para dizer do processo de desapego. Ricoeur retoma esse termo para mostrar que o sujeito é capaz de reestruturar seu viver.

4.7 O agir como lugar da manifestação do ser

O agir humano se mostra como o espaço do exercício do pensar e do sentir que reclama sua significância na realidade. Este agir, para Ricoeur é de suma importância, pois é ele que dá o que interpretar da realidade, visto que, é na capacidade de agir que o sujeito pode mostrar sua essência, a sua possibilidade de transformação, de evolução e/ou até mesmo de regressão.

A ação do sujeito se desvela como o momento presente que resgata o passado e se abre para o futuro para melhor integrar a vivência humana. É um horizonte aberto de sentido que, bem articulado, pode levar o sujeito à realização plena (ser de felicidade, que descobre sua essência de bondade, que está designado á felicidade) que se transborda em realização e regozijo nas interações que medeia.

Averigua-se que, na medida em que o sujeito consegue ressignificar suas experiências, que sabe interpretar suas ações, que nomeia seu viver, ele acaba aprendendo a compreender a si mesmo na realidade. O filósofo francês percebe que esta ação humana é melhor refletida quando se faz narrativa, pois ela não pode gerar uma compreensão imediata do *si* do *eu*.

O sujeito precisa de um outrem que o confronte e o ajude a revelar-se como SER que integra o *si* e o *eu* para uma interação melhor com a realidade. A narrativa histórica, textual, racional fará esse papel de reconhecimento do *si* mesmo do *eu* como parte constitutiva do sujeito que tem a sua irredutibilidade (*idem*) e sua capacidade de mudanças, de habituar-se às novas experiências; em aprender novos sentidos e valores por meio das relações que vivencia.

Em um texto, o sujeito pode se mostrar próximo (autor da experiência registrada na obra) ou distante (leitor que, numa postura eidética, consegue captar o sentido da obra sem inferir juízo valorativo). O ideal, no agir humano, é conciliar essas duas atitudes para que se tenha a visão totalizadora e edificante do sujeito como um ser ético e generoso no mundo.

Contudo, constata-se que não é o ser que diz a realidade, mas é esta realidade que acaba por dizer – e muito – do sujeito, revelando-se uma possibilidade, um meio de conhecer o *si* do sujeito. Segundo Elsie Corá:

O sujeito não mais constitui, mas é constituído pelo mundo da obra e recebe da mesma, um Si mais amplo, constituído pela coisa do texto. O sujeito mostra-se ao mesmo tempo, nesse dinamismo, como leitor e escritor de sua vida, ou seja, a história de uma vida não essa de ser refigurada e examinada, tornando-se a conhecimento de si uma história efetiva semelhante ao texto (CORÁ, 2004, p 41).

O texto acaba por ajudar o sujeito a recordar a ação, a fazer o processo de desapego, a assumir com responsabilidade o que fez e convida a viver a experiência do perdão que desenvolve no ser a capacidade de reconciliação, de aceitar a finitude do existir que deixam marcas memoráveis tanto construtivas quanto negativas no viver humano.

Nota-se que, com a articulação do pensar, sentir e agir no âmbito da vivência ética, a possibilidade de dizer o mal humano que desmarcara a limitação humana em não conseguir coincidir consigo mesmo. Confessar essa finitude ajuda o sujeito a tomar consciência e contribui para que ele consiga dizer sobre si mesmo à realidade.

4.8 O mal como abuso de poder

A consciência do sujeito é capaz de ir além de sua finitude e revela a sua postura responsável em situar-se no mundo. O seu expressar-se na realidade se dá no discurso simbólico que ora revela e ora oculta o sentido do ser e, por isso, necessita de uma linguagem apropriada para concretizar o seu esforço de existir no mundo. Tal desejo de ser é interpretado pela hermenêutica por meio da análise da interação do sujeito com a realidade, pois é essa interação que dá o que pensar acerca do ser existente.

Nota-se, como aponta Manuel Sumares, que

[...] em vez de ser o sujeito o portador de significação, ele é antes levado por ela, ou seja, pela dimensão [...] da linguagem simbólico; o sujeito apropria-se indireta e reflexivamente pela decifragem das manifestações e dos documentos nos quais se objetivizam e se interpretam as significações do seu desejo de ser e esforço por existir (SUMARES, 1989, p. 169).

