



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

HUBERT MILANÊS PESSOA

**DA LIBERDADE HUMANA ÀS FACES DO MAL NA HERMENÊUTICA
RICOEURIANA**

**JOÃO PESSOA – PB
2013**

HUBERT MILANÊS PESSOA

**DA LIBERDADE HUMANA ÀS FACES DO MAL NA HERMENÊUTICA
RICOEURIANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, do Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba – PPGCR/CE/UFPB, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Suelma de Souza Moraes Diniz

**JOÃO PESSOA-PB
2013**

HUBERT MILANÊS PESSOA

DA LIBERDADE HUMANA ÀS FACES DO MAL NA HERMENÊUTICA
RICOEURIANA

Aprovada em ____/____/____

Banca Examinadora,

Prof^ª. Dr. Suelma de Souza Moraes Diniz (UFPB)
Orientadora

Prof. Dr. Antônio Carlos de Melo Magalhães (UEPB)
Examinador

Prof^ª. Dr. Maria Lucia Abaurre Gnerre (PPGCR/UFPB)
Examinadora

*Aos meus pais-avós, Aduino e Severina
(in memoriam), a minha mãe Maria e aos
meus amados e lindos filhos, Isabela e
Yan Luca.*

AGRADECIMENTOS

Ao sagrado e sublime Ser constituinte da nossa existência.

Ao meu primo-amigo Júlio César por escutar minhas incontáveis elucubrações.

A minha amiga de mestrado Roseane, pelas orações e pelas palavras de força e fé, minha estimável gratidão.

Ao meu amigo Marcelo pela inegável colaboração emocional sempre presente.

Ao meu irmão Ademário pelos recursos empreendidos em meu benefício.

Ao Professor Deyve Redyson por acreditar em meu prematuro projeto de pesquisa acadêmica, meu muitíssimo obrigado!

Às professoras e coordenadoras do PPGCR/UFPB, Maria Lúcia e Fernanda Lemos pelo profissionalismo, respeito, carinho e dedicação com os quais conduziram as vicissitudes da minha condição de saúde durante este ano de 2013. Meu eterno muito obrigado!

A minha orientadora Suelma Moraes pela paciência e destreza, que em tão pouco espaço de tempo me fez perceber a grandeza e a importância da lisura de se debruçar na obra ricoeuriana.

Aos meus tios Mozart e Maria Milanês.

Aos professores convidados para minha banca, Maria Lúcia e Antônio Carlos, que com apreço aceitaram tamanha empreitada.

“Tal como o galeirão se aninha em terreno pantanoso, eis que farei meu ninho na grandiosidade de Deus; voarei na grandeza de Deus como voa o galeirão, na liberdade que há entre o pântano e os céus; como o galeirão se agarra a raízes, no pântano, de todo o meu coração me segurarei na grandeza de Deus”.

Sidney Lanier

RESUMO

A hermenêutica de Paul Ricoeur busca a compreensão do homem através da linguagem a partir do seu contexto histórico, de sua tradição, ou seja, o conhecimento desse homem como ser que se constitui e o sentido da sua própria existência. Da hermenêutica ricoeuriana se traçará um possível diálogo com esse sujeito que, possuidor da sua liberdade, é responsável pelas suas próprias ações, sejam elas boas, sejam elas más. Ricoeur nos apresenta a linguagem interiorizada da confissão do penitente como sendo a palavra que, repetida e continuamente, provocará a busca por uma interpretação filosófico-ontológica do mal. Refletiremos sobre os símbolos primários do mal, ou seja, a mácula, o pecado e a culpabilidade. Evitar a prática do mal é um tema exaustivamente presente nas obras do filósofo francês, sendo esta tentativa de evitar um grande desafio ético para o sujeito.

Palavras-Chave: Liberdade. Mal. Linguagem. Hermenêutica. Culpabilidade. Ética.

ABSTRACT

The Paul Ricoeur's hermeneutics aims the comprehension of man through the language as from his own historical context, his own tradition, in other words, the knowledge of this man as a wight that constitutes himself and the sense of his own existence. From Ricoeur's hermeneutics it will draw a possible dialogue with this subject that, possessor of his liberty, is responsible about his own actions, whether good, whether bad. Ricoeur presents an internalized language of confession of the penitent as been a word that, repeatedly and continuously, will induce a search for a badly philosophical and ontological interpretation. We will reflect about primary bad signs, put differently, the macula, the sin and the guiltiness. Avoid the evil practice is an exhaustive theme present in the French philosopher's works, being this an attempt of avoid a big ethic challenge to the subject.

Key-words: Freedom. Evil. Language. Hermeneutic. Guiltiness. Ethic.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 POR UMA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA.....	14
1.1 A IMPORTÂNCIA DE UMA HERMENÊUTICA INTERPRETATIVA.....	14
1.2 DA EXISTÊNCIA DO SUJEITO E A SUA CONSTITUIÇÃO.....	23
1.3 DO MAL E O SEU ASPECTO RADICAL NA HERMENÊUTICA DA LIBERDADE	33
2 DO SÍMBOLO AO MITO ADÂMICO E A CONTINGÊNCIA DA FINITUDE	37
2.1 O PAPEL DA LINGUAGEM SIMBÓLICA E A SUA INTERPRETAÇÃO HERMENÊUTICA DA LIBERDADE	37
2.2 DO MITO ADÂMICO E SUAS DORES.....	43
2.3 DA LINGUAGEM DA CONFISSÃO COMO EXPRESSÃO DO MAL INTERIOR	52
3 DA CULPABILIDADE E A CONSCIÊNCIA MORAL	59
3.1 REFLEXÕES DO PORQUÊ DE UMA HERMENÊUTICA DO SUJEITO	59
3.2 DAS PERSPECTIVAS DE UM OLHAR SOBRE A FENOMENOLOGIA DA CULPABILIDADE	63
3.2.1 Uma reflexão ético-jurídica da culpabilidade	66
3.2.2 Uma reflexão ético-religiosa da culpabilidade.....	69
3.2.3 Uma reflexão psico-teológica da culpabilidade	72
3.3 DO SUJEITO E DA SUA RESPONSABILIDADE COMO SER NA SUA LIBERDADE.....	74
CONSIDERAÇÕES	78
REFERÊNCIAS	80

INTRODUÇÃO

Paul Ricoeur (1913-2005) é reconhecido no cenário acadêmico em virtude dos seus diversos trabalhos desenvolvidos, passando por grandes nomes da filosofia contemporânea, desde Schleiermacher, Heidegger, Gadamer, dentre outros vultos que impactaram o pensamento filosófico, mantendo com estes um diálogo coeso e profundo frente às ideias apresentadas no campo da fenomenologia, ontologia, teologia e, sobretudo, na hermenêutica, na qual encontramos o seu maior acervo e desenvolvimento intelectual. A busca por uma compreensão coerente frente aos desafios da interpretação textual o coloca como ícone do seu tempo, deixando um legado de obras que retratam perfeitamente o seu compromisso maior em expor suas idéias. Não é por acaso que ele é estudado em diversas áreas do conhecimento das ciências humanas e da saúde, atuando profundamente na interlocução na área das Ciências das Religiões. Conheçamos agora alguns dos textos que nos nortearão em nosso estudo.

Dentre as obras de Ricoeur que poderemos destacar, e que serão de fundamental importância para a nossa pesquisa, no intuito de compreender a liberdade humana e o porquê da existência do mal, estão: “Finitud y culpabilidad” (2011a), em que encontraremos na “Simbólica do mal”, símbolos como a mácula, o pecado e a culpabilidade, que retratam uma angústia interior do homem frente à sua finitude, ao distanciamento da presença do sagrado em sua vida, às limitações decorrentes da própria natureza humana.

Na obra “O Conflito das interpretações, ensaios de hermenêutica” (1978), Ricoeur apresenta conceitos relativos ao desenvolvimento hermenêutico na contemporaneidade e na sua própria hermenêutica. É uma obra de valor inestimável que coloca questões a partir das quais se abrem espaços às discussões entre perguntas, enunciados e suas respectivas respostas e equívocos decorrentes de processos interpretativos, que não passaram por uma criteriologia argumentativa coesa. Os conflitos existentes entre os pensadores que se valeram desta arte epistemológica de investigação, a partir da hermenêutica sistemática anunciada desde o próprio Schleiermacher (2010), buscaram, para tanto, apoio investigativo nos diversos textos produzidos em diferentes épocas da história pelo homem.

Devemos salientar que antes mesmo dos seus escritos começarem a ser produzidos, havia a linguagem nativa falada (RICOEUR, 2011b), numa determinada cultura desenvolvida em uma comunidade primitiva, demonstrando que o homem percebia a necessidade de expressar a sua forma de pensar e a sua comunicação para com os outros homens através de

sinais e signos, neste caso, a escrita. Apresentadas as obras basilares, passemos à estruturação do trabalho.

No início do nosso trabalho, julgamos como fundamental demonstrar a importância de uma hermenêutica interpretativa. Sabe-se que a pertinência do estudo hermenêutico, bem como o seu desenvolvimento, foram preocupações do filósofo francês. Ricoeur está à procura de compreender o estudo acerca da existência do homem, e o seu objeto de estudo passa a ser, portanto, as atividades elementares deste homem, a sua forma de pensar e as suas relações com os outros homens e também consigo mesmo. Para esta finalidade, considera-se essencial o conhecimento de textos de determinadas épocas, ligados a determinadas sociedades, como objeto a ser estudado. A partir destes textos o hermeneuta se constrói, ou seja, constrói seus pensamentos e aponta os seus pressupostos de forma singular.

Cientes destas concepções iniciais ora apresentadas, adentraremos na hermenêutica ricoeuriana, cujo aprofundamento consiste o nosso principal objetivo no capítulo primeiro desta dissertação. Se por um lado a hermenêutica do francês é peculiar e sutil, por outro, trabalhar com tal hermenêutica requer um cuidado cirúrgico, pois assumimos a responsabilidade de vestir-se com o olhar inquiridor com o qual o trabalho de Ricoeur é constituído.

Vale salientar que nesta primeira parte do capítulo mostraremos, como já foi dito, a forma como se constrói a hermenêutica ricoeuriana. Assim, esclareceremos como se dá o seu modo interpretativo de compreensão textual, destacando a relevância da historicidade para esta interpretação, em oposição à interpretação literal do texto. A partir deste pensamento ricoeuriano, centrado nos textos, a atenção recai para os sujeitos produtores destes textos, e este é assunto para um segundo momento no nosso primeiro capítulo.

Para Ricoeur, poderá acessar um mundo repleto de entes e suas relações aquele que o fizer através de uma hermenêutica reflexiva. Neste momento do estudo, apresentaremos o diálogo construído entre o filósofo francês e Martin Heidegger sobre a questão do sujeito. É justamente a partir deste diálogo, e das múltiplas interpretações que dele nasce, se gerará um vasto número de possibilidades para que se entenda o surgimento do sujeito, busca filosófica por muito tempo preterida.

É importante saber como o estudo sobre o homem é erguido, uma vez que pretendemos abordar a questão do mal, que está presente no sujeito. Vale salientar, neste

ponto, que para Ricoeur a linguagem tem um papel fundamental para o nascimento deste homem, tendo relevância, também, no que se refere à geração do mal. Sobre a questão do mal falaremos no terceiro e último momento do primeiro capítulo.

Para fechar a primeira parte do nosso trabalho, falaremos sobre o mal e o seu aspecto radical na hermenêutica da liberdade. O principal objetivo deste momento é demonstrar qual o papel do conhecimento, e entendimento, que se tem a partir da linguagem humana. As grandes perguntas que surgem são questionamentos acerca dos limites das ações humanas, e a frágil barreira que separa o moral do amoral. Ou seja, até que ponto esta liberdade é concedida, ou ainda, paradoxalmente propondo, quais os limites da liberdade humana? Não nos comprometemos em dar respostas, mas a suscitar pensamentos.

O mal será abordado neste último momento, numa curta exposição, para servir de base para o entendimento, fundamentação e estruturação das ações humanas, propostas por nós neste trabalho. Nele discutiremos sobre uma possível origem do mal e suas implicaturas. Para Ricoeur, o mal, já que não reside em um lugar fixo, reside em nossas ações. Assim, traçaremos, também, um paralelo entre o mal, que mora nas ações humanas, e a liberdade à qual os homens são submetidos, buscando dissertar sobre questionamentos que problematizam a origem do mal, como a arbitrariedade frente às estruturas conceituais que se abrem para a conceitualização do mistério do mal, que norteia a humanidade.

É neste ponto que começaremos nossa investigação acerca da origem do mal, de fato. Para tanto, passaremos ao Capítulo II, que abordará os símbolos primários do mal, a saber, da mácula e do pecado. É necessário falar destes símbolos, pois eles refletem o estado de calamidade do homem perante a si mesmo de forma alienante, tentando dar sentido a sua vida em face ao absurdo da existência humana e da sua incompreensibilidade diante às hierofanias, ou seja, das manifestações do sagrado.

No primeiro momento do segundo capítulo abordaremos o papel da linguagem simbólica e a sua interpretação hermenêutica da liberdade. O que motiva este momento é um questionamento levantado pelo próprio Ricoeur: “como articular a reflexão filosófica com a hermenêutica dos símbolos?” (1978, p. 242). Transferindo a questão para o nosso caso, como poderemos conciliar a análise reflexiva do mal com a linguagem dos símbolos? A partir daí construímos o nosso estudo, destacando que a linguagem constituída por meio dos símbolos é sempre dupla, apresentando um significado para o que se quer dizer de outra maneira.

Ao partirmos da liberdade humana para buscarmos uma resposta para o “de onde vem e por que fazemos o mal?”(RICOEUR, 1988), teríamos como objeto de estudo preliminar a problemática doutrina do pecado original (1978), onde talvez estaria arraigada uma especificidade preponderante à criação do homem, o seu poder falho de escolha, sendo, assim, marcado por uma certa deficiência, que abriu as portas para toda sorte de calamidade para a humanidade, que se mostra como resposta ao mau uso da sua liberdade. Por isso faz-se necessário uma análise sobre o mito adâmico.

Num segundo momento, será introduzido um estudo acerca do mito adâmico e suas dores. Este mito carrega uma força simbólica de complexidade relevante por apresentar não apenas personagens menores, como a retratação de animais das mais diferentes espécies, segundo os relatos da religião judaica¹, os quais foram denominados “um a um” pelo primeiro homem criado, em que os seus protagonistas basilares, o Adão, “criado à imagem e semelhança de Deus”, a Eva e a Serpente, encontravam-se num cenário mítico projetado intencionalmente pela força e pelo poder desta hierofania (ELIADE, 2008), no caso, o Deus dos hebreus, em que estes seres criados estavam, quiçá, numa específica localização espacial e temporal, e diga-se, então, desde já, finita nos primórdios da criação, que moldaram uma rede bem articulada de signos.

Este é o momento de falarmos sobre o tribunal interno que se instaura dentro dos homens, onde eles são juízes, advogados e réus ao mesmo tempo. É a consciência da culpa que se instaura. Discutimos, também, acerca da não responsabilidade que coloca o homem numa situação difícil diante de si. Entretanto, a abordagem que faremos neste capítulo será estendida no capítulo terceiro.

O último capítulo versará sobre a culpabilidade e a consciência moral. O primeiro momento do capítulo se propõe a retomar reflexões sobre a necessidade de uma hermenêutica do sujeito. Depois, abordaremos as perspectivas de um olhar sobre a fenomenologia da culpabilidade e, por fim, falaremos do sujeito e da sua responsabilidade como ser na sua liberdade. Do homem emerge uma culpabilidade como sinal de que ele fez algo contrário à ordem salutar que, conseqüentemente, será penalizado pelos seus atos, que o constrange e o machuca interiormente. “[...] Diz a consciência de estar acobardado por um peso que

¹ A Bíblia de Jerusalém. Nova edição revista. SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS. São Paulo, 7ª impressão 1995.

esmaga; diz ainda a mordida de um remorso que rói de dentro, na ruminação totalmente interior da falta” (RICOEUR, 1978, p. 358).

Ao falarmos sobre a culpabilidade, entramos no terreno da individualidade e interioridade do sujeito (RICOEUR, 2011a, 173). Ela não é algo que se desdobra num fator de coletividade de algum erro ou falha cometida, tampouco uma mácula impregnada de forma mística sobre o sujeito que padece em si mesmo por algo ou alguma coisa infringida. Por ser o último capítulo o conclusivo, não pretendemos dar aqui explicações maiores acerca dos resultados que obtivemos, a ponto de adiantarmos a leitura.

Conhecidas nossas principais fontes e também a estrutura formal do nosso trabalho, é preciso justificar que o título do nosso trabalho em questão, “Da liberdade humana às faces do mal na hermenêutica ricoeuriana”, requer um minucioso cuidado nas construções hermenêuticas e interpretativas sobre o mistério do mal feitas por Ricoeur, por isso, a extrema necessidade de vislumbrarmos às suas inquietações filosóficas.

Refletir sobre a hermenêutica ricoeuriana e a sua importância no processo de interpretação textual é fundamental para o nosso trabalho, pois é através desse processo interpretativo que poderemos vislumbrar novos horizontes na estrutura da compreensão do homem como sujeito que se apresenta na história. Ao discutirmos sobre a figura mítica e o simbolismo do primeiro homem, o Adão, deixamos claro que esta é apenas uma das possibilidades de pensar o mal entre os diversos mitos que discutem sobre o mistério do mal. Entraremos num terreno fértil da simbólica do mal, com sua linguagem metafórica repleta de conflitos no seu discurso narrativo, onde, segundo Ricoeur, há uma “torção” nas próprias palavras, para que desta forma possibilite ao intérprete uma compreensão coerente do texto, para não seguirmos pelo caminho de uma interpretação literal, que é absurda.

1 POR UMA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

1.1 A IMPORTÂNCIA DE UMA HERMENÊUTICA INTERPRETATIVA

A preocupação pelo estudo hermenêutico, a sua importância e o seu desenvolvimento frente à pesquisa filosófica, foi um dos grandes desafios encontrados pelo filósofo francês Paul Ricoeur ao longo de sua vida. Ele busca por uma compreensão coerente sobre o estudo da existência do homem em determinado período da história, através das suas atividades elementares, da sua forma de pensar, nas relações consigo mesmo e com os outros homens. Nesta perspectiva, haveria a necessidade de se levar em consideração o que os textos produzidos em determinada época teriam a transmitir especificamente, interligados à vida de um grupo ou comunidade social. É através desta leitura interpretativa que o hermenauta poderá desenvolver os seus pressupostos com singularidade e responsabilidade, pelo desejo de conhecer e alcançar através da interpretação textual o que determinado texto em questão tem a transmitir aos seus leitores. Segundo Ricoeur (1978, p. 7):

[...] é porque toda leitura de texto, por mais ligada que ela esteja ao *quid*², ao “aquilo em vista de que” ele foi escrito, sempre é feita no interior de uma comunidade, de uma tradição ou de uma corrente de pensamento vivo, que desenvolvem pressupostos e exigências.

A hermenêutica filosófica de Ricoeur é um projeto de estudo instigante e provocativo pela sua peculiaridade e sutileza. Peculiar porque demonstra que o filósofo hermenauta tem em suas mãos um trabalho que requer um profundo olhar inquiridor, através do qual desenvolver-se-á um raciocínio deliberadamente fecundo e aberto às informações que irá receber e empreender pelas reflexões alcançadas. Seguindo este fio condutor, a proposta deste primeiro capítulo é adentrar no pensamento filosófico ricoeuriano, isto é, na sua estrutura hermenêutica propriamente dita.

Progressivamente, e com base nas informações reunidas, teremos a possibilidade de discutir os conflitos interpretativos existentes e que, inevitavelmente, surgirão nas construções

²Quid, N de quis, interr. dir/índireto: que? Que coisa? Que espécie? Indef.: alguma coisa. Cf. SILVA, Amós Coelho de; MONTAGNER, Aírto Ceolin. *DICIONÁRIO LATINO-PORTUGUÊS*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

textuais que se abrirem ao pesquisador, pois, não há como ficar alheio a este desafio de estudo no qual trilharemos como hermenutas e filósofos. Conflitos estes que devem ser observados e tomados com toda perspicácia, uma vez que o próprio Ricoeur nos convida a colocar esta sutileza e cuidado em prática.

A partir daí poderemos buscar no desenvolvimento da nossa proposta de pesquisa, através da reflexão hermenêutica, uma compreensão da constituição do sujeito e da liberdade que este mesmo sujeito possui e, proporcionalmente, quais os vetores ou direcionamentos interpretativos que se abrirão para a existência deste sujeito que se constitui e o porquê do mal que tanto aflige a humanidade. Estes pontos basilares refletem o direcionamento e as dimensões que tomaremos numa escala ascendente de raciocínio, sempre lembrando a importante tarefa de olharmos categoricamente para o passado, como forma de entendimento do presente.

O título do nosso trabalho em questão, “Da liberdade humana às faces do mal na hermenêutica ricoeuriana”, requer um minucioso cuidado nas construções hermenêuticas e interpretativas sobre o mistério do mal feitas por Ricoeur, por isso, a extrema necessidade de vislumbrarmos as suas inquietações filosóficas. O filósofo nos adverte que: “[...] se um texto pode ter vários sentidos [...] deve-se recorrer a uma noção de significação muito mais complexa que a dos signos ditos unívocos, exigida por uma lógica da argumentação” (RICOEUR, 1978, p. 8). Os signos unívocos diferem dos signos equívocos, pois estes últimos possuem dois ou mais sentidos diferentes.

Richard, na sua obra “Hermenêutica”, nos esclarece que “o estudo de Ricoeur distingue entre símbolos unívocos e equívocos: os primeiros são signos de sentido único, como os símbolos da lógica simbólica, enquanto os últimos são o verdadeiro centro da hermenêutica” (2006, p. 52). Desta forma a hermenêutica trabalha com textos de múltiplos significados, não se restringindo a apenas um único significado. Para podermos entender melhor esta citação tomemos como exemplo o significado do termo “ser”. Se o aplicarmos a Deus como criador e conjuntamente às criaturas, o termo guardará o mesmo sentido, unívoco, isto é, significados idênticos. Desta forma, Deus, como criador, não transcenderia com relação à sua criação, permanecendo no mesmo nível, ou seja, unívoco.

Para não haver esta ambiguidade no entendimento de um texto com seus símbolos, Ricoeur propõe que para se obter como possibilidade de resposta coerente às elucubrações existentes, ao árduo trabalho interpretativo de se debruçar sobre determinados textos de

épocas distintas, o pesquisador terá a sua frente não uma simples matéria escrita ou manuscrita com informações mortas, no sentido de falaciosas, pré-fabricadas ou inexistentes, pois, ocorrendo isso, seria um grave erro, um crasso desvio de observação e conduta. Conforme Ricoeur (2011b, p. 30):

Antes da questão de como compreender um texto do passado, deve-se colocar uma questão prévia: como conceber um encadeamento histórico? Antes da coerência de um texto, vem a da história, considerada como o grande documento do homem, como a mais fundamental *expressão da vida*.

