



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**PAUL RICOEUR E O PROBLEMA DO MAL**

Luiz Antônio dos Santos Bezerra

João Pessoa-PB

2011

**LUIZ ANTÔNIO DOS SANTOS BEZERRA**

**PAUL RICOEUR E O PROBLEMA DO MAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal da Paraíba, como requisito regulamentar para obtenção do título de Mestre.

**Orientador:**

Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha

João Pessoa-PB

2011

B574p Bezerra, Luiz Antônio dos Santos.  
Paul Ricoeur e o problema do mal / Luiz Antônio dos Santos Bezerra.- João Pessoa, 2011.  
84f.  
Orientador: Iraquitan de Oliveira Caminha  
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA  
1. Ricoeur, Paul, 1913-2005 - crítica e interpretação.  
2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. Mal. 4. Sentido. 5. Valor.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

**LUIZ ANTONIO DOS SANTOS BEZERRA**

**PAUL RICOEUR E O PROBLEMA DO MAL**

João Pessoa, 05 de dezembro de 2011

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha  
Orientador - UFPB

---

Prof. Dr. Narbal Marsillac Fontes  
Membro Interno - UFPB

---

Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza  
Membro Externo - UFPE

Dedico este trabalho às minhas netas *Yasmin* e *Louise*, continuações de meu ser.

## AGRADECIMENTOS

Porque me estimulam aos empreendimentos filosofantes, agradeço a *José Luiz de França*, a *Maria Schaum*, a *Maria Luiza “Baísa” Nora* e a *Maria Luísa Heine*, a *Dorival Freitas*, a *Dinalva Melo* e a *Helena dos Anjos*;

Pelos ensinamentos que me dispensaram durante o curso de Mestrado em Filosofia na UFPB, sou grato aos Professores Doutores *Bartolomeu Leite Silva*, *Edmilson Alves de Azevedo* e *Giovanni da Silva de Queiroz*;

Pela atenção generosa que me dispensaram, sou muitíssimo grato a *Maria de Fátima de Souza Medeiros* e a *Francisco da Costa Almeida*.

Recebi deles orientações valiosas para a consecução deste trabalho, motivo pelo qual sou agradecido aos Professores Doutores *Abrahão Costa Andrade* e *Marconi José Pimentel Pequeno*.

Ao ser examinado por eles, testemunhei a sofisticação não pedante e a simplicidade não vulgar dos que podem ser chamados filósofos. É em razão disto e de tudo o que representaram nesta fase de minha vida acadêmica que deixo um especial agradecimento para os Professores Doutores *Narbal Marsillac Fontes* e *José Tadeu Batista de Souza*.

O meu agradecimento especialíssimo vai para o Professor Doutor *Iraquitã de Oliveira Caminha*, caríssimo orientador que me conduziu até o fim desta jornada filosófica.

Agradeço a Deus por minha fé, apesar do mal.



*Por meio do mito da queda compreender-se-á que o mal não é o simétrico do bem, a maldade o substituto da bondade do homem, mas o murchar, o obscurecer, o “tornar feio” duma inocência, duma luz e duma bondade que permanecem. Por mais radical que seja o mal, não poderia ser tão originário como a bondade.*

(Paul Ricoeur, in *La symbolique du mal*)

*O mal, é o que é e que não deverá ser, mas dele não podemos dizer por que ele é. É um não dever-ser. Eu direi agora isto: o mal é a categoria do “apesar de”. É precisamente o perigo da fé: crer “apesar de”.*

(Paul Ricoeur, in *Le scandale du mal*).

## RESUMO

O presente trabalho tem o objetivo de analisar como Paul Ricoeur enfrenta a questão do mal, problema que desafia teólogos e filósofos. Filósofo contemporâneo, Ricoeur, em razão das aporias observadas nas tentativas de definir a origem e a natureza do mal, elabora-lhe uma compreensão metacategorizada, sem incorrer no idealismo avocado pelo teologismo ou pelo psicologismo. Para tanto, aportou na fenomenologia hermenêutica como método que possibilita compreender o mundo do texto, e, a partir dele, uma ontologia fundada na ação. O agir, neste caso, contém outro-de-si, emoldurando uma onto-teologia em que o mal, mormente em relação ao bem, vai além da natureza de ser, ou de não-ser, ou de dever-ser, chegando à de não-dever-ser como ponto culminante de sua filosofia do sentido. Para tanto, Paul Ricoeur redirecionou o sentido da abordagem tradicional, que enfrenta a questão do mal a partir de sua origem e de sua ocorrência, indicando a sua eliminação como uma solução que, se não definitiva, ao menos acredita que, nos tempos atuais, se mostra ética e politicamente melhor dentre as saídas possíveis para uma questão desafiadora como o mal.