É no esforço de existir que o ser se faz possibilidade da concretude do mal, pois o *eu* pode atrapalhar, com sua conduta indevida, o outro de dizer-se a realidade. Por isso o sujeito é um ser responsável, perante alguém, de si e do seu agir com, o que exige do *eu* uma conduta ética. Como visto, o mito adâmico apresenta o mal como

[...] um acontecimento histórico e humano que infecta [...] toda a espécie humana e suas obras, instituições, linguagens etc.; o homem e suas coisas levam, portanto, a dupla marca duma destinação para o bem e a uma inclinação para o mal". (SUMARES, 1989, p.193).

Tal dualidade precisa ser assumida pelo sujeito de maneira consciente para que saiba, com prudência e respeito ao outro, interagir na realidade. Nota-se que o mal na perspectiva de Ricoeur não é ser, mas sim o fazer, e a simbologia adâmica mostram justamente isto: se o homem não é a origem absoluta do mal no mundo, ao menos é o palco onde ele inicia sua manifestação. E assumir essa possibilidade ajuda na integração do sujeito e no dizer coerente da vivência da ação do mal na realidade.

4.8.1 Saber orientar o querer humano

Constata-se, no decorrer da hermenêutica do mito adâmico, uma tensão entre significado de possibilidade do mal na realidade a partir da existência humana e de sua práxis “por um lado, o mal entra no mundo enquanto o homem o põe, mas o homem não o pode ser quando cede a investida do adversário. Ao colocar o mal, a liberdade é presa de um outro”. (NEIS, 1992, p.91).

Tal tensão é desvelada pela simbólica do mal que dá a pensar a grandeza e o limite de toda a visão ética do mundo e, apresenta o sujeito como vítima e culpado pela entrada do mal no mundo. Esta reflexão dual do ser aponta para a vivência da liberdade, mostra como o sujeito administra, em sua vida, a dimensão do querer.

Como a liberdade é sempre um exercício humano, é condicionada e limitada pela finitude do ser, e os atos do sujeito sempre terão as marcas deste estilo peculiar do querer que é próprio do sujeito. Logo, se o querer é um ato, ele se faz uma ação de decisão da vontade do sujeito. Tomar consciência desta capacidade de concretizar o que se quer revela que a decisão de efetivar a ação pode vir a acontecer, pois a sua realização depende do consentimento humano.

Nota-se que o querer do sujeito se faz um poder, e a pessoa deve saber administrar essa força para que esta não se torne opressão, violência para com o outro. Já que o querer é poder, consentir o mal no agir humano significa, então, abuso de poder que acaba por aniquilar a liberdade de existir do outro. Tal abuso de poder que é exercido na liberdade do *eu*, torna a possibilidade do mal real no mundo.

A linguagem simbólica do mito adâmico aponta para esse abuso do uso da liberdade, quando Adão e Eva comem do fruto proibido. Ambos exerceram o poder de escolha, mas tiveram medo de assumir as consequências dessa decisão. Percebe-se que, aqui, no caso, não

se pode dizer do mal como um ser, mas sim como um mal feito pelo sujeito. Cabe ao sujeito confessar que, em sua finitude, fraquejou, que está disposto a assumir seu erro e que, em gesto de humildade, sabe pedir perdão para reatar as relações quebradas pelo mal cometido.

4.8.2 Coragem de redimir-se

O exercício do perdão projeta o sujeito para o futuro em busca de uma promessa de realização e integração, na medida em que o ser se torna responsável por seu viver, aprende a assumir o mal que realizou, tem coragem de confessar seu arrependimento e demonstra querer mudar de atitude.

Observa-se que o ser, em sua ação, apresenta-se como um leque de possibilidades de existir. Ser mal é uma dessas possibilidades que tem a sua relevância na vida, pois tal atitude não, marca só a si mesmo, mas também atinge um outro, o mundo, o social em que se está inserido, constata, então, que “ todo o mal cometido por um [. . .] é o mal sofrido por outro. Fazer o mal é fazer sofrer outrem” (RICOEUR, 2005, p. 32).¹³⁷E o sujeito deve ter a consciência das conseqüências de suas más escolhas, pois pode ferir alguém ou até a si mesmo.