Será através do seu lapidar hermenêutico, visando sua qualidade e tenacidade, que os textos serão produzidos e reestruturados nos processos interpretativos, instante em que se fundamentará e se dará consistência à existência do que se diz ou do que se quer dizer, de fato, sobre a coisa, de alguma coisa ou espécie, daquele texto em questão. De acordo com o filósofo francês, é a busca da verdade e pela realidade do texto interpretado que devemos insistir. Estes sinais ou características de insegurança textual, os síndromas, são inevitáveis, mas podem ser superados, conforme a qualidade reflexiva do seu intérprete.

A hermenêutica de Ricoeur tem como objetivo maior a quebra de uma aporia textual, ou seja, de um raciocínio incerto e duvidoso que tenderia a levar ao erro o seu intérprete, ao não esclarecimento e, por consequência, o seu não conhecimento de forma objetiva. Ao seguir categoricamente os cuidados hermenêuticos na observância dos símbolos e dos signos utilizados quando se estiver diante de um determinado texto, se possibilitará, assim, ao leitor, o seu reconhecimento reflexivo e a sua compreensão coerente, fazendo-se o uso adequado e racional de sua interpretação, seja ela filosófico-ontológica, seja fenomenológica. Asseveramos Gross (p. 34):

Toda a preocupação com textos, interpretação e hermenêutica em Paul Ricoeur tem sua origem na busca pelo autoconhecimento do ser humano. A partir desta questão inicial é que ele desenvolve todas as suas considerações hermenêuticas. A análise de textos é o instrumento privilegiado para alcançar uma resposta à sua preocupação filosófica

A reflexão sobre a existência humana com os seus pressupostos de constituição deve ser objetivada criteriosamente para se poder alcançar uma possível abertura de conhecimento desse sujeito. Partindo-se da compreensão interpretativa de um determinado texto, seja ele de

estrutura, seja ele de ordem filosófica, teológica ou histórica, conforme Ricoeur, a reflexão encontrava inicialmente sua pretensão investigativa na exegese³ textual.

A título de esclarecimento destacamos o significado da palavra “filologia”, apresentada em nota de rodapé para nos situarmos neste processo de formação interpretativo e hermenêutico, para não ocorrerem dúvidas aos leitores⁴. Embora a dúvida seja outro objeto de pesquisa que ao surgir nos auxiliará a retornar às bases dos documentos históricos e, assim, superar algum ponto de divergência na pesquisa.

O intérprete munido, e através destes documentos literários, montaria o seu cenário histórico de trabalho, se reportando a um determinado período da história sobre o qual se busca esclarecimento e, assim, alcançaria ou teria em poder instrumentos suficientes para respaldar o entendimento daquele material ora pesquisado para se chegar à realidade daquela comunidade numa determinada época. Por esta reconstituição histórica, sendo observados os devidos detalhes técnicos específicos, a fluidez argumentativa alcançaria êxito e a autoridade científica do seu trabalho seria objetivada com sucesso. Com relação às ponderações sob a exegese textual, conforme Ricoeur (1978, p. 7), ela poderia tomar vários caminhos distintos de investigação, por exemplo, sejam eles de sentido histórico ou espiritual.

De acordo com Ricoeur o estudo exegético textual carecia de um exame mais apurado e detalhado devido aos seus problemas técnicos. Portanto, havia a necessidade de “[...] superar uma distância, um afastamento cultural, o de equiparar o leitor a um texto que se tornou estranho e, assim, incorporar seu sentido à compreensão presente que um homem pode obter dele mesmo” (1978, p. 8). Desta maneira, com a lacuna temporal devidamente superada ou transposta, ter-se-ia a compreensão do homem contemporâneo, levando-se em consideração a influência ou a incorporação daquele momento histórico na vida desse sujeito, o que dele se entendia e o que se concebia em determinada época ora investigada e a participação ou somatória dessas informações na constituição desse sujeito atual.

³Exegese, d. Auslegung; e. exegesis; f. exégèse; i. esegesi; interpretação filológica e doutrinal de um texto, particularmente de um texto que faz autoridade: a Bíblia, os textos da lei. Cf.: LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia*. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 361.

⁴ “[...] Filologia é a ciência que tem por objetivo a reconstituição histórica da vida do passado através da língua, portanto dos seus documentos literários” (ABBAGNANO, 2007, p. 514).

Nestas condições observadas, o passado traria como resultado uma compreensão do homem, então, hermeneuticamente interpretado. É conveniente e oportuno ressaltarmos que por maior que seja a dúvida lançada pelos mestres da suspeita, há uma reflexão que pode ser vislumbrada e seguida, dando a oportunidade de serem observados os dois campos de atuação interpretativa, isto é, seja pelo olhar crítico científico, seja pela fé, mas nunca sendo taxativos e radicais a ponto de limitar e desqualificar as informações dos documentos literários.

Ricoeur tenta contemplar tanto a racionalidade da dúvida como a fé de uma interpretação passada, numa filosofia reflexiva que não se refugia em abstrações nem degenera, em simples exercício de dúvida, uma filosofia que aceita o desafio hermenêutico de mitos e símbolos e que tematiza reflexivamente a realidade que está por detrás da linguagem, do mito e do símbolo (RICHARD, 2006, pp. 53-54).

Veremos posteriormente a dimensão interpretativa que o estudo do mito e dos símbolos nos podem oferecer para compreendermos as questões que envolvem a realidade da natureza do homem e das hierofanias. O processo de compreensão textual se valeu do que já se havia de entendimento numa determinada época e, progressivamente, da constituição da própria história e da cultura⁵ do homem. Com o desenvolvimento das próprias reflexões do sujeito, na busca pelo saber, as dúvidas e inadvertências textuais careciam de um olhar minucioso e, desta forma, eram merecedoras de um cuidado mais específico.

A procura dessa compreensão do homem por si mesmo não se produzia de forma aleatória ou por uma incerteza qualquer, pois se tratava de algo muito mais intenso em significado, conforme nos esclarece Ricoeur (1978, p. 19), “[...] o desejo de nos compreender a nós mesmos [...]”. É com esse esforço de compreensão de si mesmo que o homem finito, movido pelo seu desejo, eleva seu olhar muito mais além do que se encontra no presente e, com isso, ele próprio se lança em outra vida. Esta outra vida nada mais é que se “colocar de” e se encontrar “diante de” um determinado período da história, respeitando e procurando a compreensão do ambiente e da linguagem que se produzia naquele contexto histórico (RICOEUR, op. cit., p. 9). Estamos com isso frente aos fenômenos que se apresentam diante do homem e corroboram para a sua compreensão e constituição.

⁵No significado referente à formação da pessoa humana individual, essa palavra corresponde ainda hoje ao que os gregos chamavam de *paideia*, e ao que os latinos, na época de Cícero e Varrão, indicavam com a palavra *humanitas*: educação do homem como tal, ou seja, educação devido às “boas artes” peculiares do homem, que o distinguem de todos os outros animais (AULO GÉLIO, Noct. Att., XIII, 17). As boas artes eram a poesia, a eloquência, a filosofia, etc., às quais se atribuía valor essencial para aquilo que o homem é e deve ser, portanto para a capacidade de formar o homem verdadeiro, o homem na sua forma genuína e perfeita (ABBAGNANO, 2007, p. 261).

Com relação a uma estruturação de fundamentação hermenêutica na fenomenologia, Ricoeur nos fala que há duas maneiras de realizar esta fundamentação: “por uma via curta e a outra uma via longa”. Com esse intuito e por intermédio dessas “vias”, ele direcionará a sua metodologia de pesquisa sob os fenômenos que se apresentam na e pela existência humana e com os demais entes, ou seja, estes últimos como tudo aquilo de que falamos ou do que venhamos a nos referir.

A fenomenologia como conceito de método, isto é, como um procedimento de investigação organizado e válido por pretender a lisura nos seus resultados, requer uma abertura para a sua conceitualização, que talvez ressoe numa espécie de discrepância na sua formulação, mas que na realidade se constitui em pleno equilíbrio com o próprio fenômeno. Segundo Greco (2009, p. 40), “[...] a fenomenologia pode proceder a um trabalho de descrição e de análise dos fenômenos ou das experiências, individualizando os significados vividos que os identificam em sua especificidade originária”. A fenomenologia mostra o que não se manifesta, mas que por intermédio desse seu *não manifestar*, tem a possibilidade e a capacidade de dar sentido e fundamento ao que se manifesta em seu sentido pleno. Ricoeur descreve assim a sua metodologia de compreensão do sujeito:

Chamo de “via curta” tal *ontologia da compreensão*, à maneira de Heidegger. [...] ao romper com os debates de método, refere-se, de imediato, ao plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o *compreender*, não mais como um modo de conhecimento, mas como um modo de ser (1978, p. 9).

Ricoeur esclarece-nos que esta *via curta* de entendimento ontológico se refere à estrutura do *Dasein*, do *ser-aí*. “A questão da historicidade não é mais a do conhecimento histórico concebido como método. Ela designa a maneira como o existente ‘está com’ os existentes” (op. cit., p. 12). Estamos diante da compreensão da própria constituição do sujeito, ou seja, do ser cuja existência consiste na compreensão do ser. “Compreender não é mais, então, um modo de conhecimento, mas um modo de ser, o modo de ser que existe compreendendo” (op. cit., p. 10).

O filósofo francês faz uma escolha entre essas duas vias que possibilitam fundar a hermenêutica na fenomenologia, escolhendo o seu traçado hermenêutico por um caminho mais delicado, longo, como o mesmo afirma, e, conseqüentemente, inquietante, por se precisar neste caminho de uma maior investidura de tempo diante das fontes e obras literárias publicadas e que se interligam em cada momento ou período específico da história em que se está verificando determinada idéia ou conceito do sujeito ou do existente. Sendo assim, terá o

pesquisador que se debruçar nas várias vertentes de material produzidas, investigando onde as mesmas foram desenvolvidas e o significado que cada uma carrega, mas que possuem seus respectivos e diferentes olhares interpretativos. Está aqui o grande desafio de uma hermenêutica reflexiva.

O intérprete poderia até facilitar o seu trabalho optando por menores dimensões de documentos literários no sentido de não abranger por demais em sua pesquisa, mas isto não responderia as expectativas de um resultado satisfatório e coerente, porque não se está em questão o fator *tempo* como resposta a uma pergunta, mas sim a sua veracidade ou negativa de conteúdo encontrado. Desta forma, por mais laboriosa que seja esta via longa, ela trará à compreensão do que de fato se procura entender. O papel do hermeneuta não poderá se pautar em limites, pois, o esforço nas interpretações requer tempo e dedicação, “[...] seguir um caminho mais contornado e mais laborioso, esboçado por considerações lingüísticas e semânticas” (op. cit., p. 9).

Ricoeur nos chama a atenção para essa via longa, assim proposta na sua hermenêutica, que, fundamentalmente, nos levará, também, a uma reflexão ontológica, “[...] seguindo as sucessivas exigências da semântica [...] e, em seguida, da reflexão” (1978, p. 10). A complexidade encontrada no campo semântico é surpreendente. O filósofo chega a falar de um nó semântico (1978, p. 14), daquilo que se mostra e proporcionalmente vem a se ocultar, expressões multívocas as quais ele chama de simbólicas, ou seja, que podem ser designadas de várias maneiras ou sentidos, no estudo da linguagem.

Chamo de símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro. Essa circunscrição das expressões de duplo sentido constitui, propriamente, o campo hermenêutico. [...] A interpretação, diremos, é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal. [...] há interpretação onde houver sentido múltiplo; e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos torna-se manifesta (1978, p. 15).

A hermenêutica ricoeuriana evidencia o caráter preponderante que a linguagem carrega, pois com ela e através dela o homem vai ao encontro de si mesmo, da sua própria compreensão no seu contexto histórico em que se encontra, ou se transporta para outro tempo. A rede de complexidade simbólica que se forma é de extrema relevância para o homem e sua existência, havendo estudos e pesquisas com interpretações as mais diversas possíveis sobre ela. Esse sentido que se encontra por trás do que o símbolo nos revela de imediato é, de fato, o

que nos proporcionará adentrar no caminho de seus significados por suas múltiplas designações possíveis. A tarefa do hermenêuta é investigar cada possibilidade de entendimento deste símbolo. Ricoeur tem na linguagem a sua força motriz de pesquisa. “Não há simbólica antes do homem que fala, mesmo que o poder do símbolo esteja enraizado mais embaixo. É na linguagem que o cosmos, que o desejo, que o imaginário acedem à expressão” (1978, p. 15).

Os procedimentos de interpretação, segundo Ricoeur, devem passar por um critério de avaliação, ou seja, podem variar na sua estrutura teórica. Os métodos, assim, diferem um do outro, dependendo do campo que se constitui a pesquisa. “A tarefa dessa criteriologia é a de mostrar que a forma da interpretação é relativa à estrutura teórica do sistema hermenêutico considerado” (1978, p. 16). Ricoeur caminha da semântica para o plano reflexivo, ou seja: “[...] o elo entre a compreensão dos signos e a compreensão de si. É nesse ‘si’ que temos chance de reconhecer um existente” (1978, p. 18).

Ao propor religar a linguagem simbólica à compreensão de si, penso satisfazer ao desejo mais profundo da hermenêutica. Toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural revoluta, à qual pertence o texto, e o próprio intérprete. Ao superar essa distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho, pretende torná-lo próprio; quer dizer, fazê-lo seu. Portanto, o que se persegue, através da compreensão do outro, é a ampliação da própria compreensão de si mesmo. Assim, toda hermenêutica é, explícita ou implicitamente, compreensão de si mesmo mediante a compreensão do outro (1978, p. 18).

É conveniente não nos deixarmos levar pelo imediatismo interpretativo, ou seja, pela “consciência falsa”. Esta afirmação Ricoeur toma por empréstimo dos assim chamados mestres da suspeita; são eles: Marx, Nietzsche e Freud. Este cuidado é relevante e imprescindível, pois, incorrer nesse vício fatalmente acarretaria um distanciamento infeliz do próprio processo hermenêutico interpretativo do texto em questão, tendo como consequência, a sua não compreensão. “[...] Porque a consciência é, inicialmente, consciência falsa e sempre é necessário elevar-se, através de uma crítica corretiva, da má compreensão à compreensão” (1978, p. 19). O caráter reflexivo do intérprete requer que sua visão se proponha a enxergar no outro um entendimento que possa ser absorvido por si mesmo.

A metáfora tem a ver com a semântica da frase, antes de dizer respeito à semântica⁶ de uma palavra. E, visto que uma metáfora só faz sentido numa enunciação, ela é um

⁶Semântica (in. Semantics; fr. Sémantique; al. Semantik; it. Semantica). Propriamente, a doutrina que considera as relações dos signos com os objetos a que eles se referem, que é a relação de *designação*. [...] introduzido por Aristóteles para indicar a função específica do signo lingüístico, em virtude da qual ele “significa”, “designa” algo (ABBAGNANO, 2007, p. 1029).

fenômeno de predicação, não de denominação. Quando o poeta fala de um “anjo azul” ou de um “manto de tristeza”, põe em tensão dois termos que, segundo Richards, podemos chamar o teor e o veículo. E, só o conjunto constitui a metáfora. Assim, não devíamos efectivamente falar do uso metafórico de uma palavra, mas antes de enunciação metafórica. A metáfora é o resultado da tensão entre dois termos numa enunciação metafórica” (RICOEUR, 1976, p. 61).

Deste modo ora exposto, Ricoeur nos coloca diante de um conflito interpretativo. No caso do exemplo citado, não está em evidência uma luta entre termos, mas sim, entre interpretações distintas. Ao interpretarmos literalmente a enunciação metafórica, perceberemos a sua absurdidade, pois, qual é ou qual seria a cor efetiva desse anjo, de fato, e se há uma cor verdadeiramente, qual lhe caberia, ou de que manto se estará conjecturando? Para Ricoeur, “do mesmo modo que a metáfora-enunciado tem como ‘foco’ uma palavra em mutação de sentido, a mudança de sentido da palavra tem como ‘quadro’ uma enunciação completa em tensão de sentido” (RICOEUR, 2005, p. 207).

É através deste movimento interpretativo que a tensão se forma e a contradição entre os termos se expõe. “A metáfora é uma das figuras retóricas, aquela em que a semelhança serve de razão para substituir uma palavra figurativa a uma palavra literal, perdida ou ausente” (1976, p. 60). Atualmente a metáfora por ser uma figura retórica está muito interligada à interpretação. Observa Olivier Reboul (2004) que “não se ensina mais retórica como arte de produzir discursos, mas como arte de interpretá-los”.

A semântica da frase ou os signos que compõem determinado texto devem ser observados em relação aos objetos que deles se fala ou nos referimos. Esta relação entre o signo e objeto poderá formar um enunciado e por este enunciado encontrarmos a metáfora. O que fará sentido à interpretação hermenêutica não será tomarmos uma metáfora de forma isolada, pois estamos tratando de uma enunciação metafórica. É por esta expressão que a interpretação será possível, quando poderemos extrair do texto o seu verdadeiro sentido ou a sua negação.

Assim, uma metáfora não existe em si mesma, mas numa e por uma interpretação. A interpretação metafórica pressupõe uma interpretação literal que se autodestrói numa contradição significativa. É este processo de autodestruição ou de transformação que impõe uma espécie de torção às palavras, uma extensão do sentido, graças à qual podemos descortinar um sentido onde uma interpretação literal seria literalmente absurda (RICOEUR, 1976, p. 62).

A dinâmica pela qual Ricoeur se propõe a desenvolver a sua hermenêutica interpretativa recai numa ordem de discurso de uma enunciação metafórica, ou seja, que

poderá ser verdadeira ou falsa, sendo assim, ela requer uma “lisura” do seu pesquisador, fundamentalmente, pois o intérprete estará diante de conflituosos campos interpretativos, em que a própria retórica interpretativa textual do autor pesquisado, se assim não for observada com critérios técnicos e específicos, poderá dar um nó semântico, segundo Ricoeur (1978, p. 14), no raciocínio investigativo do intérprete.

1.2 DA EXISTÊNCIA DO SUJEITO E A SUA CONSTITUIÇÃO

Na primeira parte deste capítulo nos propusemos a apresentar a hermenêutica de Paul Ricoeur, objetivando esclarecer o seu modo interpretativo de compreensão textual, do qual se conclui que para se chegar à ordem de um enunciado há de se levar em consideração não uma leitura ou interpretação literal do texto, ou seja, sem observar a sua estrutura histórica, o contexto em que se desenvolveu e os próprios componentes que constituíam aquele momento específico do homem dentro da história e os próprios signos empregados nos documentos literários, mas procurar traçar um diálogo entre as possíveis interpretações que houver, para só assim poder obter e extrair um resultado coerente, para não cairmos num absurdo interpretativo daquele enunciado proposto na época.

Partindo deste pressuposto, a atenção dada à questão do sujeito requer uma reflexão mais profunda na formulação, que Ricoeur desenvolve na sua obra “O conflito das interpretações”. Ele nos fala que será através de uma hermenêutica reflexiva que poderemos ir ao encontro de um mundo onde estão inseridos os entes com suas relações e manifestações, na busca de uma compreensão que se torne possível de todos os seres, no caso específico, do ser do homem. Neste item dois (2) o filósofo traçará um diálogo com Martin Heidegger sobre a *questão do sujeito*, em especial, na obra “Ser e Tempo”. Através deste diálogo e das informações e interpretações suscitadas entre ambos os autores, abrir-se-á um caminho de possibilidades para o entendimento do surgimento do sujeito, outrora abandonado pela velha tradição filosófica.

Heidegger, no §1 da sua obra supracitada, retoma a questão do ser como ser esquecido: “embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento” (2005, p. 27). A questão que se levanta e é observada é o esquecimento do sujeito que, progressivamente, segundo o filósofo alemão, tem

seu início a partir da idade clássica grega, perfazendo seu percurso no período medievo, até chegar ao Cogito cartesiano, sofrendo nesta trajetória um retrocesso pela sua estagnação e letargia conceitual.

De acordo com Ricoeur, para nos posicionarmos no contexto histórico assim apresentado e o interpretarmos coerentemente, não está em evidência ou problematizada tão somente, a privação do sujeito em ser lembrado, mas a própria questão que parte dele mesmo sobre si e como o mesmo se posiciona frente ao mundo. Sendo assim, necessária é a própria reestruturação da questão do sujeito como ser que questiona e, por conseqüente, a afirmação da existência do ser.

Para Ricoeur, é na questão do ser esquecido que se deve pensar, saindo-se da figura do Cogito como fundamento de primeira verdade e, tomando, especificamente, o conceito de questão, para uma compreensão do Si do sujeito. Deste modo, nos alerta o filósofo francês e se posiciona por onde a hermenêutica filosófica deve trilhar seus passos de forma contundente e perspicaz: “[...] a ênfase se deslocou de uma filosofia que parte do Cogito como primeira verdade, para uma filosofia que parta da questão do ser como questão esquecida, e esquecida no Cogito” (1978, p. 190).

No desenvolvimento deste trabalho discutimos e conjecturamos o que Ricoeur nos quer fazer entender sobre essa via interpretativa da negativa do Cogito cartesiano como verdade absoluta e as conseqüências que resultaram do seu esforço, positivamente, sobre a questão pertencente ao ser esquecida. Se tivermos um sujeito, obviamente este mesmo sujeito é possuidor da sua liberdade de escolha que, conseqüentemente, está inserida em um determinado contexto de espaço-temporal, no qual não poderá ser compreendido se for deslocado para uma zona de não existência. Não há como conceber conceitualmente um sujeito oculto na sua constituição. Daí a relevância de situarmos este sujeito como ser existente que questiona e é questionado por suas ações.

O que determinou este esquecimento do ser e da sua interpretação ontológica e fenomenológica? Esta formulação conceitual é de fundamental importância para nos aplicarmos na busca de informações interpretativas que viabilizem a compreensão do diálogo ora constituído e desenvolvido sobre a questão do sujeito que se apresenta e fora outrora esquecido. Heidegger traça um caminho para esta compreensão conceitual:

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição

petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o *fio condutor* da questão do ser até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas (2005, p. 51).

Heidegger reitera a necessidade de que, se quisermos compreender a elaboração da questão do ser do sujeito, seja compreensível nos apropriarmos do passado com seus fatos históricos e, desta forma, chegarmos precisamente ao questionamento do ser. Para tanto, ele fala da destruição de uma tradição ontológica, que estagnou a busca e o conhecimento da própria questão do ser, ficando ela inerte, carecendo de mostrar-se e de dar as possíveis possibilidades para as questões que envolvem o surgimento do sujeito. Para Ricoeur, em conformidade com o filósofo alemão, tomando por empréstimo o conceito heideggeriano de destruição para o Cogito cartesiano, a necessidade é esclarecida como “[...] uma destruição do Cogito, enquanto primeira verdade, e sua restituição ao plano ontológico a título do ‘existo”” (RICOEUR, 1978, p. 189).