**Palavras-chave:** Agir; Dever ser; Mal; Sentido; Valor

## RÉSUMÉ

La présente étude a l'objectif d'analyser comment Paul Ricoeur fait face à la question du mal. Philosophe contemporain, Ricoeur, en raison des apories surgissant des tentatives de définition sur l'origine et la nature du mal, postule une compréhension catégoriquement, sans attirer la dogmatique soulevée par le théologisme ou la subjectivité qui imprime le psychologisme. Pourtant, il a apporté une méthode compréhensible du monde du texte. L'agir, dans ce cas, entraîne l'autre à soi-même, encadre une onto-théologie en que le mal particulièrement en relation au bien, dépassée de la relation entre être et ne pas être, atteignant une impérativité interdite (possibilité de ne pas devoir être) comme point culminant de sa philosophie de sens. Pourtant, Paul Ricoeur directionne le sens d'abordage traditionnel qui fait face à la question du mal dès son origine et de son occurrence, indiquant sa élimination comme possibilité que, si non définitive, se montre éthique et politiquement souhaité et réalisé pour la question de défi qui est le mal.

**Mots clés:** Agir; Devoir sentir; Mal; Sens; Valeur

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1 O MAL COMO DESAFIO PARA O PENSAMENTO</b> .....	13
1.1 AS EXPERIÊNCIAS DO MAL.....	16
1.2 DISCURSOS ESPECULATIVOS EM TORNO DO MAL.....	23
1.3 PENSAMENTO, AÇÃO E SOFRIMENTO.....	28
1.4 O MAL SIMBÓLICO DÁ QUE PENSAR.....	30
<b>2 A SIMBOLOGIA DO MAL</b> .....	39
2.1 O SENTIDO ONTO-TEOLÓGICO DO MAL.....	40
2.2 O MAL COMO ESCÂNDALO.....	45
2.3 A MANCHA DO PECADO.....	48
<b>3 NA DIREÇÃO DA ELIMINAÇÃO DO MAL</b> .....	52
3.1 VIOLÊNCIA, PODER E RESPONSABILIDADE.....	52
3.2 MEMÓRIA E ESQUECIMENTO.....	62
3.3 PERDÃO E CURA.....	68
3.4 A ELIMINAÇÃO DO MAL.....	73
<b>CONCLUSÃO</b> .....	79
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	81

## INTRODUÇÃO

O mal constitui problema que interessa à filosofia como elo entre a ética e a metafísica, sem pertencer unicamente a cada uma delas e exigindo uma busca por sua inteligibilidade ou a sua dispensa pragmática.

Circundado e circundando os grandes debates filosóficos, o mal atinge não apenas o nível ontológico transcendental do ser humano, mas também a sua vivência realizante, sendo muitas vezes evocado como realidade física independente do agir (mal natural) ou abstração metafísica de um agir (moral) positivo daquele que o pratica ou negativo do que sofre a sua prática; às vezes serve de objeção ao teísmo; outras vezes, como demonstração da existência de Deus, como consta da teodicéia leibniziana.

Por sua filosofia do sentido, Paul Ricoeur abordou a questão do mal por uma hermenêutica do sujeito que dispensa o interesse por sua origem, dada a necessidade de que sejam desenvolvidas ações éticas e políticas na direção de sua eliminação.

Com isto, Ricoeur ultrapassou as pautas do saber pleno e absoluto, aportando em um simbolismo da hermenêutica judaico-cristão, desafiando tanto o pensamento filosófico da não contradição e da síntese fundamental, como também a do *consumatum est* em que vencer o mal não significaria a sua eliminação.

Para seu empreendimento filosófico, Paul Ricoeur procurou abordar a questão do mal mediante uma fusão: a) da acriticidade mítica que torna dispensável a procura por sua origem (ou causa), analisando o mito adâmico por uma razão discursiva reveladora de ontologias secretas e levando em conta uma humanidade cuja identidade narrativa “é o lugar procurado de fusão entre histórica e ficção”<sup>1</sup>; b) do simbolismo profético profundamente crítico da morte salvífica que não encerra, mas reinscreve a história da humanidade em pautas míticas.