Quando o sujeito é capaz de responsabilizar-se pelo seu agir, ele tem a consciência da possibilidade do mal em seu ser contingente. A pessoa acaba por buscar reconciliação com o outro que foi agredido por sua falta. O agressor, consciente de sua má conduta, procura redimir-se do mal cometido e pede perdão, pede uma oportunidade de reconstruir a relação quebrada, em busca de uma relação de reciprocidade a qual gere uma alteridade edificante que promova os envolvidos nesta interação.

O perdão é um esquecimento ativo necessário para destruir a dívida feita. Com isso, acaba por gerar a cura e o resgate da capacidade de projetar criativamente (na esperança de realização) o que está por vir.¹³⁸ Averigua-se que o sujeito recobra a beleza da liberdade vivida com responsabilidade ao saber interpretar a si como alteridade que convive com outras liberdades e que exige a vivência de uma ética recíproca e justa.

Nota-se que o perdão poda o egoísmo do *eu*, que sempre quer ditar as regras da realidade; o perdão que se apresenta não é uma ordem a obedecer, mas um pedido que exige

¹³⁷ Ver RICOEUR. In: HENRIQUES (org.), 2005.

¹³⁸ Ver RICOEUR. In: HENRIQUES (org.), 2005.

do *eu* a humildade de se dirigir ao outro para suplicar o seu perdão. Percebe-se que quem pede corre o risco de ouvir uma recusa...

Detecta-se que o colocar-se diante do outro e pedir perdão configura um exercício humano, que devia fazer cair por terra a prepotência do sujeito em ser e, aprender a assumir sua realidade finita que pode vir a cometer alguma falta se apresenta o desafio que deve ser assumido como prática de restauração do eu para a plenitude.

Para Ricoeur, “entrar na atmosfera do perdão é aceitar-se medir-se com a possibilidade sempre aberta do imperdoável. Perdão pedido não é perdão, a que se tem direito [devido]. É com o preço destas reservas que a grandeza do perdão se manifesta” (RICOEUR, 2005, p.39);¹³⁹ tanto na espera pessoal, quanto relacional e social.

Observa-se que o perdão se faz um ato de generosidade ofertado pelo outro que aceita e acolhe o pedido de perdão do culpado e restabelece com essa atitude a ética da responsabilidade no viver entre as pessoas no mundo.

Urge perceber que a presença do mal no viver humano tem uma função pedagógica, pois recorda o sujeito que o seu querer e poder não são o dizer primeiro e imediato da realidade. Ele é um ser como os outros no mundo e precisa aprender a conviver para melhor construir um *ethos* justo em que a generosidade, a bondade, a reciprocidade reinam entre as relações.

Logo, o presente estudo buscou enriquecer o processo educativo do sujeito, ao convidá-lo a uma reflexão mais integradora do agir humano e da presença do mal n este agir. Pois, ao saber que o mal se manifesta na liberdade, cabe a pessoa formar a sua vontade para valores que restabeleçam a harmonia de seu existir e do seu conviver ético.

¹³⁹ Ver RICOEUR. In: HENRIQUES (org.), 2005.

5 CONCLUSÃO

Ao longo do estudo, observa-se que falar do mal acabou por desvelar a estrutura do ser humano que, em seu viver, articula sua identidade pessoal (*idem*), sua identidade narrativa (*ipse*) as quais se estendem para acolher a alteridade do outro. Esclareceu-se que o sujeito pode ser nomeado como ser finito, e, já que ele se manifesta na realidade simbolicamente, precisa ser interpretado. Logo, o ser se mostra como uma existência de possibilidade que transita pelo expressar-se na linguagem, na textualidade e na convivência com o outro.

O estudo da simbólica do mal capacita o sujeito para analisar-se na ação, narrativa, no falar e no agir ético e moral, pois, em todas essas instâncias, a pessoa se mostra capaz de viver: “*eu* posso.” Percebe-se que considerar o ser como possibilidade de, contribui para a análise do agir humano que coloca, ao sujeito, a responsabilidade da autoria da ação, e não a um outro aquele o mesmo efetua a ação “*eu* posso”.