Ricoeur reforça esta afirmação de uma “destruição” com o objetivo maior de substituir categoricamente a figura do Cogito por sua hermenêutica, que possibilitaria respaldar de forma veemente o “existo” do ser questionado e que também se questiona. Afirmação esta que estava subjugada anteriormente às forças inertes da antiga tradição em que se apoiavam filósofos da época em que surgira o conceito de Descartes, isto é, atreladas e em conformidade com as concepções filosóficas existentes do homem como um animal racional dado, definição grega, por um lado, e do outro, por uma criação desse homem por um deus já posto e também dado, no caso, de ordem teológica pela escolástica (HEIDEGGER, 2005, p. 85). Se o estudo filosófico-ontológico do sujeito permanecesse atrelado a essas concepções estáticas dentro da progressiva historicidade do homem, seguindo esse raciocínio, nada teríamos a contribuir para a compreensão da condição humana, pois não haveria uma escala progressiva de conhecimento desse sujeito da linguagem.

Neste percurso ora exposto historicamente de forma preliminar e sucinta, é imprescindível que abordemos a destruição da antiga ontologia, que criara e colocara o sujeito no mundo, o resguardando de si mesmo de forma inconsequente. Por que definimos esta proteção do sujeito de si mesmo pela tradição ontológica de forma inconsequente? Por se tratar de uma falta de mensuração conceitual ou negligente para com o conhecimento do questionamento que o próprio sujeito faz de si e do mundo que está a sua volta, por parte desta atitude petrificada, ora herdada e acolhida do período da razão à dogmática cristã,

chegando ao Cogito cartesiano, que não contribuíra satisfatoriamente para o desenvolvimento desse sujeito que, necessariamente, deve se constituir. Buscamos a constituição do sujeito e é com ele que devemos dialogar e levantar questões do seu surgimento, na tentativa de compreendê-lo, para apresentarmos através das investigações históricas, interpretações e enunciados numa hermenêutica filosófica do homem.

Sem esta formulação conceitual do próprio sujeito por si mesmo, se tornaria inviável o conhecimento do mesmo sobre Si, se tornando ele uma figura absurdamente apática frente às construções ontológicas e aos fenômenos que evidenciariam toda uma gama de afirmações e informações do ser e da sua prioridade ôntica, como ser existente, que busca se compreender e se inserir no meio em que se encontra e as inevitáveis vicissitudes decorrentes do seu aparecimento. Ricoeur nos esclarece que “assim é como sou e não como penso que estou implicado na investigação” (1978, p. 191). Na existência do ser do homem encontramos a sua condição ontológica no mundo, onde ele é como ente: “[...] o ente que sempre eu mesmo sou” (HEIDEGGER, 2005, p. 90).

Utilizamos o termo *vicissitude* referindo-nos ao próprio aparecimento do sujeito ou a tentativa do seu desvelamento. Constitutivo é compreendermos que ao investigarmos as mudanças decorrentes a cada instante no tempo e no espaço desde “sou”, no qual se apresenta a questão do sujeito, do ser questionado, é que se formará este homem, com suas ideias, atitudes e vontades próprias que compõem a sua natureza.

A hermenêutica assim aplicada à questão do sujeito caminha em direção às possíveis origens deste homem que tem o arbítrio de conduzir as suas escolhas e questões de ser, pois é ele que está em constituição. “O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros” (HEIDEGGER, 2005, p. 167). Ao se apresentar ao que também a ele se revela na sua constituição como homem que é, ele demonstra a sua qualificação como ser existente e de não ser somente uma coisa exposta, dada ou jogada de forma displicente no mundo como uma simples quimera (op. cit., p. 19).

Na sua hermenêutica do “existo”, Ricoeur direciona o seu olhar para o sujeito que se apresenta por meio da sua linguagem a Si mesmo, afinal, questões são produzidas por ele por meio da fala ou do discurso. “A tarefa de ‘levar’ o ser à linguagem” reitera a mesma problemática, a saber, a emergência do ser que “‘sou’ na e pela manifestação do ser como tal” (RICOEUR, 1978, p. 190). É a sua existência que se realiza no tempo com as suas ações e

intenções específicas, afinal, é ele, o homem, que ao poder decidir questionar e levantar questões, e ser também perguntado sobre o questionado, que se formará e constituirá na possibilidade que a sua liberdade de existência o permite ter. Estrutura esta de liberdade no sentido de que ele se coloca no mundo diante do outro ou de alguma coisa, do que está a sua volta, e onde ele é o responsável por suas realizações ao questionar e se fazer questionado, sejam elas moralmente aceitáveis ou não.

Esta linguagem expressa pelo sujeito vai ao encontro de algo que para ele é maior, que o transcende em força e poder. São as hierofanias, que provocarão primeiramente o surgimento da linguagem pelo ato da confissão desse sujeito, de algo que prematuramente o oprime ou o constrange. É nesse momento que ele se comunica com o sagrado e através dessa experiência se encontra consigo mesmo. Quando Ricoeur nos fala da emergência do *Dasein*, quer nos levar ao entendimento de que a linguagem que constitui este ser-aí se apresenta como o ser que formula questões, que questiona e, assim, faz uso da fala para exprimir o que ele procura entender e encontrar diante das indagações que surgem paulatinamente. O ser só poderá se dar à constituição através dessa liberdade da linguagem, porque a linguagem é ela mesma que também se mostra e não cai no esquecimento de Si. “A irrupção da linguagem outra coisa não é que a irrupção do ser-aí, pois a irrupção do ser-aí significa que, na linguagem, o ser está trazido à palavra” (RICOEUR, 1978, p. 197).

A grande tarefa de trazer o sujeito à luz do conhecimento de si revela sua profunda necessidade de se comunicar consigo mesmo e, impreterivelmente, com o outro, pois jamais poderá este ser se constituir isoladamente. Desta forma, ser-aí e linguagem representam um ponto de intersecção na ontologia, que se cruzam e formam a estrutura constituinte do ser outrora esquecido pela tradição ontológica, por ser um único e mesmo problema (op. cit., p. 190). Sobre a linguagem da confissão, falaremos, posteriormente, no próximo capítulo do nosso estudo, mostrando como ela se revela de fundamental e basilar importância na emergência do *Dasein* e do homem religioso.

Esse sujeito que se apresenta não poderá sub-existir fixado numa ilha de forma isolada. Não será pela via cartesiana que entenderemos o “existo desse ser que eu mesmo sou”. Em conformidade com as discussões suscitadas pelo filósofo alemão em “Ser e Tempo”, já percorridas por Ricoeur na página anterior, apresentemos o enunciado do próprio Heidegger sob a abertura do ser à linguagem: “tanto em sua definição vulgar, como em sua ‘definição’ filosófica, a pre-sença, isto é, o ser do homem, caracteriza-se como [...] o ser vivo cujo modo

de ser é, essencialmente, determinado pela possibilidade da linguagem” (HEIDEGGER, 2005, p. 54). O ser está imerso nesta possível apreensão do sujeito pela via da linguagem, que se mostra nas falas, interpretações e discussões. Esta relação do *ser-aí* e da linguagem, como fora dito anteriormente, caminha de mãos dadas para a possibilidade de compreensão desse homem.

Através deste percurso hermenêutico até aqui esboçado sobre a questão ontológica do sujeito esquecido, da própria liberdade do homem e da sua constituição pela linguagem no seu mundo, apreendemos o dinamismo que a natureza humana é possuidora em concomitância com o sagrado. Classifico como dinâmica esta natureza porque o seu existir reflete um movimento muito mais além do que aquele “penso, logo existo”, que o Discurso do Método de Descartes poderia nos oferecer. Mesmo sendo ele contemporâneo de um grande momento florescente das ciências do período renascentista e da autonomia que este momento histórico desempenhava e influenciava aos intelectuais da época, para se pensar de uma forma mais despojada ou liberta dos entraves oriundos de um sistema filosófico e teológico envolto numa atmosfera eclesiástica dominante (DESCARTES, 2001), havia em Descartes ainda a presença de um dogmatismo medieval a se desprender.

Em que consistia, afinal, a destruição ontológica da filosofia na qual Heidegger e Ricoeur se articularam nas suas hermenêuticas ontológicas? Heidegger apresenta duas situações pontuais: uma tradição que cauterizou as construções filosóficas, por fixar a sua doutrina no estilo grego, na qual o homem era simplesmente “[...] animal *rationale*, ser vivo dotado de razão. O modo de ser é aqui compreendido no sentido de coisa simplesmente dada e de uma ocorrência” (HEIDEGGER, 2005, p. 85); a outra, aliada a esta posição abraçada pelo ocidente, tínhamos intercalada a uma transcendência do homem vislumbrada por uma dogmática cristã. Desta forma, a compreensão do ser se tornara categoricamente obscura e sem sentido. Além desses dois paradigmas da tradição filosófica antiga e medieval, emergia na idade moderna o Cogito cartesiano como primeira verdade, em que Descartes impetrou ao sujeito uma omissão junto à sua própria existência, o esquivando de se questionar como ser que se constitui.

As origens relevantes para a antropologia tradicional, a definição grega e o paradigma teológico atestam que, ao se determinar a essência deste ente “homem”, a questão de seu ser foi esquecida. Ao invés de questioná-lo, concebeu-se o ser do homem como “evidência”, no sentido de ser simplesmente dado junto às demais coisas criadas. Essas duas vertentes se entrelaçam na antropologia moderna com o ponto de partida metodológico da *res cogitans*, a consciência, o conjunto das vivências (HEIDEGGER, 2005, p. 86).

A problemática assim suscitada, a destruição dessa tradição ontológica, revela a sua profunda peculiaridade como condição de objeto a ser observado e interpretado, para que através deste processo, chegássemos às consequências que esse esquecimento do sujeito, resultante desta tradição, acarretou para a filosofia e as demais ciências correlatas, dentre elas a própria filosofia da religião. Ao nos calarmos frente às questões que o ser suscita sobre si mesmo e tenta se apresentar e se dar para a sua própria compreensão no tempo como sujeito que é, nos enveredamos pelo estigma dos entulhos acumulados da velha tradição, que não colaboraram para o seu desvelamento. Heidegger nos fala de uma procura a ser realizada, na qual o sujeito poderá, através da questão esquecida da sua existência, dar um direcionamento prévio diante dele mesmo ou de alguma coisa pela qual se deva interrogar, já que o questionamento possui um modo próprio de ser.

Todo questionamento é uma procura. Toda procura retira do procurado sua direção prévia. Questionar é procurar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é. A procura ciente pode transformar-se em “investigação” se o que se questiona for determinado de maneira libertadora. O questionamento enquanto “questionamento de alguma coisa” possui um *questionado*. Todo questionamento de... é, de algum modo, um interrogatório acerca de... Além do questionado, pertence ao questionamento um *interrogado*. Na investigação, isto é, na questão especificamente teórica, deve-se determinar e chegar a conceber o questionado. No questionado reside, pois, o *perguntado*, enquanto o que propriamente se intenciona, aquilo em que o questionamento atinge sua meta. Como atitude de um ente, de quem questiona, o questionamento possui em si mesmo um modo próprio de ser (2005, p. 30).

Ao empreender esta investigação da constituição hermenêutica do sujeito, Ricoeur procura basear-se primeiramente em, de um lado, tornar conhecido o ser esquecido pela tradição filosófica e, do outro, o surgimento de um ego autêntico por uma nova filosofia ontológica. Neste contexto hermenêutico deve-se ressaltar, por conseqüente, que a evidência preponderante que se forma agora é voltada para a questão como questão do ser, isto é, o deslocamento interpretativo se faz por esse ego que questiona, lembrando que ele não é mais o centro da investigação.

A questão não mais se coloca restrita e enclausurada numa redoma existencial, posto que o ser se manifesta e se constitui ao formular questões, este é o seu objetivo como ser que ele mesmo é. Segundo Heidegger, em “Ser e Tempo”, há um sujeito “questionado, interrogado e perguntado”. Estamos, assim, diante do verdadeiro ego autêntico, em que o mesmo sai do esquecimento que lhe fora imputado e se mostra como ser para o mundo. A hermenêutica ricoeuriana, fundamentalmente, nos apresenta este sujeito possuidor de uma linguagem, de uma forma de pensar, de agir e de se questionar pelos seus atos que se refletirão, proporcionalmente, não somente diante de si, mas também do outro.

[...] descobrimos a possibilidade de uma nova filosofia do *ego*, no sentido em que o *ego* autêntico é constituído pela própria questão. Por *ego* autêntico não se deve entender uma subjetividade epistemológica qualquer, mas aquele mesmo que questiona. Esse *ego* não é mais o centro, posto que a questão do ser e a significação do ser são o centro esquecido que deve ser restaurado pela filosofia. Assim, na posição do *ego*, cumpre considerar ao mesmo tempo o esquecimento da questão como questão, mas também o nascimento do *ego* como questionante (RICOEUR, 1978, p. 191).

Ao fazer esta convergência interpretativa da questão do sujeito e da ontologia heideggeriana da destruição da tradição filosófica, levando-se em conta que Heidegger não tinha a intenção de sepultar o passado histórico⁷, Ricoeur define as suas investigações como uma hermenêutica do “existo”. Por ela abrir-se-á uma linha histórica interpretativa das condições em que se originou o Cogito, e o esquecimento que o próprio Descartes teve na sua elaboração e constituição conceitual. Será a partir desta ruptura com o passado, no sentido de sua acomodação interpretativa dos fatos históricos que envolvem a questão do ser, que Ricoeur se propõe, ontológica e fenomenologicamente, a questionar o Cogito cartesiano como verdade factual, através da sua hermenêutica do “existo”.

Na expressão latina *cogito ergo sum*, Descartes declara: “[...] penso, logo existo – era tão firme e tão certa [...] julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como princípio da filosofia que buscava” (2001, p. 38). Com esta afirmação, Descartes projeta ontologicamente que este sujeito pensante tem a primazia e convicção de existir. Contudo, de acordo com Ricoeur, esta afirmação não nutre uma consistência basilar na sua constituição, uma vez que o próprio desenvolvimento de se pensar o sujeito é envolto em um plano onde o solipsismo interpretativo causa a sua estagnação, numa tentativa de alcançar uma verdade sob este sujeito que supostamente pensa: “a objeção contra o Cogito cartesiano consiste muito precisamente no fato de ele se apoiar num modelo prévio de certeza pelo qual se mede e se satisfaz” (RICOEUR, 1978, p. 190).

Esta falta de cuidado por parte do próprio Descartes, quando ele mesmo o afirma na sua formulação sob o Cogito, tem como consequência uma autoevidenciação existencial que traz implicações para o próprio sujeito e também para a questão do ser. A partir da afirmação cartesiana proferida na sua obra “Discurso do Método”, “penso, logo existo”, resulta uma não formulação de questões pelo sujeito, devido a uma espécie de mensuração imediatista imposta por Descartes, sabendo-se que toda questão é uma procura. E sem a questão, devido a esta

⁷Cf. Heidegger (2005, p. 51).

aparente satisfação imediata de uma suposta certeza de conhecimento de si mesmo ao pensar, não há um sujeito ou mesmo um objeto a ser procurado e questionado.

Diante de um sujeito que se apresenta como já formado e constituído por si mesmo de forma absoluta, mas que traz consigo a dúvida da sua própria existência, por viver num campo onde há para Descartes, um conflito e até mesmo um abismo entre o que esse ser pensante diz que enxerga ou percebe e a possível ilusão de não estar vendo nada do que ele afirma ver, sendo enganado por um gênio maligno, ressoa como linguagem paradoxal na sua própria interioridade. Na tentativa cartesiana de constituir o seu Cogito, a questão do sujeito se torna evasiva e confusa na sua origem, caindo pelo que já nos foi apresentado no fatídico esquecimento do ser e da própria questão do ser e sob o ser.

O que a linguagem do Cogito cartesiano estava querendo expressar nesta sua afirmação conceitual imediatista, já que há um embusteiro a distorcer a verdade, a aplicar sonhos e ilusões como método para enganá-lo? Prossegue Descartes (apud RICOEUR, 1991, p. 15), “[...] precisava aplicar-me seriamente uma vez em minha vida para me desfazer de todas as opiniões que tinha recebido até então em minha crença e começar tudo de novo desde os fundamentos [...]”. De acordo com Ricoeur, esta dúvida de Descartes seria a metafísica, posta para delimitar paradoxalmente a certeza interior que se tem com a própria dúvida que se criou por sua vontade. Os limites ontológicos pelos quais o *cogito ergo sum* impôs ao sujeito por Descartes, segundo Ricoeur (1991, p. 16), tiveram como objetivo maior aliciar o sujeito em um existencialismo patético:

É para dramatizar essa dúvida que Descartes forja, como se sabe, a hipótese fabulosa de um grande embusteiro ou gênio maligno, imagem invertida de um Deus veraz, reduzido ele próprio ao estatuto de simples opinião. Se o Cogito pode proceder dessa condição extrema de dúvida, é que alguém conduz a dúvida.

Ricoeur levanta questões sob esse “eu” cartesiano que duvida, quando o mesmo se encontra e em que proporcionalidade ele supostamente tenta se constituir ou se de fato ele se constitui como ser. Ricoeur observa que Descartes lança mão de uma investidura ludibriante para dar suporte as suas conjecturas, criando uma inacessibilidade ao conhecimento do sujeito, ou seja, que inibe o próprio desvelamento do ser e, conseqüentemente, o seu abandono ou olvidar ontológico pela falta de se questionar a si mesmo. “[...] O ‘eu’ que levanta a dúvida e que se reflete no Cogito é essencialmente tão metafísico e hiperbólico quanto à própria dúvida o é em relação a todos os seus conteúdos. Não é, para dizer a verdade, ninguém” (RICOEUR, 1991, p. 16). Numa espécie de imaginação ou ficção, aos moldes que

ele mesmo, Descartes, escolheu, exacerbando a figura de um “eu” que, fatalmente, não se mostra, porque ele mesmo não se constitui, sendo solitário e sem se dar às relações com os outros entes, a sua não constituição revela o seu caráter de inexistência.

Para o presente momento interpretativo, com base na hermenêutica de Ricoeur, apresentando as colocações feitas por Heidegger pela via ricoeuriana, o que fora suscitado e verificado com relação à necessidade de destruição da antiga tradição ontológica, sobre o esquecimento da questão do sujeito e do ser que questiona e é questionado, já nos satisfazem pelas suas próprias dimensões para o presente momento, pois o próprio Ricoeur nos chama a atenção para o fato de que “o argumento é muito denso e deve ser acompanhado com cuidado” (1978, p. 192).

Portanto, o que nos propusemos a procurar e está prestes a ocorrer é o surgimento do sujeito. Sujeito este que apresenta questões, ações e interesses, e é nele que se encontra – e em que focaremos – o nosso alvo investigativo. É com base neste sujeito que prosseguiremos na nossa investigação e interpretação hermenêutica, que nos possibilitará a dar um vetor coerente sob a liberdade humana, com suas vontades e desejos que lhes são inerentes.

Para Heidegger (2005, p. 34), “na questão sobre o sentido do ser não há ‘círculo vicioso’ e sim uma curiosa ‘repercussão ou percussão prévia’ do questionado (o ser) sobre o próprio questionar, enquanto modo de ser de um ente determinado”. Chegamos ao ponto basilar da proposta inicial desse item 1.2, o da existência do sujeito e da sua constituição. De acordo com Ricoeur (1978, p. 192) estamos diante do nascimento do sujeito: “está aqui o nascimento do sujeito: a questão do sentido do ser remete para trás e para frente à própria investigação, como modo de ser de um ego possível”. Este movimento de constituição do ser não se pauta num círculo vicioso, na medida em que apresenta a possibilidade de um ego que coloca questões sobre si mesmo e sobre os outros entes. Esclarece-nos Heidegger (2005, p. 33):

Ora, visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser.

O nascimento do homem é, inicialmente, o percurso interpretativo da sua própria constituição como sujeito, bem como da sua relação com os outros entes e homens, isto é, da própria sociedade como um todo. Se para ele existir deve-se dar a conhecer pela linguagem,

pelo seu questionar e levantar questões, então, há um modo operante⁸ a partir do qual se processa o seu arcabouço de conhecimento de Si mesmo e do outro. No Conflito das Interpretações, Ricoeur nos chama a atenção através do capítulo sobre Heidegger e a Questão do Sujeito a identificarmos este sujeito que estava oculto e entregue ao silêncio, mas que ao surgir se mostra ao mundo e passa a ser, por intermédio da linguagem, um ser presente, pela força da palavra (RICOEUR, 1978, p. 197).

1.3 DO MAL E O SEU ASPECTO RADICAL NA HERMENÊUTICA DA LIBERDADE

Qual o papel desta abertura de conhecimento e entendimento que se faz através da linguagem do sujeito, ao se questionar e fazer indagações referentes sobre o seu sentido espacial e, por consequente, suas reflexões sobre o seu estar no mundo? O que não seria aceitável, moralmente falando, da parte do sujeito em relação as suas ações, ou seja, até onde ele poderia ir com esta sua liberdade ao ser concebido e fazer parte dessa estrutura chamada mundo, em companhia com os diversos entes que constituem este mundo? Estamos nos direcionando desde o início da nossa pesquisa por etapas que nos proporcionem uma hermenêutica ontológica e fenomenológica desse sujeito, para logarmos êxito rumo a uma possibilidade de resposta para um mistério que circunda a humanidade: o mistério do mal.

O mal será retratado neste item 1.3 numa breve exposição, a princípio, mas de fundamental importância para o desenvolvimento da nossa proposta de estruturação, entendimento e fundamentação da natureza humana e das suas ações. Nesta perspectiva, Ricoeur traçará um diálogo na sua obra “Leituras 3, Nas Fronteiras da Filosofia”, no capítulo intitulado “Uma hermenêutica filosófica da religião: Kant”, e “A Religião nos Limites da Simples Razão”, de Immanuel Kant, especificamente, sobre o mal radical, que dará um suporte ao que será desenvolvido no segundo capítulo, de uma possível origem do mal ou das suas manifestações através dos símbolos judaicos da mácula e do pecado. Por ser o homem possuidor de uma liberdade que o apresenta diante de determinadas escolhas e vontades frente ao mundo e a si mesmo, Ricoeur lança o seu olhar inquiridor e preocupante sob a constituição do sujeito. Perceberemos que o mal sempre estará às voltas nas suas obras:

⁸ Cf. Queiroz (1963, p. 211). Latim: *modus operandi*

Se o mal reside em algum lugar, ele reside nas máximas de nossas ações, com as quais hierarquizamos as nossas preferências, situando o dever acima do desejo, ou o desejo acima do dever. O mal não pode consistir em nada além de um reviramento de prioridade, uma inversão, uma subversão no plano das máximas da ação (1996, p. 22).