Por uma hermenêutica do *mundo do texto*, Paul Ricoeur enfrentou as tensões verificadas entre finitude e infinitude, sofrimento e conhecimento, culpa e perdão a partir de uma *dialectique du soi et de l'autre que soi* [dialética do sou e do outro que sou]<sup>2</sup>, lançando mão de uma onto-teologia onde o mal se apresenta *en dépit de* [a

---

<sup>1</sup> Cf. RICOEUR (1976, p. 295).

<sup>2</sup> Cf. RICOEUR (1994).

despeito de] mediante uma metacategoria do não-dever-ser concretizado pelo sofrimento de vítimas inocentes, escandalizando tanto a filósofos como a teólogos.

Adotou-se o método abduativo<sup>3</sup> em razão das aporias ou antimemas que o mal evoca, cujas explicitações são prováveis e relativamente insatisfatórias, viabilizando uma especulação sobre o que os teólogos procuram na seara mística<sup>4</sup>.

Com base no lecionado por Paul Ricoeur: a) em um primeiro momento abordou-se o experienciar do mal e os discursos utilizados na tentativa de atribuir-lhe sentido, bem como os modos de pensar e agir diante do sofrimento; b) em um segundo momento, foram abordadas as formulações simbólicas do mal e os motivos pelos quais o sofrimento, atingindo inocentes, se apresenta como escândalo; c) no último capítulo, procurou-se demonstrar que a eliminação do mal, e não a sua origem, para Ricoeur, se mostra relevante, e que, apesar da existência do mal, a fé pode continuar inabalável.

Espera-se que, ao final, o enigma do mal, no termos da abordagem que lhe faz Paul Ricoeur, indique – tanto para filósofos como para teólogos – não um pensar melhor ou um pensar mais. Apenas um pensar diferente.

---

<sup>3</sup> Cf. REÑÓN (2000, p. 16), para quem o método abduativo comporta diversas questões como, por exemplo, “de cómo reconocer la hipótesis más satisfactoria, si no la única plausible entre las pertinentes – cuestión relacionada en particular con la inferencia de la mejor explicación”.

<sup>4</sup> Cf. MAZZOTTI (2003).

## 1 O MAL COMO DESAFIO PARA O PENSAMENTO

Pensar menos, pensar mais, ou pensar de outro modo, diferente daquele como tradicionalmente vem ocorrendo. Este o desafio assumido por Paul Ricoeur, justificado pela crise seguinte ao cientificismo do século XIX.

Para o seu empreendimento filosófico, Ricoeur observou os discursos que costumam envolver a questão do mal, sejam eles filosóficos ou teológicos, retomando temas relacionados com a objetividade, com a intersubjetividade e com a transcendência, por um discurso que não subestima questões religiosas.

No que se refere às *relações de objetividade*, discursos não recíprocos, que, por uma linguagem do simples nomear, descreve artística e unilateralmente um único modo de ver o concreto ou concretizável, se dá por uma narrativa meramente organizacional<sup>5</sup>.

Este modo de relacionar-se com as coisas auxiliam o ser humano no aprimoramento da transmissão de conhecimentos, bem como no armazenamento de cultura organizacional, preocupando-se muito pouco com o rigor do argumento e mais com o simples nomear, resultando em um conhecimento fundado na realidade ou no realizável.

Ocorre que além da postura unidirecional do simples nomear, o ser humano se reconhece pela identidade do simples narrar, refletindo também sobre si enquanto fala, o que o faz monologar com o objeto a que se refere. Em tal situação, a identidade própria (*ipse*) cede espaço para uma identidade análoga (*idem*), sempre ao abrigo de discursos ideológicos.

A partir de tal problema, o ser humano costuma assimilar a imputação como predicado vinculado à sua capacidade de agir e de assumir a responsabilidade pela ação, inclusive aquela que, de algum modo, interfere nas questões naturais, tudo por uma fenomenologia de um ser humano “responsável por seus atos, a ponto de poder imputá-los a si mesmo”<sup>6</sup>.

Essa auto imputação enseja a ideia de sofrimento como retribuição, assumindo-se uma responsabilidade independente da infração, e isto se dá por uma fenomenologia hermenêutica que relaciona a ação ao sofrimento, e não àquele que

---

<sup>5</sup> Cf. RICOEUR (1976).

<sup>6</sup> Cf. RICOEUR (2006a, p. 119 *passim*).

sofre. Entretanto, adverte Ricoeur, “É na direção da vítima que a ideia de responsabilização reorienta a de imputabilidade. A imputabilidade encontra assim seu outro do lado das vítimas reais ou potenciais de um agir violento”.<sup>7</sup>

Com isto, ao contrário da responsabilidade por ação unidirecional, a auto imputação conduz a uma forma ilimitada de imputar, gerando a indiferença do que pratica o mal em relação à sua efetivação, já que não costuma se sentir vítima de ações do tipo.