Ricoeur mostra que o sujeito do ação identifica se tanto como o autor, quanto como vítima do mal que vive na ambivalência do poder ser, como na fragilidade de não conseguir ser ou até mesmo de não ser, que se manifesta quando a pessoa se apresenta como narrador o e/ou como personagem de narrativa histórica do viver humano. Assim, para compreender o mal na realidade, é preciso saber dizer do sujeito que, em sua finitude, se faz o palco de sua manifestação.

No primeiro momento, buscou-se compreender a interação do sujeito com o mundo, consigo mesmo e com o outro. Averigua-se que esta interação é pautada pela exaltação do *eu*, como pode ser visto no cogito cartesiano. O sujeito se acha fundamento da realidade e acaba não reconhecendo a sua fragilidade, que também é parte constitutiva de seu ser. Ao longo da história, essa visão imediata do ser é questionada por Nietzsche, que acredita que o fazer humano é mais uma possibilidade de compreender a realidade, e não a única. A própria fragilidade humana torna-se também um discurso sobre o sujeito na história.

Ao falar do sujeito que ora na história é exaltado, ora é humilhado, em sua prepotência de ser, observa-se que é preciso ter uma linguagem apropriada para dizer deste sujeito. Ricoeur mostra que a linguagem simbólica é a via interpretativa que melhor diz do sujeito porque o ser, ao mesmo tempo que, se revela, oculta-se em sua epifania. Há sempre algo a dizer que precisa ser observado. É pensando nessa dimensão dual do simbólico que Ricoeur busca analisar a presença do mal na realidade humana. Averigua-se que este mal se apresenta como um enigma histórico que desafia o pensar humano e que necessita ser interpretado.

Num segundo momento, a pretensão foi recorrer à memória cultural, no caso, a Ocidental, para analisar o seu imaginário simbólico acerca da compreensão do mal na realidade. O filósofo, em sua obra *a simbólica do mal*, busca refletir a ação humana, recorre, ao mito adâmico para dizer deste sujeito que, ao exercer a sua capacidade de escolha, o seu poder de decidir e de sua liberdade, acaba por possibilitar o mal na realidade. Certifica-se que o mito adâmico, por meio de sua linguagem simbólica se apresenta como o primeiro estágio do discurso antropológico do mal na realidade.

Logo, o símbolo se apresenta como a primeira fonte do pensar humano; no caso, o mito adâmico mostra que o dizer sobre o mal pode ser desvelado como algo que infecta (mancha) porque fere o outro (pecado) e é fruto do sujeito (culpabilidade). Resgatar esse simbolismo do mito adâmico acaba por desmascarar as releituras totalizadoras da gnose e da teodiceia, que acabaram por amenizar a responsabilidade do sujeito pela sua ação maléfica na realidade.

Ao trazer de volta o símbolo para o pensar humano, tal ação denuncia as distorções de sentidos mostrados os jogos de poder interpretativos que tanto a filosofia e a teologia abraçaram para dizer do humano do mundo e de sua interação com o outro.

O mito adâmico desvela o lado escandaloso do mal ele se revela uma pedagogia antropológica que contribui na educação do sujeito, pois este é convidado a tomar consciência de sua fragilidade e a assumir seus atos com responsabilidade. Ao pensar na responsabilidade do agir, chega-se ao terceiro momento do estudo em que se conclui que o sujeito, uma vez tomando posse de se, é capaz de realizar a interpretação de seu próprio *eu*, por meio do pensar, sentir, agir, e viver de maneira ética e justa.

Nota-se que o sujeito tem uma existência mutável e irreduzível um que provoca o despertar de si mesmo, que o convoca a ter uma postura para reler e reconfigurar sua história, para respeitar e estabelecer justiça com outrem, e para projetar-se a um destino de bondade que exige do ser um pensar aberto, um sentir restaurador e um agir ético que promova a alteridade.

Será nesse ambiente de domínio de *si* e de responsabilidade para com a outro que o sujeito saberá reeducar seu querer para melhor saber usar seu desejo de poder no exercício da liberdade. A hermenêutica se mostra integradora do sujeito que busca aprimorar seu relacionar no mundo. Como herdou-se da história uma tradição que arquiva o seu saber humano acerca da realidade, necessita-se recorrer a arte da hermenêutica para interpretar as

narrativa escritas, vivenciadas e valorativas que o sujeito armazenam em seu acervo existencial.