Ao abrir a discussão sobre o mal radical, Ricoeur procura dar a ele um ponto de início, um referencial onde o mesmo resida, isto é, colocando-o nas máximas da vontade. De que forma este mal se encontra nestas máximas e o que elas são? A importância de retratar estas máximas ou regras generalizáveis nos proporcionará e disponibilizará recursos interpretativos, para podermos refletir com base numa racionalidade que sirva de exemplo para se dizer se determinada ação é má ou não. Esta subversão da ação seria o oposto do que se deveria fazer, conseqüentemente, uma troca de posições exercida pela vontade do homem posta em prática. Estamos efetivamente nos projetando nos primeiros passos para encontrarmos esta perversão de uma relação, como bem nos fala Ricoeur, destes desvios do comportamento do homem, da sua forma de conduta como tal. Aqui se faz evidenciada, respectivamente, a inversão da ação humana, ou seja, o encontro com essa radicalização do mal.

Estas máximas entendidas por Kant poderiam ser aceitas pelo indivíduo como lei, uma regra, ou mesmo decidir-se por afastar-se delas. Se o sujeito tem por objetivo comportamental, diante dos seus pares, respeitar a lei moral, estará de acordo com as máximas da vontade. Por outro lado, nesta perspectiva, se a lei como princípio de conduta for rejeitada ou contraposta, gerando como consequência a oposição do indivíduo àquela lei moral, por sua livre e espontânea escolha, abrir-se-á a falta daquele indivíduo perante o outro sujeito e à sociedade, ou seja, a inversão da regra ou das máximas da ação. Kant (2008, p. 34) nos diz que “por *propensão* (*propensio*) entendo o fundamento subjectivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscência*), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral”. Esta propensão seria a predisposição do sujeito a procurar satisfazer-se prazerosamente por alguma coisa, o desejo de possuir ou experimentar algo.

Podem distinguir-se três diferentes graus de tal propensão. *Primeiro*, é a debilidade do coração humano na observância das máximas adoptadas, ou a *fragilidade* da natureza humana; em *segundo* lugar a inclinação para misturar móveis imorais com os morais (ainda que tal acontecesse com boa intenção e sob as máximas do bem), i.e., a *impureza*; em *terceiro* lugar, a inclinação para o perfilhamento das máximas más, i.e., a *malignidade* da natureza humana ou do coração humano (KANT, 2008, p. 36).

Como observamos na citação anterior de Kant, a natureza humana é natureza frágil, com vícios que se inclinam em direção a juntar ou mesmo a fazer um cruzamento das ações

imorais com morais. Como que numa escala hierarquizada dessa propensão para o mal, estaria e chegaríamos à malignidade do coração humano, devorando esta toda capacidade de se fazer cumprir ou observar as máximas da lei. Segundo Ricoeur (1996, p. 23), “a inclinação deve ser apreendida *a priori* como uma estrutura do livre-arbítrio”.

Os símbolos do mal, a mácula e o pecado, serão apresentados no próximo capítulo, pois nele discutiremos as possibilidades do porquê desse mal estar presente na figura simbólica do primeiro homem, o Adão, quando este cometera supostamente uma desobediência a uma ordem superior, isto é, a uma divindade, motivando a ruptura entre o criador e sua criatura, o distanciamento do homem de seu deus, resultando na corrupção da humanidade. A inclinação para o mal estaria ligada à livre escolha do homem decidir o que quer para si e quais os meios que irá utilizar para satisfazer o seu querer sem mensurar as consequências de suas ações. De acordo com Ricoeur (1996, p. 24):

A hermenêutica racional aplicada ao conceito tradicional de conceito original conduz a um compromisso difícil, na medida em que o vocabulário clássico é conservado (os homens são maus “por natureza” [von Natur]; o mal está “enraizado” [gewurzrelt] na própria humanidade; ele é até mesmo chamado de “inato”, no sentido de que não é adquirido no tempo; ele é “dado com o nascimento, ainda que o nascimento não seja a sua causa” etc.). Trata-se antes de uma maneira da liberdade que vem da liberdade.

Se Adão fora seduzido pelo mal que já se fazia presente no início da criação, quando o mal não estaria imediatamente interligado ao homem, no sentido de ser inato a ele, mas que encontrou um terreno fértil para se desenvolver, já é um grande problema ou mistério hermenêutico para se obter uma compreensão ou resposta. O homem e a sua fragilidade ou mesmo a sua perversidade em ação para corromper às máximas da lei, através da sua vontade de querer inverter a ordem natural e o respeito ao próximo, também é outra forma de construção conceitual para se pensar o mal.

A dificuldade em que nos encontramos para apresentar um fundamento para a origem do mal se reflete e resulta, conseqüentemente, no paradoxo da liberdade do homem em se aproveitar do seu poder de decisão e escolha. É a liberdade que existe na própria liberdade para deliberar. Nosso grande paradigma como desafio investigativo é poder arbitrar frente às estruturas conceituais que se abrirem para a conceitualização deste mistério do mal que norteia a humanidade.

No próximo capítulo falaremos sob os símbolos do mal, da mácula e do pecado, como formas primárias de interpretação e entendimento do mistério do mal. Esses símbolos

refletirão o estado de calamidade do homem diante de si mesmo, numa tentativa de dar sentido ao absurdo da existência humana em estar maculada e, concomitantemente, desprovida de compreensibilidade perante as hierofanias. Devemos esclarecer que dentre os símbolos primários, o da culpabilidade, pela sua própria complexidade, será apresentado no capítulo terceiro, devido as suas peculiaridades e dimensões reflexivas. É compreensível que façamos esta trajetória sob os símbolos primários do mal para darmos contornos à linguagem que constitui o sujeito e, através dessa sua constituição, entender as ações exercidas pelo homem, sua liberdade de se colocar no mundo e, por consequência, praticar o mal.

2 DO SÍMBOLO AO MITO ADÂMICO E A CONTINGÊNCIA DA FINITUDE

2.1 O PAPEL DA LINGUAGEM SIMBÓLICA E A SUA INTERPRETAÇÃO HERMENÊUTICA DA LIBERDADE

A hermenêutica ricoeuriana se mostra desde o início da nossa proposta de trabalho como ferramenta indispensável e de fundamental importância para que o intérprete possa exercer a sua pesquisa sobre a liberdade humana de forma clara e coerente. O aparecimento do sujeito que fora constituído pela sua linguagem da confissão, de acordo com Ricoeur, dando-se a conhecer a si mesmo e aos outros entes existentes no seu mundo, é fundamento de entendimento reflexivo do homem. Ora, para se falar do mal é necessário se ter um sujeito e, desta forma, buscar a compreensão desse sujeito que se constitui por suas ações reverberadas. Falar dos símbolos primários do mal, isto é, da mácula como forma de impureza, do pecado como ruptura de uma aliança com o sagrado ou da culpabilidade como a interiorização de uma penalização da culpa, é apresentar as possibilidades de representação simbólica desse mal que circunda o homem.

Uma pergunta basilar surge para darmos prosseguimento ao estudo sobre o sujeito e a sua constituição através da linguagem e da liberdade que o mesmo tem consciência de que é possuidor. Ricoeur faz um questionamento que merece o nosso olhar como hermenêuticas e homens voltados à arte da interpretação. Para ele, impreterivelmente, há um ponto de intersecção em relação à questão filosófica e os símbolos existentes: “Como articular a reflexão filosófica com a hermenêutica dos símbolos?” (1978, p. 242). De que forma se articulará a análise reflexiva do mal com a linguagem expressada pelos símbolos? A linguagem que os mesmos possuem é constituída de uma duplicidade de sentido e como tal merecedora de uma análise criteriosa. É dupla porque apresenta um significado primeiro para dar sentido e expressar o que se quer dizer de outra forma.

Se dos símbolos emerge esta duplicidade de sentido para com o que eles querem dizer ou nos transmitir, por outro lado, temos a filosofia buscando uma resposta coerente que satisfaça a sua análise reflexiva sobre os símbolos do mal. Como tratar os símbolos e o que eles têm a nos dizer sobre a liberdade e o mal da natureza humana e dar a eles a devida

importância que, aliás, devemos salientar, nunca deixaram de ter e, com isso, restabelecer o nosso diálogo hermenêutico ora esquecido com o sagrado? O trabalho interpretativo e a compreensibilidade dos textos que relatam as possibilidades de surgimento do mal e da ruptura do homem com o sagrado nos constroem rumo a uma tarefa árdua e conflituosa. Segundo o filósofo francês:

O momento histórico da filosofia do símbolo é do esquecimento e também o da restauração: esquecimento das hierofanias; esquecimento dos signos do sagrado; perda do próprio homem vinculado ao sagrado. [...] Restaurar a linguagem integral [...] somos os homens da filosofia [...] da análise da linguagem [...] recriação da linguagem (1978, p. 243).

Possivelmente com esta dinâmica interpretativa bem articulada, poderemos ter acesso às construções primárias da própria linguagem do homem através de alguns símbolos específicos, ou seja, o da mácula, o do pecado e o da culpabilidade – este último será desenvolvido com maior ênfase no capítulo terceiro do nosso estudo. As narrativas míticas percorrem caminhos extremamente fecundos no nível da imaginação humana para retratar a condição do homem, pois, desdobram-se em histórias repletas de personagens e incríveis situações que se constituirão para a compreensão de um determinado acontecimento histórico.

A narrativa mítica do primeiro homem é significativa pelo seu grau de amplitude frente a todo o enredo em que se desenvolve o fracasso de Adão⁹. Desta forma, no mito adâmico encontramos o desenvolvimento de uma explicação do porquê da finitude do homem que, impulsionado por um ato de desobediência, se distanciou paulatinamente e radicalmente do seu deus-pai e criador, e agora, se sentindo sozinho, sem a presença do sagrado, busca por um retorno ao “Diante de Deus” (RICOEUR, 2011a, p. 212). Poderá ser também que ele tenha sido um mero continuador de um mal que já estava no princípio da vida humana na terra. Esta outra pressuposição representa uma possível alternativa para compreendermos a condição humana.

É conveniente ressaltarmos, neste momento do estudo do mito adâmico, no qual, supostamente, haveria uma criação advinda de um criador supremo, para efeito de causa e entendimento. Nessas contraditórias especulações, qual o porquê do mal em um mundo que tem um deus todo-poderoso e infundo em bondade e amor? Relata-nos Queiruga (2011, p. 22) que: “[...] as objeções têm todos os triunfos para ganhar a batalha, pois já não é possível

⁹ Cf.: BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista. SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS. São Paulo, 7ª impressão, 1995. Livro de Gênesis, capítulo 3, versículo 17.

continuar a flagrante contradição embutida na ideia de um ‘deus’ que, confessado como bom e todo-poderoso, não quer ou não pode intervir no mundo para eliminar o mal”. Acrescente-se unicamente esta passagem logo abaixo para efeito pontual, pois, não iremos discorrer sobre a teodiceia, nem sobre a intrigante argumentação feita por Epicuro com relação a esse deus professado como incomensurável ou tão somente falacioso em sua constituição. Deixemos para outra oportunidade uma melhor argumentação que trate mais detalhadamente sobre o mesmo.

“Ou Deus quer tirar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não o quer tirar; ou não pode nem quer; ou pode e quer. Se quer e não pode, é impotente; se pode e não quer, não nos ama; se não quer nem pode, não é o Deus bom e, além disso, é impotente; se pode e quer – e isto é o mais seguro –, então de onde vem o mal real e por que não o elimina?” (EPICURO *apud* QUEIRUGA, 2011, p. 18).

Esta breve exposição feita anteriormente foi necessária para nos situarmos frente às conflituosas interpretações sobre o mal do homem e da ideia do próprio deus existente. Desta forma, retornemos ao nosso problema inicial sobre a narrativa mítica do primeiro homem e, conseqüentemente, sobre o mito, o qual, de acordo com Ricoeur (1988, p. 27): “dizendo como o mundo começou, o mito diz como a condição humana foi gerada, sob sua forma globalmente miserável”.

As narrativas míticas não poupam argumentos e relatos interpretativos que aguçam o pensamento e o olhar intelectual do homem contemporâneo. Na densidade em que os mitos e seus artifícios e construções simbólicas se apresentam para explicar o início do universo e das coisas existentes, se molda uma complexa rede de possibilidades para a sua compreensão e interpretação, na tentativa de se chegar a um entendimento da simbólica do mal. Para Ricoeur (1978, p. 356):

Atualmente, para nós, os mitos não são mais explicações da realidade. Contudo, e justamente porque perderam sua pretensão explicativa, revelam uma significação exploratória: manifestam uma função simbólica, ou seja, um modo de dizer indiretamente o elo entre o homem e aquilo que ele considera como seu sagrado.

Pela sua própria duplicidade de sentido, o símbolo mítico nos adverte para tomarmos cuidado nas suas interpretações, especificamente sobre uma possível origem do mal. Num primeiro momento deve-se verificar a intencionalidade do enunciado metafórico que norteia determinado símbolo, para só assim procurarmos entender o que de fato este símbolo quer nos dizer e qual a causa do seu verdadeiro sentido. A forma como os recursos linguísticos são empregados, pelos diversos relatos do mal existente, colabora para um imenso conglomerado

de informações que pode nos confundir, dificultando a interpretação da realidade condicional em que o homem se encontra. Para tanto, é dever de o intérprete direcionar a sua pesquisa com vistas a uma legitimidade satisfatória sobre o tema proposto, mesmo que esteja falando das faces da simbólica do mal e da condição da liberdade do homem.

Isto não significa dizer, em hipótese alguma, que o símbolo não tenha o seu valor articulador para uma compreensão da origem do universo e da humanidade, bem como a trajetória existencial do homem e a sua relação com o sagrado. É pela sua estrutura de duplo sentido que o símbolo abrirá caminho para o trabalho do hermenêuta. Como fora apresentado no início da nossa proposta de pesquisa, isto é, da liberdade do sujeito até as faces do mal por intermédio da hermenêutica ricoeuriana, convém prosseguirmos por este diálogo inquiridor repleto de explicações simbólicas e míticas compreensíveis, outras, fatalmente, quimeras interpretativas infundadas.

A partir do desenvolvimento hermenêutico sobre o mito adâmico, impreterivelmente, encontraremos suporte interpretativo para prosseguirmos neste intuito que Ricoeur denominou de mistério da iniquidade (1978, p. 229), que constrange e atormenta o homem, “[...] pressentimento de que pecado, sofrimento e morte exprimem de modo múltiplo a condição humana em sua unidade profunda” (1988, p. 25). Sobre a injustiça (iniquidade), falaremos mais adiante no terceiro capítulo.

Ricoeur nos adverte que o mito já não pode dar uma explicação favorável para o homem moderno e o que dele se entende, mas sim, ser tomado como objeto de estudo pelo seu poder exploratório e por sua função simbólica. O mito carrega um vasto cabedal de informações e interpretações para, a contento, vislumbrarmos o que o sujeito compreende de si mesmo e dos outros entes que se encontram a sua volta e fazem parte da sua existência no seu mundo. Para Ricoeur (2011a, p. 170), os mitos se mostram da seguinte forma:

No una falsa explicación por medio de imágenes y de fábulas, sino un relato tradicional referido a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinado a fundar la acción ritual de los hombres de hoy y, de modo general, a instaurar todas las formas de acción y de pensamiento mediante las cuales el hombre se comprende a sí mismo dentro de su mundo.

Nesta conjuntura percorrida pelo filósofo francês, o que podemos entender sobre o mito e a sua função, na tentativa de explicar a condição de finitude do homem, já não possibilita uma consistência favorável para que a ele recorramos como parâmetro. O tempo mítico, bem como o espaço geográfico no qual determinada narrativa se processou, não se

coaduna com a realidade do homem moderno, contudo, inquieta a própria forma de compreensão da existência do homem e a forma como se dá a sua constituição. É esta inquietação que merece o olhar inquiridor e interpretativo do hermenauta. “Pero, al perder sus pretensiones explicativas, el mito revela su alcance exploratório y comprensivo, [...] su poder de descubrir, de desvelar el vínculo del hombre con lo que para él es sagrado” (RICOEUR, 2011a, p. 171).

Quanto mais vasculhamos sobre a questão simbólica do mito, mais nos interrogamos pela sua capacidade de nos levar, como bem nos disse Ricoeur, para outra vida, e deste deslocamento de sentido mostrar que há sempre algo a mais que deve ser pensado e interpretado na linguagem simbólica. Uma observação relevante sobre o estudo dos mitos é feita por Joseph Campbell, ao traçar a forma como os mesmos se mostram e se apresentam aos homens com sua linguagem enigmática que, proporcionalmente, se ocultam por seu próprio querer, e quando com eles é aberto um canal dialógico dificilmente os homens poderão se afastar dos mesmos, pela sua riqueza de interpretações, reflexões, compreensão e conhecimento.

Esses bocados de informação, provenientes dos tempos antigos, que têm a ver com os temas que sempre deram sustentação à vida humana, que construíram civilizações, que enformaram religiões através dos séculos, têm a ver com os profundos problemas interiores, com os profundos mistérios, com os profundos limiares da travessia, e se você não souber o que dizem os sinais ao longo do caminho, terá de produzi-los por sua conta (CAMPBELL, 1990, p. 15).

Uma das tarefas do hermenauta é “juntar” as partes que compõem um determinado símbolo (ABBAGNANO, 2007, p. 1069), no nosso caso específico, os símbolos do mal tomados da tradição cultural do povo judeu, ora citados anteriormente. O que os mesmos representam e o que têm a dizer sobre o homem e a sua liberdade de escolha? Em que proporções a linguagem que constituiu esse sujeito deu guarida às ações e manifestações voluntárias do homem para o bem ou para o mal?

Nestas condições, encontraremos diversas possibilidades de interpretações para explicarmos os mistérios do mal que adentram a vida do homem e o envolvem interiormente com força e poder. Essa junção interpretativa não poderá ser determinada por uma reflexão filosófica unilateral, mas dependerá fielmente de se abrir às perspectivas de comunicação com a linguagem dos símbolos. É conveniente ressaltarmos o que Mircea Eliade tem a nos dizer sobre os mitos, para emprendermos e compreendermos com maior clareza a sua importância para o estudo hermenêutico dos símbolos até chegarmos às questões éticas do sujeito.

[...] Toda a cultura é constituída por uma série de interpretações e revalorizações dos seus “mitos” ou ideologias específicas. Não são só os criadores *stricto sensu* que reafirmam as visões primordiais e que reinterpretam as idéias fundamentais de uma cultura; são também os “hermeneutas”. Na Grécia, juntamente com Homero, os poetas trágicos e os filósofos, dos pré-socráticos a Plotino, existe uma vasta e complexa categoria de mitógrafos, historiadores e críticos, de Heródoto a Luciano e Plutarco (ELIADE, 1995, p. 80).

Eliade nos fala de uma audaciosa reinterpretação das culturas e história das religiões, da imensa carga de material, de todos os documentos catalogados que foram produzidos pelos grandes vultos da arte da escrita. Motivados pelo olhar observador das tradições das comunidades ou tribos existentes, das cidades que se formaram e não mediram esforços para que todo este aparato de informações chegasse às mãos da humanidade para serem conhecidas, discutidas e através delas houvesse uma hermenêutica capaz de fomentar as articulações necessárias para o desenvolvimento não só desta ou daquela ciência, mas da complexa rede de pensamento filosófico e suas especificidades. Feito isso, reencontraremos o verdadeiro sentido das palavras e da linguagem da existência do homem ora velado e, por muitas vezes, esquecido. Prossegue Eliade (op. cit., p. 81):

O fato de uma hermenêutica conduzir à criação de novos valores culturais não implica que ela não seja “objetiva”. Até certo ponto, pode-se comparar-se a hermenêutica com uma “descoberta” científica ou tecnológica. Antes da descoberta, a realidade que há de vir a ser descoberta estava ali, só que não se via ou não se compreendia, ou não se sabia como utilizá-la.

A grande necessidade de retomarmos a linguagem dos símbolos do mal demonstra sua imensa riqueza de possibilidades de interpretação e reinterpretação. Não é por acaso que reiteramos a sua força, mesmo que o seu valor tenha sido colocado à revelia pelos mestres da suspeita, isto é, sem o verdadeiro respaldo que lhe são merecedores, pelo radicalismo dessas vozes vorazes que caminharam por uma deturpação dos símbolos entre o absurdo e a insensatez da racionalidade.

O fatalismo deveras articulado contra a linguagem simbólica deve-se à literalidade historicista do mito adâmico, que conspirou diametralmente e negativamente contra os símbolos. Diante desse quadro assim exposto, Ricoeur demonstra fielmente que dos símbolos podemos buscar mais do que uma simples leitura ou compreensão, não por uma forma ingênua de interpretação, mas possuidora de significado, que demonstra o seu grande papel de importância para a hermenêutica do mal.

O espírito forte, o homem racional, de Pelágio a Kant, Feuerbach, Marx ou Nietzsche, terá sempre razão contra a mitologia, enquanto o símbolo dará sempre a

pensar para além de toda crítica redutora. Entre o historicismo ingênuo do fundamentalismo e o moralismo exsangüe do racionalismo, abre-se o caminho da hermenêutica dos símbolos (RICOEUR, 1978, p. 240).

Para o filósofo francês, a existência do homem pertence a este movimento que se elabora paulatinamente através da linguagem simbólica no curso da história e vai moldando e modificando o próprio sujeito, afinal, a sua cultura vai sofrendo mudanças diante das próprias interpretações que vão surgindo, fazendo com que o comportamento daquela sociedade a qual o homem faz parte venha a assimilar as novas ideias e reinterpretações hermenêuticas, proporcionando alterações na sua própria estrutura e constituição.

Segundo Lambert (2011, p. 19): “[...] no curso da história, o homem tem concebido o sentido da vida e do mundo, as normas e os valores, o bem e o mal, o justo e o injusto, a felicidade e a infelicidade, o sofrimento e a morte [...]”. Se a forma de pensar passa por um processo de mudanças, conseqüentemente, as ações do sujeito também passarão por estas mudanças, pelo ato de reflexão e compreensão que se apresenta no seu tempo.

2.2 DO MITO ADÂMICO E SUAS DORES

Poderíamos, quiçá, citar numerosos mitos ou relatos contidos nos diversos documentos produzidos ao longo da história e da linguagem, seja ela oral, seja escrita, para relatar o porquê do mal que se manifesta através das ações do homem por intermédio da sua liberdade e da má vontade de escolha que possui. Dos mitos, de acordo com Ricoeur (2011a, p. 443): “[...] todos ellos nos hablan em cierto modo”; isto quer dizer que, segundo Ricoeur, os mitos nos transmitem a sua própria linguagem, nos relatando fatos e acontecimentos específicos, dentre eles a questão do mal. Se todos eles nos falam, é sinal que há uma linguagem específica que os mesmos nos transmitem e pode ser interpretada, mesmo na sua duplicidade de sentido.

A linguagem simbólica que os mitos nos querem dizer, nos impulsiona cada vez mais a questioná-los, a vislumbrá-los com maior cuidado e destreza interpretativa. Se deles podemos esperar incontáveis respostas para a origem do mundo e do mal, é sinal de que o trabalho da hermenêutica não cessa de ser chamado para pôr termo ou mesmo limites às interpretações e reinterpretações que venham a acarretar distorções para uma fiel leitura dos

textos ora examinados. O indizível, assim, faz parte do mundo dos símbolos (NASSER, 2006, p. 23).