As *relações de intersubjetividade* podem ocorrer entre sujeitos, em relações que se dão no campo da liberdade de agir, implicando negociações a partir de um discurso em que as palavras e os gestos ocorram mediante um diálogo recíproco de entrega, de confiança e de esperança, com uma linguagem de alteridade em que os interlocutores acessem um código comum e uma tematização profunda, de múltiplos e inexplicáveis significados, como, por exemplo, o utilizado nas referências feitas a assunto como pecado, sofrimento e morte. Nestes, sempre ocorrem encontros dialógicos (eu-tu)<sup>8</sup> de entrega e acolhida, uma consensualidade política das virtuosidades e uma narrativa existencial e histórica pautado em valores culturais.<sup>9</sup>

As relações intersubjetivas exigem um percurso até o reconhecimento de um ser humano plena e historicamente concretizado, por uma linguagem que, no âmbito das questões humanitárias, leve em consideração a trajetória sócio-cultural.

É nas *relações de transcendência* que Ricoeur amplia e aprofunda a questão do pensar diferente, apesar de concordar com a tradição de que, como dado antropológico, a transcendência conduz a instâncias onde o ser humano suscita um modo de pensar além da imanência, aprofundando suas experiências.

Essa relação conduz às ideias de relação de Deus com o mundo, de organização conceitual categorizada da realidade, mas, sobretudo, de constituição mental possibilitadora do experienciar. Neste último sentido reside a abordagem do pensar diferente ricoeuriano, para quem, pelas relações de transcendência é que se pode saber como será possível experienciar, muito na linha do apriorismo kantiano de possibilitação mental da experiência.

---

<sup>7</sup> Cf. RICOEUR (2006a, pp. 121 *passim*).

<sup>8</sup> Cf. ZUBEN (2003, p. XL *et sequens*).

<sup>9</sup> Cf. NASSER (2003, p. 19).

O que sobressai de tal proposta é que, sendo a linguagem uma expressão do pensamento e da experiência, também expressa a transcendência imaginativa da realidade<sup>10</sup>.

No dizer de Maria Celina Nasser, enquanto “transcender (...) é ir além do que é finito, pelo próprio fato de sermos seres (...) insatisfeitos com o limite das respostas imediatas”, a imaginação “pode ser um lugar e um tempo propício para o sempre da busca”<sup>11</sup>. Não basta, portanto, a articulação dualista de questões imanentes, urgindo um redirecionamento transcendental do pensar que, no sentido teológico, se dá por uma linguagem adequada a um diálogo do eu (finito) com o tu (eterno), evocativa de uma relação de gratuidade<sup>12</sup> com o transcendente absoluto, no caso judaico-cristão, Deus.

Essa relação com o transcendente absoluto conduz à integralidade de um ser humano contendo em si a presença do Tu Eterno. É neste momento que, mesmo para os que não crêem, ocorre a plenitude do ser humano, reclamando uma linguagem que se dê: a) para os teólogos, através de mediações escriturais (no caso dos cristãos, a Bíblia Sagrada); b) para os filósofos, pela significação transcendental dos mitos.

Com o Tu Eterno, o encontro conduz à provável certeza, à convicção do ainda não demonstrado, e isto se dá em razão da fé.<sup>13</sup> No dizer de Ricoeur, “a filosofia não é simplesmente crítica, é também da ordem da convicção. E a própria convicção religiosa possui uma dimensão crítica interna. (...). Entre textos gregos e fontes bíblicas, a diferença deve, todavia ser modulada”<sup>14</sup>.

Embora reconheça que se trata de dois modos de pensar diferente (um teológico e outro filosófico), Ricoeur ressalta a necessidade de uma compatibilização entre ambos, indicando a hermenêutica bíblica como instrumento adequado para tal empreitada por entender que é “ao nível dessa exegese canônica que começam a cindir-se o teológico e o filosófico” em razão da relação de transcendência com o outro absoluto<sup>15</sup>.

---

<sup>10</sup> Cf. BACHELARD (S/data, pp. 1 *passim*).

<sup>11</sup> Cf. NASSER (2003, p. 22).

<sup>12</sup> A relação transcendental com o Deus judaico-cristão se dá pela Graça.