No ato de interpretar, Ricoeur revela que o mal é uma realidade histórica, um problema ético no qual a pessoa é o primeiro agente envolvido. O mal é uma ação, um fazer oriundo do uso indevido da liberdade. Falar do sujeito, do mito adâmico e da arte de interpretar mostra que a simbólica do mal, perspectiva de Ricoeur, desvela uma pluralidade do dizer o mal na realidade e que este não tem um conceito apenas estabelecido, pois como o ser, o mal pode ser dito de vários modos: ele extrapola o dizer e o pensar humano.

Enfim, o presente estudo buscou mostrar que o mal vai além das especulações filosóficas e teológicas, pois diz da própria práxis humana, que necessita ser interpretada devidamente como um horizonte aberto, cheio de significância. Nota-se que a dimensão ética provoca um compromisso com a alteridade do outro revelado ao sujeito e que este tem de ser responsável pelo seu agir, pois a pessoa pode ser autor de uma vida boa em solicitude para com os outros dentro de instituições justas. A escolha cabe ao querer humano.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Comentário ao gênesis**. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997.

AIRES, Joarez Virgolino. **A linguagem mítica do Gênesis**. Coleção: Estudos Bíblicos. Petrópolis: Vozes, 2002. n. 75, p. 52-60.

ALMEIDA, Amarildo F. **Pelágio**. Pelagianismo x Santo Agostinho. Liberdade x Graça. 2006 Disponível em: <http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20060607103635.pdf>. Acesso em: 20/10/2009.

ALONSO SCHOKEL, Luiz; SICRE DIAZ, J. L. **Profetas I: Isaias, Jeremias**. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

ALONSO SCHOKEL, Luiz; SICRE DIAZ, J.L. **Profetas II: Ezequiel, Doze profetas menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremias**. São Paulo: Paulinas, 1991.

ASURMENDI, J. M. **Isaiás 1-39**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

ÁVILA, Francisco. **Hermenéutica de los símbolos del mal**. Tesis para optar al grado de doctor en filosofía con mención en ética. Tesista: Francisco Castillo Ávila. 1994. Espanha. Disponível no site: <http://www.cybertesis./tesis/uchile/2004/castillo_f/html/index-frames.html>. Acesso: 27/09/2009.

BARTHES, Roland et alii. **Análise estrutural da narrativa**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

BARTHES, Roland. **Exégèse et herméutique**. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

BATALHA, Reis. **A imaginação simbólica**. Trad. Eliane Fittipald Pereira. São Paulo: Cultrix, 1988.

BAUDRILHARD, Jean. **A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos dos extremos**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1996.

BAZAGLIA, Paulo. **Bíblia Sagrada**. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990. Disponível em: <http://www.paulus.com.br/BP/_INDEX.HTM>. Acesso em: 30/10/2010.

BENOÎT, Pierre. **Exégèse et théologie**. Paris: Ed. Du Cerf, 1961.

BIRCK, Bruno Odélio. **O sagrado em Rudolf Otto**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

BRANDER, Elsa. **Ética com responsabilidade na filosofia de Emmanuel Levinas**. 2004. Disponível no site: <<http://www.scribd.com/.../Levinas-Etica-Como-Responsabilidade-Na-Filosofia-de-Emmanuel>>. Acesso em: 23/09/2010.

BRENNER, Athalya (Org.). **De Êxodo a Deuteronomio**: a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2000.

BRENNER, Athalya. **Gênesis**: a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2000.

BRENNER, Athalya. **A mulher israelita**: papel social e modelo literário na narrativa bíblica. São Paulo: Paulinas, 2001.

BRENNER, Athalya. **Rute**: a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2002.

BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. **Comentário Bíblico “San Jeronimo”**: Antigo Testamento. Madrid: Cristiandad, 1971. 2v.

CANTARELA, Antônio Geraldo. **Gênesis Hoy**. Buenos Aires: Paulinas, 1981.