O mito adâmico encontra-se num envoltório provocativo, tendo sido motivo de profundas contendas e discussões na Igreja primitiva, nos relatos dos cristãos, principalmente na era apostólica, com São Paulo (RICOEUR, 1978, p. 240), perfazendo um percurso de difícil aceitação interpretativa até Agostinho, em quem encontramos o ápice de justificação da existência do mal, da iniquidade que assola a natureza humana (QUEIROZ, 1963, p. 170), através da incorporação doutrinal do pecado original, como resposta absurda para a condição do homem desde a origem dos tempos e da sua criação.

Relata-nos Eliade (2008, p. 84) sobre o mito: “o mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. [...] ‘dizer’ um mito é proclamar o que se passou *ab origine*”. A importância dos relatos e narrativas míticas não deve ser ridicularizada ou mesmo reduzida, uma vez que a sua simbologia sempre nos revela a grandeza que a linguagem simbólica produzida poderá alcançar e também dizer sobre o símbolo, dando sempre a pensar (RICOEUR, 2011a, p. 481). O relato adâmico é um exemplo vivo desta força que o símbolo apresenta e nos leva a pensar e refletir.

A resposta doutrinal do pecado original incorporada incondicionalmente à tradição cristã por Agostinho, da condição do mal no homem, despertou profundas inquietações reflexivas. Buscou-se com isso um esclarecimento e entendimento através da arte de interpretar (SCHLEIERMACHER, 2010, p.28), dos ávidos estudiosos da hermenêutica, que inquiriram como esta forma abissal de compreensão da natureza humana se apresentou ou fora gerada. A sua apologia literal tem como objetivo, inevitavelmente, lançar cada vez mais esse mistério do mal numa incompatibilidade interpretativa.

Dar ao mito adâmico um formato incontestado, no sentido factual e definitivo para a condição e constituição do sujeito, é ferir a própria linguagem do homem e a sua liberdade de pensar e repensar o mal, isto é, a sua própria vontade de escolha para os seus fins específicos, sejam eles voltados às boas ações ou, concomitantemente, direcionados às práticas do mal. Se precipitar em uma única interpretação dada ao mito adâmico é incorrer em um erro prematuro sobre o símbolo que o mesmo representa. A narrativa mítica de Adão é envolta numa atmosfera surreal, pois ele fora formado por uma substância até então improvável para tamanha magnitude de poder criador.

Há uma peculiaridade na criação de Adão, sendo ele formado da própria argila¹⁰. A figura do primeiro homem, o homem primordial, o Adão, segundo os relatos do judaísmo, fora criado à imagem e semelhança do seu Deus¹¹ Iahweh. Este mito possui um ciclo de inquietações interpretativas que é carregado e repleto de detalhes que nos levaram a acolhê-lo como objeto de estudo preferencial na linguagem mítica e simbólica deste segundo capítulo, dentre tantos outros mitos que possivelmente poderiam falar da criação do homem. Citemos outro exemplo mítico que se refere também ao surgimento do homem na terra encontrado na mitologia dos Sumérios, em que os seus principais deuses, An, Enlil e Enki, decidiram depois de um ato de rebelião das outras divindades menores, criarem o homem. Conforme Yves (2011, p. 162):

Então os três grandes deuses decidem criar partículas para isso: são os homens, concebidos à sua imagem, mas sem seu super poder e sua imortalidade; eles são modelados na argila e animados pelo sopro, um mito que também os hebreus lhes tomam por emprestado.

A passagem ou citação de um mito para outra civilização ou cultura poderá sofrer alterações ou mesmo acréscimos narrativos na sua estrutura textual originária. Estes são detalhes importantíssimos que o etnólogo deverá verificar para que ao fazer uso da arte de interpretação, não venha a cometer vícios ou até dar prosseguimento a erros interpretativos de uma determinada cultura em outra. De acordo com Feuerbach (2007, p. 129), “a doutrina da criação provém do judaísmo; ela é mesmo a doutrina característica, fundamental da religião judaica”. Para Feuerbach, teríamos nesta religião uma intolerância absurda (op. cit., p. 130), para querer dar sentido ao não compreensível. Seria o egoísmo de uma cultura querendo se impor e ditar as regras do que se entenderia por criação e, conseqüentemente, o próprio destino da humanidade. Lembremos que Feuerbach pertencia aos chamados mestres da suspeita.

Ressaltemos que o mito adâmico não será retratado em sua complexidade argumentativa, não é o nosso intuito assim fazê-lo para o presente trabalho, devido as suas dimensões extensivas e laboriosas. Esta tarefa ficará, *à posteriori*, para outra pesquisa mais abrangente e em continuidade a esta, na tentativa de pormenorizar as peculiaridades

¹⁰ Cf.: A BÍBLIA DE JERUSALÉM, Livro de Gênesis, cap. 2, versículo 7, 1995, p. 33.

¹¹ CF.: A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Livro de Gênesis, cap. 1, versículo 26, 1995, p. 32.

provocativas que o mesmo demanda. O caminho é denso, pois, em um único mito, poderemos retratar incontáveis situações para responder à questão do mal da natureza humana.

Como fora observado anteriormente, a nossa pesquisa não se propõe a discutir no presente momento as inúmeras questões que se levantaram na história da igreja a partir de Pelágio, Mani ou mesmo de Agostinho, sobre o mal. O que nos interessa e nos propomos a discutir por ora é a amplitude que o problema do mal trouxe para o estudo hermenêutico e sua carga simbólica, para nos voltarmos, posteriormente, no terceiro capítulo, às questões que norteiam o sujeito e a sua constituição e atuação na sociedade, como co-participante das relações pessoais e sociais que se apresentam diante si e também do outro.

A hermenêutica ricoeuriana do mal caminha por incontáveis labirintos interpretativos para relatar a liberdade humana, incitando o seu intérprete a estar em constante trabalho filosófico-reflexivo. Aqui, é conveniente ressaltarmos dentro desta reflexão a importância que, segundo Ricoeur (1978, p. 234), Santo Agostinho teve para o ápice da doutrina do pecado no homem e, conseqüentemente, da existência do mal: “é responsável pela elaboração clássica do conceito de pecado original e de sua introdução no repertório dogmático da Igreja, num pé de igualdade com a cristologia, como um segundo capítulo da doutrina da graça”.

Isto significa dizer que para Agostinho o mal no homem em hipótese alguma provém do Criador, que jamais o sumo Bem seria o responsável legal por uma falha ou deficiência que o homem possuiria ou mesmo teria na sua formação, mas sim que o pecado seria o resultado da sua má vontade de escolha, “absolvendo” desta forma a Deus de quaisquer responsabilidades pelos desvios de conduta da natureza humana (1999, p. 171). Descreve-nos, o Santo, assim, o poder de Deus:

Mas, ó Senhor Nosso – ó Deus verdadeiro que criastes não só as nossas almas, mas também os nossos corpos, e não só nossas almas e corpos, mas ainda todos os seres e todas as coisas –, eu já então afirmava e cria firmemente que sois incontaminável, alheio a toda alteração, e absolutamente imutável (op. cit., p. 174).

Nesta perspectiva agostiniana, a figura mítica de Adão surge nos relatos da história judaica no início da criação através do livro de Gênesis, como forma e expressão do poder e amor divino. Adão só será retomado posteriormente depois do aparecimento do Cristo como filho “unigênito do Criador” e exemplo da perfeição de Deus na terra, de uma forma comparativa. Adão é reintroduzido no cenário mítico no período apostólico por São Paulo

depois de um período no esquecimento, com vistas a se fazer um paralelo entre o bom e o mau filho, numa espécie de antítipo (RICOEUR, 1978, p. 236).

Para Ricoeur, tanto os escritos tardios de São Paulo da tradição judaica, que tentaram dar justificativa para o desvio do homem, bem como os de Agostinho, não tratariam apenas de situações distintas ou meramente isoladas da condição humana, mas principalmente para pôr termo a um ato de escolha e de poder da soberania do Criador, o da eleição ou o da reprovação. Vejamos o que São Paulo nos fala:

Que diremos então? Que há injustiça por parte de Deus? De modo algum. Pois ele diz a Moisés: Farei misericórdia a quem eu fizer misericórdia e terei piedade de quem eu tiver piedade. Não depende, portanto, daquele que quer, nem daquele que corre, mas de Deus que faz misericórdia. [...] De modo que ele faz misericórdia a quem quer e endurece a quem ele quer¹².

Conforme Ricoeur, o mito adâmico é “o único mito propriamente antropológico” (RICOEUR, 1978, p. 248). É antropológico por tratar do surgimento do homem na terra na sua forma originária. Como se observa, o estudo deste mito contribui e fortalece enormemente as interpretações do poder simbólico que há nos mitos e que ele mesmo carrega e é detentor. Não se trata apenas de uma simples figura mitológica, mas de um importante objeto de pesquisa para discutirmos sobre a liberdade do homem, a sua linguagem e constituição, além da sua própria historicidade, para o entendimento das suas origens como sujeito de ação e de escolha, de vontade e de desejo, responsável pelo que lhe apraz (op. cit., p. 12).

Destacamos as condições pelas quais Ricoeur enumerou três (3) fatores que classificam ou demonstram o porquê de o mito adâmico ser um mito propriamente antropológico:

[1] “El mito etiológico atribuye el origen del mal a un antepasado de la humanidad actual, cuya condición es homogénea a la nuestra” (RICOEUR, 2011a, p. 377) .A profundidade com que se impõe a Adão no seu estado original uma perfeição ou inocência que, posteriormente, se vê num estado de separação e distanciamento do seu Deus-Criador, quando anteriormente era possuidor de uma super-humanidade, revelam neste viés um fenômeno de que ele teria sofrido uma “queda” de posicionamento hierárquico na sua originalidade, do seu estado natural, no sentido lato da palavra. Segundo Ricoeur, deveríamos falar não de uma queda, mas sim, de uma espécie de estar fora, distante de, ou mesmo de ter

¹² Cf.: A BÍBLIA DE JERUSALÉM, EPÍSTOLA AOS ROMANOS, cap. 9, versículos 14 e 18, 1995, p. 2135.

saído de um caminho socialmente aceitável, correto diante dos olhos do seu criador, esta, pois, seria uma situação mais conveniente;

[2] “El mito etiológico de Adán es un intento más extremo de desdoblar el origen del mal y del bien” (op. cit., p. 378). Poderíamos ter neste mito o princípio e a origem do mal radical no homem. É nesta leitura que colocamos o mito adâmico, como iniciador e propagador do mal no seio da criação divina. Para Ricoeur, abre-se um tempo e um espaço mítico em que este mal surge e se junta à natureza humana, colocando-a num contrapé de um antes e um depois do ato divino. Encontramos neste segundo ponto o fator da liberdade do homem, o seu poder de escolha entre a sensatez e a insensatez de ir de encontro, no sentido de oposição, ao ato de criação e ordem de Deus. O mal se reflete numa pecabilidade, isto é, correspondente a uma propensão específica da natureza humana para tanto.

[3] “El mito adámico subordina a la figura central del hombre primordial otras figuras que tienden a descentrar el relato [...]” (RICOEUR, 2011a, p. 379). O que o torna um mito cabalmente antropológico, deve-se ao fato de apresentar não só a figura de Adão num espaço-temporal específico, mas por surgirem também novos personagens que dividirão com ele toda a calamidade em que a terra se tornou quando da criação após o seu erro fatídico¹³. Para Ricoeur, teremos a figura da Serpente¹⁴, animal sagaz e astuto, que será a voz e personificação do Diabo, bem como a da mulher de Adão, a Eva, que motivada, quiçá, pelo desejo, ao dar ouvidos e ser persuadida pela Serpente, quebrou um pacto com o seu Criador, comendo e também dando a comer de certo fruto ao homem Adão, que como homem primordial, também tinha o seu poder de decisão e de escolha. Estamos diante de um cenário mítico repleto não só de personagens inertes, mas em movimento e em ação, envoltos numa dinâmica peculiar no início dos tempos.

Por intermédio do mito adâmico teríamos uma interpretação do que o homem compreende de si mesmo, do porquê de praticar ações más ao invés de exercê-las de outra forma. Desse sujeito mítico que observa o seu próprio modo de agir, refletindo sobre o seu estado de pecado, ou mesmo de um sentimento de dependência, ou talvez de medo perante o

¹³ Cf.: A BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Livro de Gênesis*, cap. 3, versículos de 11 a 17, 1995, p. 35.

¹⁴ Cf.: Eliade (2008, p. 52). Conforme o relato de Eliade, a serpente: “[...] simboliza o Caos, o amorfo, o não-manifestado”. Observamos o poder que a linguagem simbólica possui, com a sua duplicidade de sentido. Nesta passagem em questão, a serpente tanto pode ser caracterizada e interpretada como a representação personificada do mal, bem como o estado de vazio primordial do início dos tempos.

sagrado e até onde ele poderia exercer a sua vontade e desejo de escolha para esta ou aquela finalidade, sobre quais seriam as suas intenções diante do outro, da sua condição de finitude e do seu estado temporal (SCHLEIERMACHER *apud* OTTO, 2007, p. 41).

Por que Adão, afinal, de um estado de inocência, se viu apto a praticar o mal e, conseqüentemente, se afastar do seu Deus pelo ato de desobediência? O que houve de tão assustador no início da criação para pôr o homem nesta condição? Conjecturamos sobre a formação deste mito, como o mesmo se constituiu para dar algum sentido à existência ou prática do mal, e obtemos como possibilidade de resposta ainda mais inquietações que norteiam, indubitavelmente, a misteriosa estrutura adâmica (RICOEUR, 1978, p. 241). Deste mistério da criação aparentemente inocente, há uma trágica forma de se falar do mal.

Segundo Ricoeur, símbolo do homem, Adão procura nos dar um caminho de entendimento sobre o mal: “ele comprime a origem do mal num instante simbólico, que põe fim à inocência e dá início à maldição. Assim, é por intermédio da crônica do primeiro homem que o sentido da história de todo homem é desvelado” (op. cit., p. 248). A estrutura intelectual que se formou para intentar tornar explícita esta narrativa mítica e por meio dela se fazer uma realidade própria do homem, foi algo exercido e defendido de forma ferrenha, para dar sentido ao absurdo e impensado que seria o nascimento maculado e em pecado do homem, posto, assim, que já fôssemos marcados e determinados pelo sinal da morte, antes mesmo que a luz do sol chegasse aos nossos olhos e que a ele viéssemos a conhecer. É a hereditariedade do mal taxada a todos os seres humanos, indistintamente, sem dar a estes até mesmo o próprio benefício da liberdade do seu querer.

A perspectiva que gira em torno do relato do homem primordial revela sua dimensão e capacidade de nos ater, hermeneuticamente, com maior ímpeto para, com isso, fazer-nos direcionar o nosso olhar em um intrigante relato sobre o mito da criação: houve de fato um começo? E se por intermédio de Adão nos encontramos numa situação de apreensão e terror sob as faces do mal, ao homem o que lhe restaria fazer, já que uma maldição lhe sobreveio e o estagnou moralmente? Esta compreensão surreal, deveras alienante, fragmenta o conhecimento do próprio homem, desvirtuando uma possibilidade de interpretação coerente da sua natureza.

Pensar desta forma ou mesmo interpretar a condição do homem moderno através desta leitura, não explica e nem viabiliza acrescentarmos maiores informações com relação à condição humana, mas, por outro lado, revela uma preocupação que sussurra incontestemente nos

labirintos da consciência do homem: é possível evitar o mal ou tão somente amenizá-lo? O símbolo adâmico sempre terá algo a nos dizer e a nos revelar através das insondáveis leituras que sua linguagem simbólica nos proporciona. Mas, antes do símbolo que se apresenta e se mostra à sua duplicidade de sentido, temos a linguagem propriamente dita, que dará as condições reais de compreensão do sujeito e da sua constituição.

Não há símbolo antes do homem que fala, mesmo que o poder do símbolo esteja enraizado mais embaixo. É na linguagem que o cosmos, que o desejo, que o imaginário acedem à expressão. Sempre é necessária uma palavra para retomar o mundo e convertê-lo em hierofania. Da mesma forma, o sonho permanece fechado a todos, enquanto não for levado pelo relato ao plano da linguagem (RICOEUR, 1978, p. 15).

Antes de qualquer forma simbólica estamos diante da linguagem¹⁵. É ela que constitui o sujeito, que expressará o que há de mais audacioso, fecundo, provocativo e oculto dentro de cada homem em particular, para que, posteriormente, possa gerar a fala e trazer à luz os fenômenos que se mostram referentes àquele símbolo e às suas manifestações, bem como o que se passa no seio do indivíduo dentro de seu espaço-tempo. É impressionante como o filósofo francês expõe na passagem anterior o poder que a linguagem possui dentro do sujeito para depois ser reverberada e apresentar com isso a constituição desse sujeito que se mostra pelo ato da linguagem que se expressa pela fala.

A linguagem, antes de ascender para a exterioridade, passa por um processo de interiorização em que o sujeito se vê carregado de informações decorrentes do seu pensar, do seu modo de enxergar, perceber e questionar o que se encontra à sua volta e, como o que ele observa repercute dentro de si, para depois abrir-se para as possibilidades de trocas entre o seu mundo interior e o mundo exterior. Há um sincretismo tenaz entre essas duas vias que se cruzam e onde o fenômeno da linguagem se manifesta, dando espaço para que as hierofanias também possam se expressar simbolicamente com o seu poder na formação desse próprio homem que se apresenta à linguagem.

Nas narrativas míticas encontramos uma infinita rede de interpretações sobre a origem do mal em um determinado momento histórico, dentro de um contexto específico. Talvez o princípio da iniquidade tenha sido motivado por um desejo deformado da má escolha da liberdade que o homem é possuidor (NUSSBAUM, 2004, p. 24). Isso é uma das possíveis e

¹⁵ Cf.: SCHLEIERMACHER (2010, p. 12): “[...] a linguagem é “um infinito indeterminado”, na medida em que é algo histórico”.

inúmeras hipóteses que podemos descrever sobre este mistério provocativo e assaz perturbador, em que as soluções são longínquas e a sua compreensão, uma necessidade. Os mitos que falam do mal trazem à luz do entendimento o seu próprio simbolismo, na busca do homem por uma resposta que lhe traga uma interpretação plausível das coisas e de si. Segundo Estrada (2004, p. 45), “o mito permite que o homem se encontre consigo mesmo, recordando-lhe suas origens e representando o significado de sua vida”.

A modernidade tem as suas reservas para com os relatos míticos. É evidente que os mesmos não respondem às questões peculiares e pontuais esboçadas pelo meio filosófico-científico, alheias à realidade do presente, esbarrando, com isso, em situações temporais inimagináveis. Contudo, a sua potencialidade é infinda e não poderá ser deixada à revelia por concepções extremistas de se olhar a realidade como fato dado e incólume. Quando um mito é tomado e expresso na sua linguagem para narrar acontecimentos ocorridos, a sua simbologia dará os contornos e a amplitude necessárias para onde o mesmo poderá alcançar êxito nas suas manifestações.

De acordo com Estrada (2004, p. 44), “mais do que informação, os mitos nos transmitem significados: mais do que fatos históricos, acontecimentos originários, mais intuídos e expressados do que explicados”. Quão grande fascínio o estudo dos mitos e sua estrutura simbólica pode nos dizer com relação ao que percebemos de nós mesmos e do outro e do mundo que nos cerca. Falar do homem Adão ou do símbolo do primeiro homem que ele representa é estar concomitantemente num esforço hermenêutico para interpretar o que de fato somos ou nos tornamos no transcorrer da história da existência humana.

Ricoeur nos demonstrou em outra passagem já citada, a qual reiteraremos, que não podemos ser unilaterais ou modestos quando falarmos dos mitos. É inconcebível nos deslocarmos e nos atermos a questões temerárias numa área investigativa tão melindrosa, em que o bom senso interpretativo deve ser o nosso vetor principal. Para ele, “[...] por eso, el mito ya no puede ser una explicación” (2011a, p. 171). Aqui, encontramos numa via de mão dupla que merece ser esclarecida, onde o mito se torna inconsistente para dar suporte ao entendimento da realidade humana atual, mas que para Ricoeur também revela uma linguagem própria e peculiar.

Se por um lado o mito não pode mais retratar a realidade do homem pela sua insuficiência argumentativa, por outro lado ele carrega dentro de si uma funcionalidade, ou seja, a capacidade de suscitar elucubrações, investigações e interpretações, cavar e ir mais

além do que se mostra e se evidencia para os olhos do intérprete, da relação do homem com os fenômenos e o sagrado. O mito possui esta função simbólica, que faz suscitar questões que fazem parte do cotidiano do homem moderno. Por maiores que sejam as críticas redutoras para esta possibilidade, ele faz parte e está às voltas com o imaginário do homem desde o surgimento do sujeito pela sua constituição através da linguagem.

É conveniente destacarmos para o presente momento da nossa discussão e transição para o próximo item, as dimensões que o poder da linguagem possui, perpassando o sujeito e apresentando-o diante de si e diante do outro. No símbolo adâmico encontramos um significativo potencial, desde sua simbologia e terminologia, que expressa e reitera a condição trágica de finitude da natureza humana, o modo como a mesma se constituiu e o porquê do mal que assola a humanidade. Ricoeur nos esclarece e nos adverte que por maior que seja esta força proveniente dos símbolos, é através da linguagem, da fala, primeiramente, que os acontecimentos referentes ao homem e a sua historicidade são narrados, momento em que os mitos se formam e a própria linguagem simbólica se manifesta em determinada cultura ou sociedade.

2.3 DA LINGUAGEM DA CONFISSÃO COMO EXPRESSÃO DO MAL INTERIOR

Ricoeur nos fala na sua obra da “Simbólica do Mal” sobre uma particularidade inerente que se revela e se manifesta no interior do homem, que o faz exclamar e bradar compulsivamente, trazendo com isso o surgimento da linguagem da confissão. O que o homem teria de confessar perante a si mesmo ou diante de um outro sujeito? Que tipo de motivação ou insatisfação o fez recorrer a esta forma de catarse, numa espécie de busca por uma purificação do seu interior de algo estranho que lhe atormenta, para poder, só assim, tentar se reaproximar e se reconciliar novamente com o seu Criador? Ricoeur observa alguns aspectos ou situações relevantes para o presente momento estrutural desta que ele chama de confissão: “Con la confesión, la conciencia de culpa es llevada a luz de la palabra; con la confesión, el hombre sigue siendo palabra hasta en la experiencia de lo absurdo de su existencia, de su sufrimiento, de su angustia” (2011a, p. 173).

A linguagem da confissão pela qual o sujeito se constitui revela sua forma preponderante de caracterizar o homem como palavra, quando este se apresenta imerso numa

consciência de si, fragmentado por um estigma pessoal interiorizado e cego (op. cit., p. 173). Busca-se nesta tomada de consciência da culpa do homem um suporte interpretativo que viabilize a sua compreensão, isto se de fato pudermos conjecturar que aja alguma, pois, dessa experiência desarranjada e infeliz, em que possamos procurar signos para expressar e retratar a cegueira pela qual o homem se encontra submerso neste estágio de sua existência.