<sup>13</sup> Cf. STAMPS (1997, p. 1915). Na Bíblia Sagrada, especificamente no Livro de Hebreus, Capítulo 11, Versículo 1, consta que “a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam e a prova das coisas que se não vêem (Hebreus, 11:1)”.

<sup>14</sup> Cf. RICOEUR (2009, p. 222).

<sup>15</sup> Cf. RICOEUR (2009, p. 227).

A necessidade de um pensar diferente movimentou Paul Ricoeur, em relação à questão do mal, tanto pela linguagem confessional teológica como pelo discurso da totalidade sistemática filosófica, demonstrando que a questão do mal se mostra relevante, mais até que a do tempo.<sup>16</sup> Para o seu empreendimento filosófico, Paul Ricoeur levantou três questões relacionadas ao mal: a) o seu experienciar, tanto de quem o pratica como de quem o sofre; b) a sua especulação discursiva; c) os diversos modos de pensar, sentir e agir diante de sua ocorrência.

### 1.1 AS EXPERIÊNCIAS DO MAL

O mal, enquanto experiência, ninguém duvida existir, apesar de constituir-se em inegável aporia, tanto para filósofos como para teólogos, dadas as suas múltiplas e díspares manifestações.

A partir de tal consideração, Ricoeur dedicou parte considerável de sua filosofia analisando e aprofundando os debates em torno de saber não o que o mal é, mas a razão de o sofrermos, e, mais ainda, o que nos faz cometê-lo.

Há, na prática do mal,<sup>17</sup> um elemento qualificador do agir humano que, em razão do reconhecimento da violação de normas disciplinadoras (acusação) e da elaboração de um juízo de condenação (reprovação), conduz à responsabilização pelo seu efeito (imputação)<sup>18</sup>.

Partindo da ideia de punição como sofrimento (físico e/ou moral), a reprovação interliga o mal cometido ao mal sofrido, já que tanto o sofrer como o cometer caracteriza um mal, pelo que ambos (o que sofre e o que pratica o mal) se sentem vítimas, em reciprocidades que aprofundam a experiência do mal até onde o seu sentido fenomenológico se dá por uma hermenêutica dos símbolos e dos mitos, remetendo a questão para o nível discursivo.

Em “*Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*”<sup>19</sup>, encontramos a noção de mal desafiador dos discursos, exigindo uma ida a uma fenomenologia comprometida com a complexidade e com a amplitude de sua prática.

---

<sup>16</sup> Cf. HENRIQUES (2005).

<sup>17</sup> Cf. RICOEUR (2005, p. 18).

<sup>18</sup> IDEM, p. 19.

<sup>19</sup> Cf. RICOEUR (2008a).

A forma encontrada por Ricoeur para identificar um sentido para o mal, sem negar a sua reconhecida complexidade e extensão prática, foi lançando âncoras em seu experienciar, realçando o cometimento (que gera reprovação) e o sofrimento (que dá origem à lamentação), ambos englobando fenômenos tão díspares como pecado, sofrimento e morte, que necessitam ser compreendidos<sup>20</sup>.

Enquanto o pecado decorre da ação humana, qualificada por um agir reprovável, indicação de que aquele que comete o mal é culpado e merecedor de uma correspondente condenação (advindo disto, portanto, a ideia de retribuição), o sofrimento resulta do mal sofrido em variadas conotações (natureza física; enfermidades do corpo e do espírito; aflição pela defunção de seres estimados; perspectiva da própria morte; indignação etc.), caracterizando-se pelo não-prazer e opondo lamentação à reprovação<sup>21</sup>. Logo, enquanto do mal cometido (pecado) resulta a reprovação, o mal sofrido traz como resultado a lamentação.

A despeito de tais disparidades, mostra-se necessário seguir um único elemento misterioso da iniquidade em razão do que o pecado, o sofrimento e a morte conduzem à unidade profunda da condição humana<sup>22</sup>. E tal se daria por uma hermenêutica dos símbolos e mitos, enquanto mediação lingüística viabilizadora de um sentido experiencial tão profundo como o mal, mormente pelo fato de o ser humano se sentir ao mesmo tempo vítima e culpado<sup>23</sup>. Diante disto, pode-se chegar ao desafio da indistinção fronteira entre vítima a praticante do mal. Considerando-se que a punição seja algo merecido, o sofrimento resulta de uma falta, pessoal ou coletiva, seja ela conhecida ou ignorada, em uma proposição secularizada através do luto e da demonização que o pecado e o sofrimento culminam por, de certo modo, expressar como variações do poder maléfico, fundo sombrio nunca desmistificado de um mal que, nestas condições, continua em sua enigmática performance incomparável<sup>24</sup>.