CASTELLO, Santiago. **Sí mismo como otro**: Hacia una recuperación del sujeto. Córdoba. Universidad Católica de Córdoba, 2002. Disponível no site: <<http://www.ucc.edu.ar/paginas/.../SiMismoComoOtro.Ricoeur.Ampliado.pdf>>. Acesso: 27/09/2010.

CEGALLA, Domingos P. **Sófocles**. Antígona. Rio de Janeiro, DIFEL, 2001.

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

CESAR, Constança Marcondes (Org.). **Paul Ricoeur: ensaios**. São Paulo: Paulus, 1998.
CIMOSA, Mario. **Gênesis 1-11: a humanidade na sua origem**. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

CORÁ, E. **Hermenêutica e teoria da ação em “o si-mesmo como um outro” de Paul Ricoeur**. 2004. Dissertação (Mestrado). Cascável- RS. Disponível no site: <http://www.cascavel.cpd.ufsm.br/tede/tde_busca/processaArquivo.php?codArquivo>. Acesso em: 25/09/2010.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal: na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

CROATTO, J. Severino. Isaías – a palavra profética e sua releitura hermenêutica. v.I. In: **O profeta da justiça e da fidelidade**. São Paulo: Vozes, 1989.

CROATTO, J. Severino. **Quem pecou primeiro?** Estudo de Gênesis 3 em perspectiva utópica. Ribla, s.l: Vozes, n. 37, p. 15-27, mar. /2000.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DESCARTES, R. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ÉDIPO. 2007. Disponível no site: <<http://www.mundodosfilosofos.com.br/edipo.htm>>. Acesso em: 17/10/2009.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIADE, Mircea. **Mitos, sonhos e mistérios**. Lisboa: edições 70, 1989. (Coleção perspectivas do homem).

FARIA Jacir de Freitas. **Profetas e profetisas na bíblia**: história e teologia profética na denúncia, solução, esperança, perdão e nova aliança. Teologia profética. São Paulo: Paulinas, 2006.

FEUERBACH. Verbetes. 2004. Disponível no site: <<http://www.pucsp.br/~filopuc/verbeta/feuerba.htm>>. Acesso em: 19/10/2009.

FONSECA, Maria. **Introdução á hermenêutica de Paul Ricoeur**, disponível na revista virtual portuguesa- Millenium - Revista do ISPV - n.º 36 - Maio de 2009. Disponível no site: <<http://www.ipv.pt/millenium/Millenium36/default>>. Acesso em: 21/09/2010.

FREIRE, Anízio. **Um cidadão do amor e da esperança no Reino do Norte (Oséias)**. v. 5. Petrópolis: Vozes, n.79, p. 24-44, 2003. (Estudos Bíblicos).

FREUD, S. O futuro de uma ilusão. 2007. Disponível no site: <<http://www.scribd.com/doc/7370107/Sigmund-Freud-O-Futuro-de-uma-Ilusao>>. Acesso em: 19/10/2009.

GENETTE, Gerard. **Discurso da narrativa**. Lisboa: Vega s/d.

GORGULHO, Gilberto. **A história primitiva**. Gênesis 1-11. Ribla, s.l. Petrópolis: Vozes, n. 23, p. 32-44, jan.1996.

GRACIOSO, Joel. **A relação entre Deus e o mal segundo Santo Agostinho**. São Paulo: Palavra e Prece, 2006.

GRELOT, P. **Homem, quem és?** Os onze primeiros capítulos do Gênesis. São Paulo: Edições Paulinas, 1980/1986.

HALLEY, Henry Hampton. **Manual bíblico**: um comentário abreviado da Bíblia. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1971.

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

KUSCHEL, Karl-Josef. **Os escritores e as escrituras**: retratos teológicos-literários. São Paulo: Loyola, 1999.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão et al. Campinas: UNICAMP, 1992.

LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa. 1994.

LÉVÊQUE, Pierre. **Animais Deuses e Homens**. O imaginário das primeiras religiões. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1985.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

LIFSCHITZ, Daniel. **O paraíso perdido**: a Hagadá sobre Gênesis 3. São Paulo: Paulinas, 1998.