Por outro lado, esta confissão que se desenvolve é o próprio fundamento ontológico da existência do sujeito, pois ele se torna e é palavra, por intermédio desta interiorização ininterrupta que ocorre consigo mesmo, o determinando e o fundamentando como linguagem. É neste momento de sua existência que o homem se vê às voltas com o sagrado, com um poder avassalador que o constrange por alguma espécie de falta ou falha cometida. De acordo com Eliade (2008, p. 26), “a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo”. Este homem religioso¹⁶ que se apresenta e que confessa a sua dor e a sua angústia, contempla dentro de si uma voz que ressoa e o constrange, procurando ele cabalmente se fazer digno de estar novamente diante das hierofanias.

Através de uma espécie de ruptura do homem com o sagrado, o fenômeno da confissão se apresenta como forma intervencionista diante do poder das hierofanias. De acordo com Ricoeur (2011a, p. 171), “[...] el mal es la experiencia crítica por excelencia de lo sagrado [...] el mal – mancilla o pecado – es el punto sensible y como la “crisis” de ese vínculo que el mito explicita a su manera”. No princípio da sua existência, o homem encontra-se aterrorizado e perplexo como criatura, pois ele se percebe separado do seu Criador por uma espécie de mancha, uma copiosa sujeira impregnada não na sua pele, mas no seu interior, que por lavagem alguma o faria se sentir limpo perante o Sagrado.

Esta sensação de algo que o contamina ou suposto mal cometido pelo homem, conseqüentemente, o teria feito distanciar-se do sagrado, rompendo a sua relação de vínculo ou de proximidade com um poder superior que aos seus olhos seria incompreensível denominar, mas que mesmo assim o percebia. Ele se sente então acuado e temeroso como criatura pelo que lhe poderá ocorrer sem as benesses e a mão protetora do seu Deus. Observa-se na trajetória dos símbolos primários do mal, isto é, da mácula, do pecado e da culpabilidade, na história penitencial de Israel que, primeiramente, o homem teria essa mancha aterrorizante, sendo o sinal de uma inebriante ilusão de impureza e de indignidade.

¹⁶ Cf.: QUEIROZ, 1963, p. 149 e 280. Latim: “*Homo religiosus*”.

Para Ricoeur (2011a, p. 189), “la mancha misma es apenas una representación y está ahogada en un miedo específico que impide la reflexión; con la mancha, entramos en el reino del terror”. Esta representação simbólica do mal traz uma angústia sem precedentes, pois coloca o homem na condição de se autoacusar prematuramente pela desgraça que há no mundo e que há em si mesmo (op. cit., p. 196). A mácula ou mancha a partir da qual ele entende estar infectado é uma manifestação incoerente para justificar o absurdo da sua falta de reflexão, motivada pelo medo que o dissolve implacavelmente.

Pela mancha, o homem categoricamente se afunila como ser que pensa e que poderia fazer uso da racionalidade como forma de compreensão da realidade que o cerca e do seu relacionamento para com os outros entes ou coisas existentes. É impiedosamente a cegueira de não perceber o visível que há de si, se retraindo como ser em outro mundo que não é o seu. Segundo Ricoeur (op. cit., p. 198), “la representación de la mancha se mantiene en el clarooscuro de una infección casi física que apunta hacia una indignidad casi moral”.

Se sentir impuro e até mesmo estigmatizado por atos desprovidos de moralidade, da falta de uma respeitabilidade para consigo mesmo e para com o outro, revela muito mais do que o simples absurdo da não coerência filosófica da mácula ou da sua leitura romântica, por outro lado, quando nos enveredamos pelos símbolos do mal. A mácula e o seu envoltório, que faz precipitar a existência do homem numa contradição espaço-temporal assustadora, é tanto fugaz para dar sentido ao mal, bem como ferrenha para expor e investigarmos os labirintos que norteiam a condição humana frente à iniquidade.

De acordo com Ricoeur (2011a, p. 194): “la intuición inicial de la conciencia de mancha permanece: el sufrimiento es el precio por la violación del orden, el sufrimiento debe ‘satisfacer’ la vengaza de la pureza”. Há algo tenebroso nesta representação simbólica do mal da condição humana. Se do homem impuro que anda às margens da ordem moral não se pode esperar uma confiabilidade¹⁷ devida, já como forma de retribuição da pureza contra os seus atos maculados e desvirtuados, a sua consciência é categoricamente minada e imersa num cenário de horror. A proibição põe termo no que diz respeito ao que a lei determina como puro ou impuro (RICOEUR, 2011a, p. 199), ao correto e incorreto. A mancha está intimamente ligada ao que Ricoeur nos adverte como o “esquema primeiro do mal” (op. cit., p. 208).

¹⁷ Cf.: MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução: Maria Júlia Goldwasser; revisão da tradução de Zelia de Almeida Cardoso. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 80.

Entretanto, a toda esta formulação da mancha que corrói simbolicamente o corpo do homem como ser existente, observa-se o mal não como algo fantasmagórico, mítico e não compreensível, mas que, indubitavelmente, por intermédio da linguagem dos símbolos que o representam, poderemos caminhar e direcionar o nosso olhar para questões que estão voltadas inexoravelmente para as ações e o agir do homem, dos seus sentimentos, da forma como o mesmo conduz a sua vida moral perante a sociedade, para com os outros e a si próprio (RICOEUR, 1988, p. 48).

Não poderíamos falar do mal sem que antes tivéssemos apresentado o surgimento da linguagem da confissão e, por conseguinte, da hermenêutica dos mitos. A linguagem se faz presente quando falamos sobre o mal. Nesta perspectiva, o símbolo se apresenta como o momento primordial do homem pelo qual a palavra se constitui (RICOEUR, 2011a). É nesse instante da confissão do homem ao se sentir impuro que o símbolo do mal demonstra o seu poder avassalador. Conforme Ricoeur (2011a, p. 199):

[...] la mancha entra en el universo humano con la palabra; su angustia se comunica con la palabra; antes de ser comunicada, está determinada y definida por la palabra; la oposición entre lo puro y lo impuro se dice; y la palabra que dice instauro la oposición misma. Una mancha es una mancha porque está ahí, muda; lo impuro se enseña en el habla institucional del tabu.

Observamos gradativamente neste íterim que após o simbolismo da mácula o homem depara-se com outra forma de símbolo do mal que o projeta diametralmente à hierofania. É o pecado agora que exerce uma ruptura entre o seu ser e o sagrado. Esta forma de manifestação e simbolização do mal é mais agressiva do que a da mácula, já que o coloca como ser existente numa atmosfera de extrema perplexidade. De acordo com Ricoeur (2011a, p. 173), “el pecado, el tanto que alienación consigo mismo, es, tal vez más que el espectáculo de la naturaleza, una experiencia sorprendente, desconcertante, escandalosa: como tal, es la fuente más rica del pensamiento interrogativa”.

O que é esse mal que aliena e sufoca o homem e o torna desorientado aos seus próprios olhos? Que tão grave erro o fez vítima atroz de si mesmo, prisioneiro e devedor de uma culpa que salta a toda e qualquer interpretação e reflexão? O pecado traz um peso esmagador contra o penitente, revelando uma trágica ruptura de sua relação com um deus a quem outrora mantinha. É o sentir-se afastado de quem é possuidor de um poder incomensurável, por isso, a dor que o dilacera provoca uma indescritível sensação de abandono que fatalmente o conduzirá à morte. Segundo Ricoeur (2011a, p. 210): “es ya la

relación personal con um dios la que determina el espacio espiritual en el que el pecado se distingue de la mancilla. El penitente experimenta el asalto de los demonios como la contrapartida del alejamiento del dios”.

Uma aliança¹⁸ é quebrada entre o homem e o deus ao qual pertence a sua reverência, e conforme essa ruptura se evidencia, um grande temor se instaura dentro de si. Esse temor não é desprovido de significado, pois, o afastamento do sagrado o faz cativo de uma consciência de culpa, quando o seu coração amargura-se indistintamente. Ricoeur nos esclarece que esta relação de tensão do homem para com o sagrado se faz primeiramente na dimensão religiosa antes de ser ética (op. cit., p. 214). É religiosa porque está inclusa em uma relação pessoal com uma hierofania. Nesse símbolo do mal, o pecado, assim como no caso da mácula, encontramos também a palavra como elemento constituinte da linguagem do sujeito, como fenômeno do ser e da sua existência.

A confissão do pecador diante de si mesmo e também da pretensa presença desse deus com o qual a sua relação fora rompida se processa no nível da linguagem, isto é, está arraigada a elementos linguísticos (RICOEUR, 2011a, p. 230). Deste modo, encontramos em um falante, o pecador, as condições em que estes elementos se apresentam e o momento de produção desse enunciado. É impossível por intermédio desse símbolo do mal não fazermos alusão à figura de acusação do profeta que relata a condição do pecador, do homem que está desgraçadamente afastado da sua figura paterna, do seu deus e criador, de modo que não poderá permanecer vivo ou em segurança por muito tempo, já que este distanciamento representa a sua própria condição factual de existência (op. cit., p. 240).

O mistério do mal ressoa como algo incompreensível aos olhos da racionalidade humana, a ser interpretado e investigado com os devidos cuidados da hermenêutica. A magnitude em que nos deparamos revela o seu poder infindo de provocar profunda inquietação no coração do homem. Conforme Ricoeur (op. cit., p. 246), “el poder del hombre está misteriosamente ocupado por una inclinación al mal que altera su fuente misma”. É uma força que comprime as entranhas do sujeito, corroborando compulsivamente para estigmatizá-lo como ser finito e incapaz de ouvir a voz das hierofanias e de se reconhecer diante de si mesmo e do outro.

¹⁸ Cf.: Ricoeur (2011a, p. 213).

Os profetas judeus do Antigo Testamento reforçam a quebra de vínculo com o sagrado e a condição assustadora do coração do homem em se predispor às práticas do mal. Um relato significativo sobre o pecado se encontra no Livro do profeta Jeremias: “Pode um etíope mudar a sua pele? Um leopardo as suas pintas? Podeis vós, também, fazer o bem, vós que estais acostumados ao mal?”¹⁹. Este mal ora descrito por Jeremias resulta de uma prática do homem desde o início da sua criação, que está impregnada na sua natureza, o envolvendo sem reservas e o corrompendo progressivamente quando da formação das sociedades.

A corrupção assim exercida pelo homem através das suas ações motivadas por uma perversidade sem parâmetro algum que as justifique, põe em jogo a sua relação de convivência e de reciprocidade para com a harmonia do bem viver em comunidade. De fundamental importância seria esta relação harmoniosa para com o próximo, ou seja, para com os outros sujeitos que estiverem a sua volta e que constituam aquele grupo social ou cultural em questão, uma vez que o homem jamais poderá viver isolado dos outros seres, numa espécie de solipsismo perpétuo.

Segundo Ricoeur (2011a, p. 248), “el ‘endurecimiento’ se describe ahí como un estado indiscernible de la existencia misma del pecador y, al parecer, exclusivo de su responsabilidad”. Esta não responsabilidade nas relações do homem coloca-o numa situação estritamente delicada diante de si, pois, a partir da angústia do seu interior se seguirá uma profunda inquietação na sua existência. O pecado é tomado como símbolo de um querer inescrupuloso, da separação do sagrado por uma responsabilidade pertencente tão somente ao próprio homem. Após demonstrar todo o seu poder alienante, o pecado sai de cena entre os símbolos primários para dar caminho a outra forma simbólica de representação do mal mais aperfeiçoada: a culpabilidade.

O sentimento de culpabilidade é algo que surge como penalização ao homem por uma falta cometida, por uma ideia de transgressão assim posta em prática, mas que também se exerce por algo não executado, não feito ou até impensado. É um sentimento que oprime o sujeito antes mesmo dele ter praticado qualquer tipo de ação, sendo ela benéfica ou não. Para o próximo capítulo do nosso estudo sob o olhar da hermenêutica ricoeuriana, apresentaremos o simbolismo que a culpabilidade traz para o homem que, talvez, se encontra deliberadamente

¹⁹ Cf.: A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1995, *Livro do Profeta Jeremias*, p. 1503, capítulo 13, versículo 23.

imputado por uma espécie de culpa que o constrange interiormente pelas suas más ações decorrentes da sua própria liberdade.

É compreensível que procuremos e nos detenhamos nos labirintos desta problemática do mal pela linguagem simbólica que a culpabilidade nos oferece, da penalização que comprime a consciência de culpa do homem, através de um maior esforço investigativo para um tema tão rico e fecundo para a nossa proposta dissertativa. Ela seguirá norteadada neste sentido para procurarmos entender esta imputabilidade do homem para consigo mesmo.

A perplexidade do homem de olhar para dentro de si e se sentir culpado nos coloca a pensar e retomar a linguagem do símbolo numa dimensão ética do sujeito. Não estamos lidando somente com aquilo que seria o inimaginável, mas sim estamos frente a frente com algo que contamina, corrói, deforma, deturpa e que, assustadoramente, fragmenta as relações humanas, deteriorando cada vez mais a convivência mútua entre os homens. Se por um lado a consciência moral acusa o homem de uma falha ou delito cometido, há de se saber se esta consciência tem motivos para se sentir acuada e passível de punição, pois efeitos ou consequências desproporcionais advindas de más ações são o resultado de um sujeito envolto numa finitude e, quiçá, tendenciosamente motivado pelo esquecimento do outro em benefício ou satisfação própria.

3 DA CULPABILIDADE E A CONSCIÊNCIA MORAL

3.1 REFLEXÕES DO PORQUÊ DE UMA HERMENÊUTICA DO SUJEITO

Propusemo-nos até o presente momento a trilhar por um caminho hermenêutico-reflexivo sobre o sujeito, tendo por base as construções interpretativas de Paul Ricoeur e o diálogo intercalado com outros filósofos e outras correntes filosóficas assim descritas. Na tentativa de uma compreensão coerente sobre determinado texto, Ricoeur analisa o significado dos signos e o papel da linguagem escrita no seu contexto histórico-cultural. Alerta-nos sobre a duplicidade de sentido que um enunciado metafórico pode trazer para o seu intérprete, motivando um maior contato e entendimento com aquele texto que se está analisando para dele extrair o que de fato tem a dizer ao seu leitor.

Com o surgimento da linguagem interiorizada, da confissão pela consciência religiosa do penitente, ao falar do mal da natureza humana e das consequências do poder da liberdade de escolha que o homem é possuidor, Ricoeur (2011a, p. 169) toma por empréstimo da tradição judaica os símbolos primários do mal, isto é, a mácula, o pecado e a culpabilidade. O primeiro símbolo representa uma espécie de sujeira que se mostra impregnada no corpo do sujeito, sujeira que não pode ser vista ou mesmo tocada, mas que é terrivelmente absorvida por este sentimento de indignação. Posteriormente temos o pecado como símbolo mais evoluído para retratar uma ruptura do homem com o sagrado, o distanciamento do que para ele é fonte de vida. Nestas condições, criador e criatura se mantêm em lados opostos na existência.

Conjecturamos sobre qual o porquê da necessidade de uma hermenêutica da liberdade do sujeito e da linguagem que constitui este mesmo sujeito para se compreender o mal praticado pelo homem. Ora, este questionamento suscitado é de fundamental importância para uma compreensão que possa satisfazer o que estamos tratando desde o início e do surgimento do sujeito através da linguagem, isto é, da linguagem da confissão do homem que se faz interiorizada, e que ecoa como palavra assim reverberada pelo falante dentro da sua historicidade.

Diante destes pressupostos a culpabilidade como um dos símbolos primários do mal foi deixada para ser discutida neste capítulo, por entendermos a sua particularidade dentro da hermenêutica filosófica para descrever o sujeito e da penalização atribuída à culpa. Toda essa trajetória desprendida na tentativa de compreensão e entendimento do mal da natureza humana requereu uma profunda reflexão filosófica e semântica, para podermos dar sentido a este sujeito que se coloca no mundo, que tem a liberdade de querer ou não querer algo para si e cujas ações e modo de agir dependerão da sua condição diante da sociedade como um todo.

De acordo com Ricoeur (2011a, p. 257), não podemos confundir o significado da culpa com o da culpabilidade, por serem situações ou momentos distintos um do outro. Para o homem que possui a responsabilidade pelos seus próprios atos, ele mesmo se sente cativo por uma consciência de culpa, imposta desta forma como um peso que recai sobre si. Há uma linha tênue entre a consciência de culpa e a culpabilidade, chegando-se até mesmo a se aplicar indistintamente os dois termos, o que para Ricoeur não é compreensível e nem aceitável.

Para Ricoeur, há duas situações específicas para podermos entender a possibilidade da culpabilidade. A primeira se refere ao desmembramento em que ela se processa, ou seja, uma reflexão ético-jurídica, a segunda como reflexão ético-religiosa, e por último uma reflexão psico-teológica (RICOEUR, op. cit., p. 257) – estas três perspectivas serão desenvolvidas posteriormente a contento. Ressaltemos também que a linguagem da culpa passa por momentos distintos como a mácula, o pecado e a culpabilidade. A segunda situação nos apresenta a culpabilidade conjuntamente com a ideia do conceito de servo-arbítrio, observemos:

La culpabilidad se *comprende* mediante un doble movimiento a partir de las otras dos “instancias” de la falta: un movimiento de ruptura y un movimiento de recuperación. Un movimiento de ruptura que hace que emerja una nueva instancia _ *el hombre culpable*_ y un movimiento de recuperación en virtud del cual esta nueva experiencia carga con el anterior simbolismo del pecado e incluso de la mancha, a saber, el concepto de un hombre responsable y cautivo, mejor aún, de un hombre responsable de estar cautivo; en una palabra, el concepto del siervo arbitrio (RICOEUR, 2011a, p. 258).

Ricoeur nos fala do conceito de servo-arbítrio para explicitar melhor o poder da culpabilidade como forma de castigo antecipado sobre a existência do homem. “Por eso, el concepto de siervo-arbitrio debe seguir siendo un concepto indirecto, que extrae todo su sentido de la simbólica al nivel de especulación”(RICOEUR, 2011a, p. 303). O francês quer nos dizer que no mesmo ser não poderia haver a liberdade de ser livre junto à subserviência da escravidão. Seria inconcebível prosseguirmos com essa dualidade conceitual no mesmo ser

existente. É como que se se classificasse ou denominasse o mesmo sujeito em duas frentes no mesmo instante, ora sendo uma, ora sendo a outra, partindo-se de um extremo a outro, desproporcionando e inviabilizando a sua própria compreensibilidade.

Para efeito de entendimento, o conceito do servo-arbítrio ressalta a responsabilidade do próprio homem de estar cativo a algo que o constanja, estando em falta ou não, maculado ou em pecado. O que se está em evidência aqui é o olhar de responsabilidade do homem perante as proibições (RICOEUR, 2011a, p. 259). Estas proibições impostas pela lei que se formam na sua própria consciência seriam as consequências do resultado do mau uso da liberdade do homem perante as suas ações, corroborando para um ser subjugado consigo mesmo dentro da sua existência de terror.

Contudo, neste íterim, surge um novo acontecimento, pois a culpabilidade da imputação da culpa passa, segundo Ricoeur (op. cit., p. 259), da ordem de vingança para a ordem educativa. Esta nova tomada de consciência emerge para modificar uma condição na qual a existência do sujeito se encontrava, na qual o peso da culpa esmagava o seu pensar como ser consigo mesmo, o trazendo para outra dimensão, ou seja, para uma consciência reflexiva, não mais de pura vingança pelos seus delitos cometidos ou na iminência de praticá-los, mas para educá-lo através desta nova condição da penalização na sua linguagem existencial e redirecionamento ontológico diante de si mesmo.

Do conceito de servo-arbítrio que se apresenta no próprio símbolo da culpabilidade, surge uma espécie de relação que se faz de forma “circular”²⁰ com os outros símbolos primários do mal assim expressos – os da mácula e do pecado. Essa linguagem que transita entre esses símbolos do mal eleva este conceito de servo-arbítrio a uma ideia especulativa e enigmática (RICOEUR, op. cit., p. 306), sobre a qual, no presente momento, não discorreremos em maiores detalhes, por se tratar, como já nos afirmara Ricoeur, de especulação. Em continuidade ao estudo do símbolo da culpabilidade, observa o filósofo francês que:

En términos muy generales, puede decirse que la culpabilidad designa el momento *subjetivo* de la culpa, mientras que el pecado es su momento *ontológico*. El pecado designa la situación real del hombre ante Dios, cualquiera que sea la conciencia que tenga de ello. Esta situación ha de ser descubierta en el sentido propio de la palabra: el Profeta es ese hombre capaz de anunciar al Rey que su poder es débil y vano. La culpabilidad es la toma de conciencia de esta situación real y, si puede decirse, el ‘para sí’ de esa especie de ‘en sí’ (RICOEUR, 2011a, p. 258).

²⁰ Cf.: RICOEUR, 2011a, p. 304.

O momento subjetivo da culpa se manifesta na ordem das intenções interiores do homem. É a teorização de algo que o homem ainda não pôs em prática, que está na esfera da intencionalidade dentro de si. Por outro lado temos o momento ontológico da culpa, em que o símbolo do pecado expressa perfeitamente esta ruptura do homem com o sagrado, o seu afastamento como ser da presença do seu Deus, o estagnando como ser na sua própria existência. A culpabilidade se expressa na tomada de consciência do homem perante a sua condição de imputabilidade, não somente diante de si mesmo, mas em si, posto que seja nele e por ele que se dá a falta ou descaminho de suas ações de liberdade de querer para esta ou aquela intenção.

A figura do profeta ora descrita por Ricoeur (op. cit., p. 261) surge como porta-voz de um Deus desaprovador e acusador das ações e intenções do homem diante de si. Ele, mesmo sabendo das consequências da sua falta perante o seu Criador, dissimula seus próprios atos na tentativa de velá-los, fazendo de conta que nada está fora do fluxo natural de sua responsabilidade adquirida como criatura e reivindicada pelo seu Criador. Um fato narrado nos escritos judaicos nos dá um exemplo da condição intencional do homem de querer se esquivar do que lhe é ontologicamente necessário para um bem viver, mas que, em contrapartida, se desvirtua do seu dever natural e reflexivo de criatura existente. Em uma roupagem de mentira, cobiça e arrogância, o homem é advertido pelo profeta da sua natureza mesquinha e hipócrita.