Buscando enfrentar a questão da não-contradição e da totalização sistemática, Paul Ricoeur admite um sentido para o mal que, mediante um discurso explicativo (*sageza*) operando tanto no âmbito da *gnose* como da *antignose*, enuncie proposições unívocas e apologéticas, sem perder de vista as possibilidades de

---

<sup>20</sup> Cf. RICOEUR (2008a) pp. 21 *et sequens*.

<sup>21</sup> IDEM, pp. 22/24.

<sup>22</sup> IDEM, pp. 24/25.

<sup>23</sup> IDEM, p. 25.

<sup>24</sup> Cf. RICOEUR (2008a, p. 26).

fragmentação da relação entre o mal e Deus, para o que, o pensar, o sentir e o agir diante do mal se mostram fundamentais.

Se o discurso mítico pode ser formulado tanto por narrativas míticas, como por especulações metafísicas, pode-se considerar o mal pelo lado demoníaco do saber folclórico e antignóstico, e, paradoxalmente, pelo seu lado especulativo das teodicéias racionais, acentuando seus problemas de origem. Decorre disto uma questão colocada tanto por filósofos como por teólogos: *de onde vem o mal?*<sup>25</sup>

Como resposta ao que pratica e ao que sofre, o mal se põe sob ordenações amplas e/ou restritas, não sendo capaz de responder a indagações sobre suas causas, sendo necessário não apenas narrá-lo, mas explicá-lo racionalmente, por uma argumentação que encontra na retribuição uma justificativa para o sofrimento.

Ocorre que a teoria da retribuição, além de conter elevado nível de acriticidade interna, não responde satisfatoriamente ao problema do mal sofrido pelos inocentes, resultando na sua contestação, e, com isto, à condução do problema para um campo enigmático onde a ideia de Deus, como autor de desígnios insondáveis e arquiteto de medidas incomensuráveis diante das vicissitudes humanas, sugere uma via escatológica em que a queixa seria despropositada diante de um Deus senhor do bem e do mal, reclamando, portanto, um redimensionamento do sentido da própria queixa<sup>26</sup>.

Alinhando-se com a posição agostiniana de mal enquanto sofrimento, Ricoeur aporta em uma onto-teologia que põe em xeque a ideia de mito racionalizado, não considerando o mal como substância, mas como conceito negativo de distanciamento ôntico entre criador e criatura, esta dotada de liberdade para decair em direção à prática do mal, com um sentido discursivo fundado na moral, o que substituiria o *de onde vem o mal (unde malum)* por um *de onde vem o fato de fazermos o mal (unde malum faciamos)*.

Com isto o mal adquire sentido de totalidade, inserindo-se na esfera do ato, da vontade e do livre-arbítrio, remetendo a sua causa para a má vontade em evitá-lo, da qual resultaria o pecado e seu correspondente e justificado castigo, chegando-se ao mal histórico enquanto omissão na tentativa de eliminá-lo e não como pecado

---

<sup>25</sup> Cf. RICOEUR (2008a, p. 29).

<sup>26</sup> Cf. RICOEUR (2008a, p. 23 *passim*).

original, cujo sentido epistemológico vem se dando historicamente por um discurso dogmático<sup>27</sup>.

Por outro lado, enquanto privação do bem, o mal pode encontrar sentido na ideia de existência potencializada. O problema é que tal postura não resolve a questão do protesto pelo sofrimento injusto, lançando-o no silêncio, em nome de uma inculpação em massa do gênero humano<sup>28</sup>.

Diante de univocidades do tipo *Deus é todo-poderoso*, de argumentos apologéticos que inocenta Deus do mal, e da necessidade de não-contradição e totalização sistemática, pode-se afirmar que mal pode ser compreendido por uma teodicéia que, para Ricoeur, tanto o indica metafisicamente ínsito à perfeição do ser criado, como o submete a uma razão suficiente que sugere ser o universo o que de melhor poderia ser feito, resultado de uma média do máximo e do mínimo de probabilidades para sua criação, residindo na razão suficiente o preenchimento do abismo verificado entre o possível lógico, isto é, o não impossível, e o contingente, ou seja, aquilo que poderia ser de outra forma<sup>29</sup>.