LONDOÑO, Manuel. Sujeto, narración y formación desde Paul Ricoeur. In: MENA, Patricio (Org.). **Fenomenologia por decir**. Paul Ricoeur. Testimonio, reconocimiento. Santiago de Chile: Ediciones de La Universidade Alberto Hurtado, 2006. Versão também disponível no site: www.filosofiayliteratura.org/lindaraja/ricoeur/sujetonarracionyformacion.htm. Acesso em: 20/09/2010.

LORETZ, Oswald. **Criação e mito**: homem e mundo segundo os capítulos iniciais de Gênesis. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

MAGALHÃES. Antonio Carlos de Melo. **Deus no espelho das palavras**. Teologia e Literatura em Diálogo. São Paulo: Paulinas, 2000.

MAGALHÃES. Antonio Carlos de Melo. Notas introdutórias sobre teologia e literatura. In: **Teologia e Literatura**. São Bernardo: UMESP. p. 7-40.

MAGALHÃES. Antonio Carlos de Melo. Método em ciências da religião: revisando paradigmas. In: **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo: UMESP, n.13, p. 9-24, 1997.

MARX, K. 2005. Disponível no site: <http://combate.info/index.php?option=com_content&task=view&id=40&Itemid=41>. Acesso em: 19/10/2009.

MOSCONI, Luis. **Profetas da Bíblia**: para cristãs e cristãos rumo ao novo milênio. São Paulo: Loyola, 1998.

MOSCONI, Luis. **Eles serviram aos ídolos**: 1 e 2 Reis, Amós. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

NEIS, Luiz. **A questão ética na simbólica do mal em Paul Ricoeur**. Belo Horizonte: Biblioteca da Faje, 1992. (Dissertação de mestrado).

NIETZSCH, F, 2004. Disponível no site: <http://www.pucsp.br/~filopuc/verbete/nietzsch.htm>. Acesso em: 19/10/2009.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.

PAGELS, Elaine. **Adão, Eva e a serpente**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

PEDRO, Enilda de Paula; NAKANOSE, Shigeyuki. **Como ler o livro de Oséias**: reconstruir a casa. São Paulo: Paulus, 1995.

PRADO, José Luiz Gonzaga do. **O pastor de Técuá**: vida do profeta Amós. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

RIBEIRO, Rondinely. **Apostolado Veritatis Splendor**: confissões. 2004. Disponível em <http://www.veritatis.com.br/article/3803>. Desde 19/07/2004. Acesso em 18 set. 2008.

RIKOEUR, Paul. **A crítica e a convicção**. Lisboa: Edições 70, 1995.

RIKOEUR, Paul. **A metáfora viva**. Portugal: Res, 1983.

RIKOEUR, Paul. **Finitude et culpabilité**. V.1 (l'homme faillible). V.2 (la symbolique du mal). Paris: Aubier, 1960.

RIKOEUR, Paul. **Finitud y culpabilidad**. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

RIKOEUR, Paul. **La symbolique du mal**. Paris: Aubier-Montaigne.1960.

RICOEUR, Paul. **Le conflit des interpretations**: essais d herméneutique. Paris: Editions du Seuil, 1969.

RICOEUR, Paul. **Le mal**. Genebra: Labor et Fides, 1966.

RICOEUR, Paul. **O discurso da acção**. Lisboa: Edições 70, 1988.

RICOEUR, Paul. **O mal: um desafio à Filosofia e à Teologia**. Tradução: Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papyrus, 1988.

RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 1976.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papyrus, 1997.

ROSENFELD, Denis L. **Do mal**: para introduzir em Filosofia o conceito de Mal. Porto Alegre: L&PM, 1988.

SANFORD, Jonh A. **Mal**: lado sombrio da realidade. São Paulo: Paulinas, 1988.

SCHREINER, Josef. **Introducción a los métodos de la exégesis bíblica**. Barcelona: Herder, 1974.

SICRE, José L. **Com los pobres de la tierra**: la justicia social en los profetas de Israel. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

SICRE, José L. **Profetismo em Israel**: o profeta, os profetas, a mensagem. Petropolis: Vozes, 1996.

SILVA, C. M. D. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana**: Édipo rei, Édipo em Colono, Antígona. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990/1994.

SUMARES, Manuel. **O sujeito e a cultura na filosofia de Paul Ricoeur**. Lisboa: Escher, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Trad.: José Carlos Bruni São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000. (Col. Os Pensadores).