Davi, Rei de Israel, mesmo tendo o conhecimento da condição de Betsabéia²¹, mulher de Urias, a desejava e, com isso, motivado pela sua cobiça, manda para a linha de frente numa batalha o seu marido Urias, sabendo que a morte deste seria inevitável mediante o iminente perigo das forças inimigas. O profeta Natã, sendo a voz de Deus na Terra, por meio de uma parábola lhe conta a estória de um cruel homem rico que mata a única ovelha de um pobre homem para o seu próprio deleite. É nesta hora que Natã aponta para Davi e desmascara o seu mal intentado, planejado e praticado perante a si mesmo, ao outro e ao seu Deus. Observemos a passagem assim descrita:

Davi se encolerizou contra esse homem e disse a Natã: “Tão certo como Iahweh vive, quem fez isso é digno de morte! Devolverá quatro vezes o valor da ovelha, por ter cometido tal ato e não ter tido piedade.” Natã disse a Davi: “Esse homem és tu! Assim diz Iahweh, Deus de Israel: Eu te ungi rei de Israel, eu te salvei das mãos de Saul, eu te dei a casa do teu senhor, eu coloquei nos teus braços as mulheres do teu senhor, eu te dei a casa de Israel e de Judá, e se isso não é suficiente, eu te darei

²¹Cf.: BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1995, *Livro de Segundo Samuel*, capítulo 11, versículo 3.

qualquer coisa. Por que desprezaste Iahweh e fizeste o que lhe desagrada? Tu feriste à espada Urias, o heteu; sua mulher, tomaste-a por tua mulher, e ele mataste pela espada dos amonitas (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1995, *Livro de Segundo Samuel*, cap. 12, ver. 5).

O profeta apresenta o homem diante das suas transgressões, dos seus desejos desenfreados; revela a sua incapacidade de refletir sobre os seus atos e a perversão irreflexiva de afetar não só a si, mas ao outro. “[...] Una acusación y una invocación personales: en adelante hay un yo, porque hay un tú al que se dirige el profeta de parte de Dios” (RICOEUR, 2011a, p. 260). Ricoeur nos esclarece que não é apenas a confissão dos pecados do homem que se apresenta, nem tão pouco a figura profética vinda da parte de Deus a acusá-lo de seus pecados. De certo, há um *eu*, formalmente malgrado e acusado pelo profeta, porque existe um *tu* responsabilizado pelo mal cometido.

Aliada a essas duas significativas situações, há outra que se mostra: é a culpabilidade pessoal. Isto é, a sua própria acusação, sem o profeta ou mesmo alguma outra confissão especulativa. Agora é a si mesmo que si acusa. É o que Ricoeur denomina de sentimento de culpabilidade (RICOEUR, 2011a, p. 260). “[...] Esta individualización de la culpabilidad rompe con el ‘nosotros’ de la confesión de los pecados” (RICOEUR, 2011a, p. 261). De uma forma coletiva de se tratar os pecados de um povo, onde todos são e estão em pecado, esta nova condição do homem por intermédio da culpabilidade possibilita individualizar e direcionar a culpa, isto é, a sua imputação, para um único sujeito ético de responsabilidade pelos seus próprios atos.

3.2 DAS PERSPECTIVAS DE UM OLHAR SOBRE A FENOMENOLOGIA DA CULPABILIDADE

Na busca de uma compreensibilidade que aborde a culpabilidade, permanecemos às margens da linguagem, neste caso, no sentido de estarmos no ciclo da linguagem, da sua forma de se dar a conhecer, de colocar o sujeito no mundo e o apresentar diante de si e do outro. Como bem descrevemos no desenvolvimento do nosso trabalho, é no campo da hermenêutica, do estudo interpretativo dos símbolos do mal e da sua duplicidade de sentido, da linguagem mitológica que se faz presente no pensamento do homem moderno e das suas

hierofanias, que optamos por trilhar por uma via longa (RICOEUR, 1978, p. 9), a partir da qual o próprio Ricoeur já nos havia alertado da laboriosa tarefa que teríamos pela frente.

Ricoeur ressalta continuamente ao longo da trajetória do seu trabalho hermenêutico-ontológico e fenomenológico, a linguagem como sendo fator constituinte do sujeito. Este fenômeno existencial do sujeito de abrir-se ao mundo através da linguagem revela as dimensões e possibilidades que a mesma, continuamente, pode alcançar. Para compreendermos a sua amplitude no que se refere à culpabilidade na simbólica do mal, empreendemos forças no que ele denominou de fenomenologia da confissão²².

O que poderemos entender desses fenômenos que se fazem presentes nesta que Ricoeur chamou de linguagem da confissão? Estamos a tratar de fenômenos no campo da religião? Ou seja, do sagrado que se apresenta na própria constituição existencial do sujeito. É compreensível a estimável contribuição e definição de Gerardus Van der Leeuw, dentre outros filósofos e pensadores sobre a Fenomenologia da Religião, quando ele se propõe a compreendê-la, de acordo com Hock (2010, p. 75), “[...] como uma relação entre o divino, o ‘poder’ e o ser humano [...]”.

De que forma de relação entre o ser existente e o sagrado Van der Leeuw se propõe a definir a fenomenologia da religião? De acordo com ele a forma seria um “[...] discurso sob aquilo que se manifesta [...]” (VAN der LEEUW *apud* HOCK, 2010, p. 76). Ao se manifestarem, os fenômenos se encarregam de mostrar o poder que as manifestações possuem para expressarem-se dentre os diversos fenômenos existentes, como as manifestações da própria linguagem da confissão, dentro da fenomenologia da religião, naquilo que para ela é por experiência observável entre o sujeito e o sagrado. Conforme Redyson (2011, p. 15), “falar da fenomenologia é falar do elo que liga as coisas as coisas mesmas, que aproxima o homem de seus fenômenos”.

Há algo que se dá a conhecer, que se mostra e que se diz “algo de” e que, proporcionalmente, por outro lado, entra também no seu próprio velamento. É um movimento sutil que por deveras inquieta o intérprete e observador dos fenômenos e das hierofanias, neste simbolismo que se faz ser ao se apresentar como fenômeno do sagrado, mas que, também, indubitavelmente, se oculta. Da parte de Ricoeur, ele nos convida a refletir sobre o que para ele é uma lei: “a lei do fenômeno é indivisamente uma lei de expressão e uma lei de

²² Cf.: RICOEUR, 1978, p. 355.

ocultamento” (1978, p. 188). Numa espécie de sincronismo entre o se dar a conhecer e o seu ocultar, o fenômeno assim se constitui perante o sujeito da ação e o próprio manifestar do fenômeno.

O fenômeno da linguagem da confissão faz parte desta que Ricoeur denominou de fenomenologia da confissão (op. cit., p. 355). A linguagem como elemento constituinte do sujeito revela por intermédio da confissão desse sujeito a imensa carga de significações dentro da simbólica do mal que poderemos chegar e prosseguir nas investigações existentes no campo das ciências das religiões.

Observamos respectivamente que esta linguagem se manifesta com a sua duplicidade de sentido, proporcionando uma imensa teia de interpretações sobre o mal pelo símbolo da culpabilidade. “Porque é a linguagem da confissão que eleva à luz do discurso uma experiência carregada de emoção, de temor e de angústia. A literatura penitencial manifesta uma inversão lingüística que escalona as erupções existenciais da consciência de falta” (op. cit., p. 356).

Será por intermédio dessa linguagem simbólica da confissão que buscaremos, perante a culpabilidade, dar sentido a essa experiência que o penitente carrega e da qual é possuidor. Ao tratarmos de certa forma dos sentimentos ou desejos que norteiam a natureza humana, vislumbraremos as possibilidades e afirmativas de convergência para uma hermenêutica dos símbolos, favorável para se falar da liberdade do sujeito, do mal que o próprio homem encontra e que se faz continuador e da sua consciência de responsabilidade para se afastar, talvez, da corrupção que sonda o seu coração e o seu entendimento ético.

Para Ferrier, “[...] o terrível poder da liberdade humana oprime-nos” (1967, p.15). Se pudermos conjecturar e levantarmos suposições sobre essa tal liberdade do homem, de que ele seja, talvez, um mero expectador passivo dos acontecimentos que circundam a sua própria vida ou, quiçá, na realidade, seja ele veementemente de forma um participante ativo desse seu querer existencial desproporcional às suas necessidades como ser humano. Pois, é o que de fato se espera da natureza humana, dar guarida às suas paixões, aos seus desejos mais recônditos, proporcionando como consequência não só uma opressão sobre si mesmo através da consciência de culpa, mas também sobre o outro sujeito, indistintamente, em qualquer momento oportuno para se fazer o mal da sua má vontade.

Há uma vontade preponderante de ser livre nas suas ações, afinal, quem o poderá deter se assim o quiser executar determinado ato intencional? Eis aí a pedra de escândalo que ou a removemos, ou a destruimos, ou tão somente faremos a volta sobre ela e, ainda mais, apenas lançamos um olhar de apreensão sobre esse mistério demasiadamente humano. Se conseguirmos vislumbrar um horizonte harmonioso, moralmente aceitável entre os homens, será possível contemplar a beleza de um diálogo ético coerente entre esses mesmos seres existentes.

No início do presente capítulo, citamos três (3) perspectivas pelas quais a culpabilidade se manifesta dentro da simbólica do mal. É conveniente esboçarmos cada uma delas, conforme Ricoeur as classificou.

3.2.1 Uma reflexão ético-jurídica da culpabilidade

Esta perspectiva, segundo Ricoeur, é a mais importante dentro do campo da culpabilidade. Ela não parte de fora do sujeito da pena, mas sim, do seu interior. Há uma espécie de tribunal interior da consciência, nos moldes do tribunal constituído em uma cidade através da experiência jurídica e penal dos gregos, em que nele há uma série de personagens e situações reais verificáveis, ao passo que no tribunal interior encontramos um único sujeito co-participativo consigo mesmo dentro de si e por si mesmo.

No ponto extremo de interiorização, a consciência moral é um olhar que vigia, julga e condena. O sentimento de culpabilidade é a consciência de ser inculcado e incriminado por esse tribunal interior; finalmente, ela se confunde com a antecipação da punição. Em suma, a *culpa* é a auto-observação, a auto-acusação e a auto-condenação por uma *consciência desdobrada* (RICOEUR, 1978, p. 358).

Observa-se que na culpabilidade, a culpa se individualiza, ela não mais entra no campo da coletividade como fora descrito pelo símbolo do pecado. Além dessa nova condição do sujeito frente aos seus próprios atos deturpados e infringentes da lei moral, surge também uma forma de “graduar” estes mesmos atos, isto é, há níveis de culpa, não se podendo igualar os erros ou falhas cometidas em uma única esfera ou parâmetro entre os homens. Desta forma, há uma individualização da culpa, bem como uma hierarquização da mesma.

O sujeito, então, é visto como único e exclusivamente responsável pelas suas intenções e ações, sejam elas motivadas para o bem ou para o mal. Este mal proveniente da sua

liberdade e vontade de querer, agora é pertencente a si mesmo e, também, se reflete em escalas graduais de culpa. O mal não é seu e do outro, ele é responsabilidade e intencionalidade tão somente de um único sujeito. Com relação a esta terminologia da “intencionalidade”, ela provém, conforme Redyson (2011, p. 43), do período medieval e tem como significado: “[...] dirigir-se para”. Trazendo-a para a esfera do contexto da vontade, do querer do homem, das suas intenções, significa dizer que é dele e por ele decidir o que lhe apraz em um determinado momento da sua liberdade de escolha.

Dessa culpabilidade do homem como sendo uma evolução dos símbolos primários do mal, lembremos que nesta nova perspectiva sobre o mal estamos diante de um mundo subjetivo da pena, ou seja, da sua interiorização, como bem já frisamos anteriormente, na consciência moral da culpa. Salientemos que o pecado pertence ao que Ricoeur (1978, p. 358) chamou de “[...] uma condição real, uma situação objetiva, ousaria dizer, uma dimensão ontológica da existência”. Objetiva por se tratar de um eu e de um tu (RICOEUR, 2011, p. 260), de uma relação que se mostrara num dado momento mítico uniforme, mas que devido a uma ruptura das partes envolvidas, isto é, do Criador e da criatura, ela se dissolve, quebra-se, dessa forma, uma pretensa aliança entre o ser ontológico e a hierofania. Desta forma, a representação da culpabilidade caminha num sentido progressivo dentro da simbólica do mal, tornando-se o pecado uma representação diminuta pelo seu aspecto reacionário. Para Ricoeur (2011a, p. 266):

La contribución de los griegos a esta tercera instancia de la conciencia de culpa se diferencia profundamente de la de los judíos por el papel que desempeñó en ella la reflexión directamente aplicada a la Ciudad, a su legislación y a la organización de un derecho penal. Ya no son la Alianza, el monoteísmo ético, la relación personal entre Dios y el hombre lo que suscita el pólo opuesto de una subjetividad acusada, sino que es la ética de la ciudad de los hombres la que constituye el foco de la *inculpación racional*. Ciertamente, este proceso se desarrolla todavía en las franjas de la conciencia religiosa; la ciudad sigue siendo una magnitud “santa”; su componente sagrado, en la época clásica, sigue siendo tal que la injusticia sigue siendo sinónima de lo ímpio.

Estamos diante de uma importante conceitualização da culpabilidade ao tomarmos por empréstimo metafórico outro conceito, o de tribunal, para exemplificarmos o mal praticado pelo sujeito e a punição imposta, entendida pelas vias das instituições penais gregas da justiça. Para o povo grego, de fato havia uma cidade e nesta cidade existiam instituições responsáveis pelas normas e a aplicação das leis penais. A violação dessas leis éticas revela o mais alto grau de afronta perante as autoridades locais constituídas e ao seu próprio povo. O tribunal

surge como conceitualização para deliberar contra os atos de injustiça praticados pelos próprios homens não só à cidade, mas também ao sagrado que ela representa.

Conforme Ricoeur, não se pode falar diretamente do mal através do pensamento grego como sendo estritamente advindo do impuro, não é este o entendimento que norteia os gregos, mas, sim, o da injustiça, que de fato é a ruptura ou quebra de uma norma ética, de uma conduta perante a sociedade e à própria cidade, que para eles significava a própria personificação do sagrado. A diferença basilar da cultura judaica para a grega se dá por ser o mal para a primeira um ato de impureza, de pecado ou de fragmentação de uma aliança para com o seu deus, conceito este adverso do entendimento grego, que tem no mal um fator moral da natureza humana passível de punição penal. Contudo, segundo Ricoeur (2011a, p. 267), tanto a justiça bem como a injustiça estão arraigadas na consciência arcaica do puro e do impuro.

Mientras los delitos públicos del sacrilegio (en el sentido preciso de atentado contra el patrimonio de la ciudad o contra sus santuarios) y de la traición siguen provocando una especie de horror sagrado, el delito privado, que lesiona a individuos y les otorga el privilegio de la acción judicial, ofrecen la ocasión de forjar una noción más objetiva del perjuicio padecido y sancionado mediante una reparación definida y calibrada. Como se sabe, esta acción de definir y de calibrar del tribunal humano se ejerció sobre la pena misma, y, al calibrar la pena y con el fin de hacerlo, la ciudad calibró la culpabilidad misma (RICOEUR, 2011a, p. 267).

Ricoeur enumera duas situações distintas no que diz respeito às penas nas instituições penais da Grécia, como públicas ou privadas. Nas públicas existe a idéia de que o próprio ato do indivíduo de promover ações destrutivas ou anárquicas aos estabelecimentos públicos da cidade, aos seus locais reconhecidos como sagrados, bem como as traições, seriam uma grande afronta perante a sociedade, à própria lei penal e, terrivelmente, às hierofanias.

Para os delitos classificados como privados, há uma especificidade direcionada a ressarcir o indivíduo assim prejudicado, avaliando-se o grau de culpabilidade e em quais proporções este indivíduo fora injustiçado pelas ações de terceiros. Encontramos nesta situação, de acordo com Ricoeur, a própria qualificação penal, a sua gravidade individualizada, recebendo o infrator delituoso a sua recompensa na forma da lei penal local. O então tribunal constituído, munido da sua autoridade por direito, legitima a sanção e a culpabilidade do sujeito. Esse tribunal real e concreto é tomado para representar como a consciência do homem culpado, conforme Ricoeur, se condena de forma veemente em um processo pessoal de imputação penal interiorizada.

O peso da culpabilidade tem, assim, uma qualificação moral. O mal é o exercício da injustiça perante os seus pares, desvirtuando a harmonia e o equilíbrio social, corrompendo os cidadãos e provocando ações voluntárias e, conseqüentemente, contrárias à ordem social estabelecida. A força da penalização²³ se faz para os gregos como resposta à amoralidade de determinados indivíduos tidos como culpados. A culpabilidade e os seus graus de desvirtuamento social seriam sinônimos de corrupção moral. Nesta corrupção moral estariam arraigados os atos de impureza.

3.2.2 Uma reflexão ético-religiosa da culpabilidade

Nesta segunda perspectiva de se falar da culpabilidade, Ricoeur se depara com o que para os judeus seria o legalismo da Lei mosaica, isto é, a tomada, cumprimento e incorporação ferrenha das “leis recebidas por Moisés da parte de Deus²⁴” e, apresentadas por ele ao povo judeu quando da sua descida da montanha do Sinai. Esta forma de interpretar e cumprir literalmente o que uma determinada lei se propõe a transmitir ou que supostamente obrigaria determinado povo ou grupo social a se fazer observante da sua literalidade é o inimaginável horror de estar sob olhos implacáveis e impiedosos para consigo mesmo e com o outro. Um trecho do “Conflito das interpretações” revela a grande temibilidade da culpabilidade diante da insensatez do farisaísmo.

Com a culpabilidade surge, com efeito, uma espécie de exigência que podemos chamar de o escrúpulo, cujo caráter ambíguo é muito cativante. Uma consciência escrupulosa é uma consciência delicada, uma consciência preocupada em observar todos os mandamentos, em respeitar a lei em todas as coisas, sem reservar nenhum setor da existência, até mesmo a perseguição do príncipe, e dando tanta importância às pequenas coisas quanto às grandes. Todavia, ao mesmo tempo, o escrúpulo indica o ingresso da consciência moral em sua própria patologia; o escrupuloso se fecha num labirinto inextricável de mandamentos; a obrigação assume um caráter enumerativo e cumulativo que contrasta com a simplicidade e a sobriedade do mandamento de amor a Deus e aos homens; a consciência escrupulosa não cessa de acrescentar novos mandamentos; essa atomização da lei acarreta uma juridização sem fim da ação e uma ritualização quase obsessiva da vida cotidiana; o escrupuloso jamais termina de cumprir todos os mandamentos e cada um (RICOEUR, 1978, p. 359).

²³ Cf.: RICOEUR, 2011, p. 267.

²⁴ CF.: A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1995, *Livro de Êxodo*, capítulo 20, versículos de 1 a 21, pp. 134 e 135.

A integridade total com a qual se exigia do homem uma lisura incompreensível e inalcançável, representa para Ricoeur o que ele denomina de consciência escrupulosa (2011a, p. 273). Numa espécie de imposição de se querer mensurar, totalizar e inserir da parte dos fariseus um comportamento que se sobreponha às próprias forças do sujeito, esperando-se do homem e da sua natureza uma pretensa perfeição fantasmagórica para os seus atos e ações infringentes, ultrapassa radicalmente a própria condição de finitude e da sua capacidade de poder distinguir, radicalmente e de forma ilibada, o certo do errado, ressoando como uma forma de aberração linguística dentro da linguagem constituinte desse sujeito.

Ora, como é possível para esse homem chegar a uma irrepreensibilidade, partindo-se da sua condição de existência, dos limites do seu próprio corpo demasiadamente humano? Não se quer com isso isentar o sujeito do mal praticado e das suas irresponsabilidades perante a lei e convivência entre seus pares, não é este o raciocínio que devemos seguir, passando-o de ofensor à vítima. Por maior que se exija uma irrepreensibilidade do homem, devemos levar em consideração que ele, o sujeito, é um ser que se constitui gradativamente, ou seja, ele não se encontra em plenitude de existência por ser um ser em constituição contínua. E para a consciência escrupulosa não há fim para as imposições mandatárias perante uma lei sobrenatural advinda dela mesma.

O grupo religioso dos fariseus abraçava uma pretensa perfeição para os homens a partir das leis mosaicas (RICOEUR, 2011a, p. 274). Esta intenção poderia até ser salutar, se a cupidez que os movia não fosse o verdadeiro significado de tamanho desejo. Não se estava em evidência a capacidade e a possibilidade de se querer o bem comum e o amor mútuo entre eles mesmos e os outros homens. De acordo com a própria pregação do Jesus neotestamentário, este grupo não passava de: “Serpentes! Raça de víboras [...]”²⁵, infiltrado no povo judeu para corroer e impossibilitar a compreensão da mensagem evangelística de paz e do bem comum entre os homens. Observemos esta passagem:

Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, que pagais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, mas omittis as coisas mais importantes da lei: a justiça, a misericórdia e a fidelidade. Importante praticar estas coisas, mas sem omitir aquelas. Condutores cegos, que coais o mosquito e tragais o camelo! Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, que limpais o exterior do copo e do prato, mas por dentro estais cheios de rapina e de intemperança! Fariseu cego, limpa primeiro o interior do copo para que também o exterior fique limpo! Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! Sois semelhantes a sepulcros caiados, que por fora parecem bonitos, mas por dentro estão cheios de ossos e de toda podridão. Assim também sois vós: por fora pareceis justos

²⁵ Cf.: A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1995, *Evangelho Segundo São Mateus*, capítulo 23, versículo 33, p. 1883.

aos homens, mas por dentro estais cheios de hipocrisia e iniquidade (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1995, p. 1882).

A religiosidade hipócrita imposta pelos fariseus nos seus discursos voltados para a prática de uma perfeição absurda, para um legalismo nu e cru, inviabiliza o retorno e desprendimento do homem do peso da culpa e da sua culpabilidade. Depara-se o sujeito acorrentado em uma cadeia sem fim e sem perspectiva alguma diante da penalização que recai sobre si, pois, se chegar a falhar em um único mandamento, todas as suas ações e práticas salutares para nada adiantariam em seu benefício. Para Ricoeur (2011a, p. 276), “los fariseos y sus escribas tratarán precisamente de inscribir en la realidad esa vida sometida a la Ley y por la Ley”.

Na controvérsia dos fariseus, em se proporem a seguir à letra a lei mosaica, através da qual mostram-se obedientes ao ordenamento divino, concomitantemente aliado a isso, há a hipocrisia dominante na própria fala dos mesmos. Ricoeur nos adverte que não se pode falar de uma monstruosidade moral da parte deles (op. cit., p. 277). Contudo, há uma profunda servidão perante uma imposição que chega aos limites da escravidão. O próprio Ricoeur, em outra passagem, nos fala que “no cabe duda de que la moral de los fariseos es heterónoma” (op. cit., p. 278). Ela é heterônoma por impor detalhes de uma lei sobre o homem com tamanha veemência, que chega a consequências inimagináveis de como praticá-las e, assim, seguir o ordenamento divino. É a impossibilidade imposta aos outros, não a si mesmo, os resguardando do próprio cumprimento desses mesmos detalhes da lei mosaica ou estatutos de Deus.

Se por um lado a consciência escrupulosa se sente feliz, conforme Ricoeur (op. cit., p. 282), ao obedecer às instruções de Deus, por ser ele um Deus ético nos seus mandamentos e preceitos, por outro lado, “el escrúpulo es la punta extrema de la culpabilidad [...]” (op. cit., p. 283). Por intentar uma perfeição e exatidão que perpassam o pensado e possível, quando falamos do sujeito humano, sujeito este não completo, não totalmente constituído, o escrúpulo entra em colapso (op. cit., p. 291), por requerer do homem, como já afirmamos anteriormente, uma observância extremamente ilibada, conseqüentemente, impossível de se alcançar a contento. “La minuciosidad de la observancia dissimula las grandes apuestas de la vida, ‘la justicia, la misericordia y la fidelidad’” (op. cit., p. 291).