Ocorre que embora não seja impossível inserir tal posição no interior de um pensamento delimitado, em que a ideia de mundo melhor satisfaça ao seu sentido estético, é certo que não podemos subestimar os males não compensáveis com o bem, no máximo deixar de acomodá-los em uma aparência estética que se completa como ideal de aperfeiçoamento e se compraz com a aparência (e não com a realidade) mediada pela subjetivação de seu sentido<sup>30</sup>.

Ricoeur procura explicações para esta questão em rápidas menções que faz aos pensamentos de Hegel e de Kant.

Observando que a ação colide com as reações, Hegel afirma não apenas que se mostra difícil a previsão do começo do agir, mas que a estética com base no agir comporta uma aparência marcada pela incompletude<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Cf. RICOEUR (2008a, p. 23 *passim*).

<sup>28</sup> IDEM, p. 38.

<sup>29</sup> IDEM, p. 40.

<sup>30</sup> Cf. HEGEL (2009, pp. 183; 209; 394, *passim*), para quem “a verdade só existe e só é enquanto manifesta na realidade exterior”, logo “o *estado geral do mundo*, que encerra as condições e a natureza de ação individual. Em segundo lugar, a *particularidade da situação*, cuja determinação introduz nesta unidade substancial a tensão e as diferenças que servem de estimulantes à ação. Em terceiro lugar, a apreensão da situação pela subjetividade e a reação graças à qual luta termina e as diferenças se conciliam: a *ação propriamente dita*”.

<sup>31</sup> IDEM, pp. 232 *et sequens*.

Por outro lado, Kant, na parte em que aborda a questão dialética em sua *Crítica da razão pura*, propõe um discurso onto-teológico, apoiando-se na *ilusão transcendental* e ressaltando a questão prática do mal enquanto algo que deve ser combatido, reaproximando-se da proposta agostiniana de que não se deve indagar senão de onde vem que *façamos* o mal. Apesar disto – adverte Ricoeur –, Kant ultrapassa Agostinho em dois aspectos: a) o sofrimento se desprende da punição moral por sua elevação ao nível cosmopolita; b) a ideia de pecado original perde sua importância na medida em que os elementos biológicos e/ou jurídicos se mostram falaciosos.

Por conta disto é que, em a *Religião nos limites da simples razão*, Kant aporta na ideia de que o mal não tem origem temporalizada, modos que importa mais indagar o que nos leva a praticá-lo do que acerca de sua origem.

Após afirmar que a posição kantiana da atemporalidade do mal é somente a máxima suprema que serve de fundamento subjetivo para todos os males advindos pelo livre-arbítrio<sup>32</sup>, Ricoeur entendeu que Kant não desmereceu a teologia racional, apenas serviu-se dos modos de pensar não abrangidos pelo conhecimento em relação ao objeto, por se mostrarem restritos, deixando, com isto, a herança epistemológica que posteriormente foi desenvolvida pelo subjetivismo do idealismo alemão, sobretudo com Fichte e Schelling.

Em relação ao perdão, Ricoeur analisa discursos de duplo sentido, pelos quais as figuras do espírito levam as coisas a transformarem-se em seu contrário e a gerar uma nova figura que suprime e conserva a antecedente<sup>33</sup>, considerando tanto uma consciência operante (convicção para agir) como uma consciência judicativa (disposição para analisar).

A consciência judicativa não poupa a contingência e a arbitrariedade com que a violência pode ocorrer, embora não se possa esquecer de sua finitude, da possibilidade de sua dissimulação através da defesa hipócrita de um ideal moralista e discursivo, oportunidade em que, de certo modo, se iguala ao sinalizar na direção de um mal similar ao que envolve a consciência operante, embora não seja, a consciência judicativa, marcada, prioritariamente, em razão dos modos de agir, mas no sentido de valoração da ação.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Cf. RICOEUR (2008a, p. 43).

<sup>33</sup> Cf. RICOEUR (2008a, p. 45).

<sup>34</sup> IDEM, p. 46.

Chega-se, assim, à ideia ricoeuriana de fragmentação dialética da relação entre Deus e o mal (*dialectique Brisée*), observável na *Dogmática Eclesiástica* de Karl Barth, com renúncia à totalização sistemática em razão do reconhecimento do mal como uma realidade inconciliável com a bondade de Deus e com a perfeição da criação<sup>35</sup>.

Neste instante, Ricoeur sugere um pensar diferente que se daria por uma doutrina da cristologia em que o nada, é o que Cristo venceu ao aniquilar-se na Cruz.<sup>36</sup> Do mal que Deus encontrou, combateu e venceu na Cruz do Calvário, só falta agora a plena manifestação de sua eliminação<sup>37</sup>.