3.2.3 Uma reflexão psico-teológica da culpabilidade

Confabular que do homem possa-se obter uma perfeição nas suas atitudes, no seu modo de agir ou de pensar, é nos enveredarmos e cairmos na alienação imposta pelos fariseus, feito este inconcebível, sobrecarregando ao homem uma culpabilidade para a qual ele não vê saída aparente ou possível para se esquivar. De acordo com Ricoeur, partindo dos escritos paulinos, há uma sequência para se definir a culpabilidade como o inferno onde o homem se insere ao pressupor a possibilidade de cumprimento da lei mosaica, sendo ela a própria fonte de pecado: “la experiencia de la impotência del hombre para satisfacer la exigencia total de la ley; la observancia de la ley es nula si no es total; pero nunca estamos a la altura; la perfección es infinita y los mandamientos son innumerables” (2011a, p. 293).

Para São Paulo, lei e pecado mesclam-se formando um envoltório de condenação sobre o homem, por este não poder cumprir o que a lei determina. A lei se torna motivo de morte, condenação e suplício ao homem, pois, na sua incapacidade de querer cumprir os seus preceitos, distancia-se ainda mais do seu Criador, tornando-o cativo de si mesmo. Numa referência ao livro de Deuteronômio²⁶, São Paulo enfatiza a extrema necessidade de cumprimento da lei mosaica em sentido pleno, caso contrário, ao homem só lhe caberia a maldição, pois ao não estabelecer os deveres da lei em sua vida e praticá-los, as benesses do seu Deus seriam nulas e a sua ira inevitável.

E os que são pelas obras da lei, esses estão debaixo de maldição, pois está escrito: Maldito todo aquele que não se atém a todas as prescrições que estão no livro da Lei para serem praticadas. E que pela Lei ninguém se justifica diante de Deus é evidente, pois o justo viverá pela fé. Ora, a Lei não é pela fé, mas: quem pratica essas coisas por elas viverá (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1995, *Epístola aos Gálatas*, capítulo. 3, versículos de 10 a 12).

São Paulo sugere que pela lei não haveria nenhuma possibilidade para que o homem pudesse sair do peso do pecado. Seria inútil buscar nos preceitos da lei uma resposta que o isentasse da culpabilidade. Ora, a lei deveria ser cumprida incontestemente, mas para o homem esta era uma tarefa maldita, pois esperar de um ser falho em suas ações, sejam elas motivadas pela sua própria vontade de querer pecar fazendo sofrer a outrem (RICOEUR, 1988, p. 24), seja pelo erro das suas próprias mãos sem motivação aparente, como requerer desse sujeito inconstante interminável tarefa perante a lei? Observamos na passagem acima citada que o

²⁶ Cf.: A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1995, *Deuteronômio*, capítulo 27, versículo 26.

homem que pudesse chegar a cumprir a lei por ela viveria, contudo as limitações da natureza humana não possibilitariam o seu exercício fidedigno. O filósofo francês lança uma reflexão:

Cómo es posible que la ley, buena en sí no obstante, y reconocida, por lo demás, como buena por el “hombre interior” en su “inteligencia”, que se “regocija en ella”, cómo es posible que esa ley, destinada a procurar la vida, degenera en “ministerio de la condenación”, en “ministerio de la muerte”? (RICOEUR, 2011a, p. 294)

Ricoeur, com base nas formulações paulinas, questiona a própria qualidade da lei, ou seja, a sua eficácia para a vida do homem – como ela era de fato boa, se por ela ao homem uma maldição era imposta mediante o não cumprimento? Para Ricoeur, conforme as formulações paulinas, o homem buscava uma forma de salvar-se por intermédio da prática da lei, contudo o não cumprimento dessa lei significava a própria morte. A tentativa do homem em querer cumprir o não-possível gerava, proporcionalmente, cada vez mais uma culpabilidade absurda e alienante para esse homem. O não cumprimento da lei seria sinônimo de pecado (AGOSTINHO, 1999, p. 20), conseqüentemente, castigo de morte.

Sentimento de pavor, desespero, numa espécie de sufocamento da sua própria existência, este é o terrível resultado de uma consciência pautada numa incomensurável mortificação em vida do homem que está atrelado às práticas da lei. Busca-se uma palavra para justificar esta consciência, mas as mesmas chegam a uma dimensão tão equidistante da realidade vivida ou presumida do sujeito que a semântica, com seus signos, se deparam com uma via intransponível de possibilidades para um esclarecimento contundente que satisfaça a menor tentativa de resposta reflexiva diante do mal que o homem se impõe. Para Ricoeur (op. cit., p. 298):

La conciencia culpable está todavía más secretamente cerrada debido a una oscura complacencia en su propio mal, con la que se convierte en verdugo de si misma. En este sentido, la conciencia culpable es esclava y no solo conciencia de esclavitud; es la conciencia sin “promessa”.

Esta consciência algoz para consigo mesma é um mal, mal de escolha por uma incompreensibilidade para si mesmo como sujeito em constituição. É uma linguagem interior difusa na qual a lei impera como baluarte de obscuridade. Estes preceitos teológicos comungam para a calamidade da própria liberdade de um homem escravo de si, preso e dilacerado por não chegar nem ao menos ao benemérito da sua própria salvação. Conforme São Paulo (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1995, *Epístola aos Gálatas*, capítulo 3, versículos 23 a 24), “antes que chegasse a fé, nós éramos guardados sob a tutela da Lei para a fé que haveria

de se revelar. Assim a Lei se tornou nosso pedagogo até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé”.

Obviamente esclarecemos que para o presente momento não adentraremos na questão da fé e da mensagem do querigma (RICOEUR, 1978, p. 337), de uma liberdade advinda ao homem pela proclamação do Evangelho ou da libertação que a mesma representaria para ele por intermédio do Cristo e da promessa de uma futura ressurreição aos que crerem na pregação escatológica. Se de fato há uma escolha²⁷ disponibilizada ao homem pelo uso da sua liberdade, a ele caberá o dilema de se dar a não maldição da lei, em benefício próprio da sua existência como sujeito.

A linguagem interiorizada da culpabilidade, benevolente para com o mal que se apresenta no homem pela letra da lei, faz da liberdade que há nesse homem um círculo de horror pela completa incerteza da sua salvação e a plena convicção da sua condenação. Ricoeur nos esclarece que além dessa malignidade da consciência que se diz culpada, dela e por ela não poderá haver uma promessa, promessa essa de um futuro justificável pela fé em Cristo, já que é pela lei que estou sendo julgado. “La última palabra de una reflexión sobre la culpabilidad ha de ser, pues, la siguiente: la promoción de la culpabilidad marca la entrada del hombre en el círculo de la condenación” (RICOEUR, 2011a, p. 302). Nas palavras de Kafka (apud RICOEUR, 1978, p. 359): “[...] a condenação tornou-se danação”.

3.3 DO SUJEITO E DA SUA RESPONSABILIDADE COMO SER NA SUA LIBERDADE

Propusemo-nos a examinar progressivamente, através da nossa proposta de trabalho, uma reflexão sobre o ser humano, sobre a sua constituição, da sua linguagem, e o porquê das práticas do mal. Fora preciso buscar suporte nas interpretações hermenêuticas descritas por Ricoeur sobre a existência do homem, da finitude desse sujeito carregado por uma deficiência do seu próprio ser e da culpa que se expressa nas suas ações por sua maldade, seja ela voluntária ou não.

Contudo, espera-se que do homem, mesmo imerso na incompreensibilidade do mal, aja, quiçá, um sopro de coerência nas suas atitudes. Diga-se isso, teoricamente, objetivando-se

²⁷ Cf.: A BIBLIA DE JERUSALÉM, 1995, *Deuteronomio*, capítulo 30, versículo 19.

certo equilíbrio nas suas atitudes. Mas, estas atitudes, fatalmente, não ressoam, deveras, na praticidade do seu cotidiano. Da sua finitude como ser poderemos supor e encontrar os mais diversos desvios de conduta (RICOEUR, 2011a, p. 12). Segundo Aristóteles (1992, p. 42), “[...] nas várias formas de deficiência moral há falta ou excesso do que é conveniente tanto nas emoções quanto nas ações [...]”.

É compreensível justificarmos e esclarecermos a inserção desta passagem aristotélica na discussão sobre a responsabilidade do sujeito nas suas ações, sejam elas extremas ou não, unicamente de forma pontual. Frisamos isto por entendermos que há um problema moral que está sendo debatido no campo das Ciências das Religiões. Não adentraremos na questão do “meio termo” (ARISTÓTELES, 1992, p. 42), por ela demandar um delicado diálogo repleto de especificidades entre Ricoeur (1991, p. 203) e Aristóteles. A evolução deste diálogo ficará para um próximo momento, quando poderemos traçar uma reflexão mais detalhada e coesa.

Na medida em que se direciona um olhar inquiridor para o sujeito, se abre uma mescla de possibilidades para que se possa compreender a dinâmica da fenomenologia do mal, dos excessos e das faltas do homem para consigo mesmo, para com o sagrado e para com os outros entes. Reiteramos isso em notas anteriores através da simbólica do mal e do poder da liberdade e da conveniência de escolha que ao homem lhe compete ter. A hermenêutica ricoeuriana transpassa esse labirinto existencial do sujeito de forma reflexiva, na tentativa de se aproximar de um entendimento ontológico desse sujeito de ações.

A conveniência do homem em querer satisfazer os seus próprios deleites em detrimento do outro é algo assustador que se move como uma epidemia fenômeno-ontológica dentro da sociedade. Passam-se os séculos e esta inquietação promovida pelo mal acarreta incontáveis sofrimentos e dores. Não é só a prática do mal que colocamos em evidência, não é tão somente do homem mal que estamos a discutir, mas também daquele que, imerecidamente, é vítima desse mal ora sofrido. Não há justificativa plausível para podermos equacionar uma compreensão desses atos motivadores de um prazer ou de uma satisfação deturpada do homem.

Este homem pratica o mal por querer o mal. Seria, pois, conforme Ricoeur, a sua “[...] contingencia del carácter [...]” (2011a, p. 160). Contingente no sentido de poder ou não ocorrer, de praticar ou não o mal que, possivelmente, encontra-se em seu coração (op. cit. p. 100). Por que falarmos do coração do homem? Ora, por estarmos a tratar dos desejos, das paixões e dos sentimentos que nele habitam e que fazem parte da existência do homem, que se

mesclam às suas responsabilidades e que, desproporcionalmente, corroem à sua própria liberdade de ser. Para Ricoeur (1978, p. 360):

Com efeito, se a liberdade qualifica o mal como “fazer”, o mal é o revelador da liberdade. Com isso, pretendo afirmar: o mal é uma ocasião privilegiada de tomar consciência da liberdade. O que é, na realidade, imputar-me a mim mesmo meus atos? Antes de tudo, é assumir, para o futuro, suas conseqüências; é reconhecer: aquele que fez o mal identifica-se com aquele que levará a culpa, que reparará o dado, que suportará a incriminação; em outros termos, apresento-me como portador da sanção, aceito entrar na dialética do louvor e da incriminação.

A consciência de ter praticado um ato de irresponsabilidade é assumir, de acordo com Ricoeur, as penalizações assim impostas a si mesmo e também pelas instituições constituídas. Não há mal isento de conseqüências. A culpabilidade tem em si mesma a carga de um fracasso pessoal, da deturpação da liberdade que sou possuidor. É dar à sua própria liberdade o esclarecimento das suas ações, das suas atitudes passíveis de imputação. O mal, desta forma, é o anunciador de que, através da liberdade, me faço responsável pelo que se apresentar em minha vida e, proporcionalmente, na vida do outro.

Para Ricoeur (1978, p. 361), esta linguagem da confissão que se caracteriza constitui a *identidade* do sujeito moral. Mesmo como ser livre tenho responsabilidades a cumprir, pois há normas e regras a serem observadas, mas que em detrimento da liberdade que me cabe por direito, cometo o disparate de inverter a ordem moral a qual deveria me encontrar (op. cit., p. 362). Nesta inversão que se forma, poderá ocorrer que o sujeito reconheça o dano praticado, sabendo que, conseqüentemente, sanções lhe serão impostas conforme o grau de violação do mal cometido.

Neste ínterim, o sujeito, ao se encontrar imerso no seu questionamento interior, refletindo diante do cometimento do ato culposo, talvez viesse a agir de outra forma. Ricoeur nos fala do entrelaçamento do mal com a liberdade do sujeito e, por conseguinte, da obrigação de ter que cumprir o que a lei o determinada. Na contravenção da lei estabelecida, entendendo-se que há a ruptura de uma norma, esta não mais como a que fora expressa com o sagrado na linguagem simbólica, mas sim perante as instituições formuladoras das leis transgredidas por este sujeito. De acordo com Ricoeur (1978, p. 361):

[...] com o poder de seguir a lei (ou o que considero como sendo a lei para mim), também descubro o poder *terrível* de agir contra. Com efeito, a experiência do remorso, que é a experiência da relação da liberdade com a obrigação, é uma experiência dupla: de um lado, reconheço-me um dever, portanto, um poder correspondente a esse dever, mas, do outro, *confesso* ter agido contra a lei que continua a aparecer-me como obrigação. Essa experiência é comumente denominada de uma transgressão. A liberdade é o poder de agir segundo a

representação de uma lei e de deixar de lado a obrigação. Eis o que eu deveria e, por conseguinte, o que poderia, e eis o que fiz. Assim, a imputação do ato é qualificada moralmente por sua relação com o dever e com o poder.

Ao homem, e pelo homem, há uma liberdade de escolha, e em um dado momento ele fará o que lhe apraz. Vislumbra-se este poder que ao sujeito se faz, diga-se, poder de escolha, não se importando com o que a lei o determina a fazer, no que lhe poderá ser imputado. O mal fazer encontra-se nesta quebra do responsável pelo irresponsável, sem se importar ou comensurar as consequências que lhe serão impostas. Dizer-se inocente ou alheio aos seus deveres ressoa como uma lastima perante a si mesmo.

A culpabilidade, talvez, seria o resultado da falta de um pensar moral, daquilo que poderia ser evitado, mas não o foi. Para Ricoeur (2007, p. 467), “[...] a imputabilidade é a capacidade, essa aptidão, em virtude da qual ações podem ser levadas à conta de alguém”. Observa-se, desta forma, que há um agente que produz a falta e que é culpado, acarretando e corroborando para a sua penalização. Da conscientização da culpa à culpabilidade, do evitável ao não feito, da minha obrigação moral de estar perante a lei, mas que, inconsequentemente, eu não a cumpro, eis o terrível dilema da natureza humana que se perpetua nas suas más escolhas.

CONSIDERAÇÕES

Em quê, de fato, se transformou a sociedade moderna com os seus atos inimagináveis no século passado e início do século XXI? Só o nazismo não fora suficiente, retratado em Auschwitz como o ápice do terror e manifestação do mal, pois, o atentado ao World Trade Center²⁸ parecia mais uma cena cinematográfica – mas que, terrivelmente, não o era, pois, ele de fato veio a baixo. A calamidade crescente da violência coloca-nos em um labirinto sombrio de dores e incertezas.

Como observar fatos como estes e encontrar um entendimento razoável que satisfaça a tamanha incompreensibilidade do mal pelo homem? Encontramo-nos impotentes²⁹ diante das atrocidades cometidas na contemporaneidade. Surgem os conceitos e questionamentos advindos dos pensadores numa tentativa laboriosa e desgastante para dar sentido ao não compreendido, descarrilando nossas expectativas em insuficientes interpretações sobre o mal. Caminho áspero, deveras solitário é no qual se encontra o hermeneuta.

A trajetória dissertativa ora proposta em Paul Ricoeur, da liberdade humana às faces do mal, poderia também sofrer uma justaposição dos seus termos sem que com isso alterássemos o objetivo da pesquisa, ou seja, da hermenêutica ricoeuriana à liberdade humana, no qual expomos a necessidade de percorrermos por uma via interpretativa longa, já anunciada pelo filósofo francês. Via esta profundamente reflexiva que se depara com um conglomerado e conflituoso campo interpretativo frente ao sujeito que se constitui como ser de linguagem³⁰, que reflete a importância de uma hermenêutica filosófico-ontológica, objetivando como intuito maior dentro das Ciências das Religiões se aproximar das possibilidades que viabilizem a compreensão desse sujeito que se apresenta ao mundo e do porquê do mal.

Contudo, mesmo nesta possível justaposição dos termos do título do presente trabalho, isto é, seja nas extremidades do enunciado metafórico, seja no seu epicentro, o simbolismo do mal permanece incólume e ao mesmo tempo dinâmico, sendo observado e, quiçá, também a

²⁸ Cf.: ROSENFELD, Denis L. *Retratos do mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 10.

²⁹ Cf.: NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Tradução: Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003, p. 263.

³⁰ Cf.: ANDRADE, Abrahão Costa. *O sujeito na história. Ética e Leitura em Paul Ricoeur*. 1ª ed. Vila Velhas: Opção Editora, 2012, p. 76.

observar a ocasião oportuna para se manifestar. A caixa de pandora³¹ poderia ter ficado perfeitamente fechada há muitos séculos atrás, mas como fora aberta, é mister contemplarmos o que ela tem a nos dizem e, o que Ricoeur nos provoca a pensar continuamente quando observamos a linguagem simbólica e os símbolos³² que retratam o mal da natureza humana.

A comunidade filosófico-científica inserida dentro do campo das Ciências das Religiões tem diante de si ferramentas imprescindíveis para galgar com responsabilidade e destreza, os fenômenos que circundam a natureza humana através da linguagem. Reiteramos o exaustivo trabalho que o intérprete perspicaz terá a sua frente ao se deparar com as diversas interpretações possíveis que se encontram em um determinado texto, seja ele filosófico, ontológico, fenomenológico ou histórico, com as suas narrativas míticas. Caberá, pois, por intermédio da arte da hermenêutica buscar uma compreensibilidade que satisfaça a uma coesa e fiel leitura desse texto em questão.

³¹ Cf.: Neiman (2003, p. 336).

³² Cf.: CESAR, Constança Marcondes (org.). *A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 43.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista. **SOCIEDADE BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL e PAULUS**. São Paulo, 7ª impressão 1995.
- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos por Ivone Castilho Benedetti. 5ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos, S. J., e A. Ambrósio de Pina, S. J. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.
- _____, Santo. **O livre-arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira; revisão Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**; org. por Betty Sue Flowers; tradução: Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CÂNDIDO, Viviane Cristina. **O mal em Machado de Assis**: As memórias póstumas de Brás Cubas na perspectiva da filosofia da religião e da educação. São Paulo: Musa Editora, 2011.
- CESAR, Constança Marcondes (org.). **Paul Ricoeur**: ensaios. São Paulo: Paulus, 1998.
- _____. (org.). **A Hermenêutica Francesa**: Paul Ricoeur. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002
- CHARAUDEAU, Patrick/MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. Coordenação de tradução Fabiana Komesu. 3º Ed. São Paulo: Contexto, 2012.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles, volume I. 2ª edição revista, ampliada e atualizada. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CIRNE-LIMA, Carlos; ALMEIDA, Custódio (organizadores). **Nós e o Absoluto/Festschrift em homenagem a Manoel Araújo de Oliveira**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. Revisão Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DICIONÁRIO LAROUSSE: *espanhol-português, português-espanhol*: essencial. [coordenação editorial José A. Gálvez]. 1 Ed. São Paulo: Larousse do Brasil, 2005.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Dois narrativas fantásticas**: A dócil e O sonho de um homem ridículo. Tradução de Vadim Nikitin. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. **Imagens e Símbolos**. Tradução de Maria Adozinda Oliveira Soares. Coleção Artes e Letras/Arcádia. Lisboa-Portugal, 1979.

ESTRADA, Juan Antonio. **A Impossível Teodicéia**: A crise da fé em Deus e o problema do mal. Tradução de Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2004.

FERRIER, Francis. **o problema do mal, Pedra de Escândalo**. Tradução portuguesa de Pe. Manuel Alves da Silva, S. J., do original francês *La Pierre de scandole*, publicado por A. Fayard, Paris, 1963. Edições Paulinas, São Paulo, 1967.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: VOZES, 2007.

GRECO, Carlo. **A Experiência Religiosa, essência, valor, verdade**: Um roteiro de Filosofia da Religião. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15ª Edição. Petrópolis-RJ: Editora Vozes Ltda, 2005.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

LAMBERT, Yves. **O nascimento das religiões. Da pré-história às religiões universalistas**. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser; revisão da tradução de Zelia de Almeida Cardoso. 3º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MORAES, Suelma de Souza. **A dialética entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus no livro X das Confissões de Santo Agostinho**. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2011.

NASSER, Maria Celina Cabrera. **O uso de símbolos**: sugestões para a sala de aula. _ São Paulo: Paulinas, 2006.

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

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro; tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NUSSBAUM, Martha. **A República de Platão**: a boa sociedade e a deformação do desejo. Tradução de Ana Carolina da Costa e Fonseca, Luiz Fernando Quintanilha, Lúcia Maria Britto Corrêa e Paulina Terra Nolibos. Porto Alegre-RS: Editora Bestiário, 2004.

OTTO, Rudolf. **O sagrado. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PAULA, Adna Candido e SPERBER, Suzi Frankl (Org.). **Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana**: um diálogo possível. Dourados-MS: UFGD, 2011.

QUEIROZ, Otávio A. P. **Dicionário latim-português**. Edição Especial. São Paulo: Editora Lep S.A, 1963.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar o Mal**: da ponerologia à teodicéia; tradução de Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulinas, 2011.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RICHARD, E. Palmer. **Hermenêutica**. Tradução: Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Edições 70. LDA. Lisboa/Portugal, 2006, pp. 52-53.

RICOEUR, Paul. **O mal**: um desafio à filosofia e à teologia. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas-SP: Papyrus, 1988.

_____. **Finitud y culpabilidad**. Traducción de Cristina de Perreti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2011a.

_____. **Hermenêutica e ideologias**. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2011b.

_____. **Escritos e conferências 2, hermenêutica**. Tradução de Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 2011c.

_____. **O si-mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas-SP: Papyrus, 1991.

_____. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1978.

_____. **Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia**. Tradução de Nicolás Nymi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **A metáfora viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. 2ª Ed., São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alan François. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 2007.

_____. **Teoria da Interpretação**. Edições 70. Tradução de Artur Morão. Lisboa-Portugal, 1976.

ROSENFELD, Denis L. **Retratos do Mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **HERMENÊUTICA. Arte e técnica da interpretação**. Tradução e apresentação por Celso Reni Braida. São Paulo-SP: Editora Vozes, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Tradução e notas de Paulo Perdigão. 11ª Ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2002.

UIIMANN, Reinholdo Aloysio. *O mal*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.