Chamando tal posição de *compromisso frágil*, Paul Ricoeur afirma que Karl Barth teria passado ao largo da não-contradição e totalização sistemática que marcam a teodicéia, além de ultrapassar os limites do discurso cristológico que, contraditoriamente, afirmava estar realizando.

Após o todo percorrido, Ricoeur sublinha que o problema do mal não é apenas um problema especulativo, exigindo a convergência entre um pensamento, uma ação (no sentido moral e político) e uma transformação espiritual dos sentimentos<sup>38</sup>.

Ao atribuir ao mal um sentido desafiador ao pensar (moral), ao agir (política) e ao sentir (ético), Paul Ricoeur ressalta que tal sentido serviria para fazer fracassar as tentativas de síntese, já que sempre provoca novas e diferentes formas de pensar, e, com isto, enriqueceria a lógica especulativa na medida em que não excluiria do pensamento o enigmático problema da aporia conclusiva, cuja resposta – e não a solução – seria buscada no sentir e no agir.

No que se refere à ação, Ricoeur a tem como desforço prático contra o mal voltado para o futuro, pela ideia de uma tarefa a cumprir, que responde à ideia de uma origem a descobrir em razão de sua eliminação<sup>39</sup>. Com isto, Paul Ricoeur encontra no combate ao mal um sentido para a localização de sua origem na medida em que, enquanto alguém pratica o mal, simultaneamente outro o estará sofrendo. Destarte, a ação contra o mal teria consequências no plano especulativo de sua

---

<sup>35</sup> Cf. RICOEUR (2008a, p. 51).

<sup>36</sup> IDEM, p. 52.

<sup>37</sup> IDEM, p. 53.

<sup>38</sup> Cf. RICOEUR (2008a, p. 56).

<sup>39</sup> IDEM, p. 58.

concepção, sugerindo que antes de acusar Deus ou de especular sobre uma origem do mal, devemos atuar ética e politicamente contra o sofrimento<sup>40</sup>.

Mas essa ação prática não se mostra suficiente, por dois motivos: a) não comporta a ideia de vítima inocente; e, b) não contempla o mal natural das catástrofes.

Ricoeur chega à questão emocional atrelada à ação, utilizando o luto como instrumento para desatar os laços que nos fazem lamentar, por exemplo, a perda de um objeto afetivo como uma perda de nós mesmos<sup>41</sup>.

Procurando pontos de complementaridade entre pensar, agir e sentir o mal, Ricoeur indica (a) o acaso como neutralização da queixa e, portanto, de eliminação da acusação, ou seja, da retribuição que remonta o pecado original, (b) a denominada *teologia do protesto* como instância encorajadora de uma esperança impaciente que não se conforma com uma simples vitória sobre o mal, mas sua plena eliminação, e, (c) a desvinculação da fé em Deus de qualquer procura pela origem do sofrimento.

O escândalo, portanto, só qualifica o sofrimento daqueles que têm em Deus a fonte de toda bondade na criação, indignando-os contra o mal experienciado, encorajando-os a suportá-lo e impulsionando-os a simpatizar com a dor das vítimas.

Crer em Deus apesar do mal se apresenta a Ricoeur como um dos modos de integrar o dilema do mal no símbolo do luto<sup>42</sup>.

Chega-se, destarte, à ideia de que o mal teria um predominante sentido ético e político, tanto quando sofrido como quando praticado, e isto se daria mediante ações de resistências não violentas e por antecipações em forma de parábolas de supressão da violência, desnudando profundamente o enigma do verdadeiro e irreduzível sofrimento<sup>43</sup>.

## 1.2 DISCURSOS ESPECULATIVOS EM TORNO DO MAL

O desafio discursivo que o mal proporciona, tanto aos filósofos como aos teólogos, para Paul Ricoeur estaria nos níveis elevados do mito e da gnose enquanto saber rigoroso.

---

<sup>40</sup> Cf. RICOEUR (2008a, p. 59).

<sup>41</sup> IDEM, p. 60.

<sup>42</sup> Cf. RICOEUR (2008a, p. 63).

<sup>43</sup> IDEM, p. 65.

O nível mítico enseja uma inteligibilidade geral envolvendo a questão do mal na dupla e original possibilidade cosmogênica, vinculando-o à falibilidade humana e reclamando, por conta disto, uma especulação discursiva das condições teleológicas de seu modo narrativo.

Os discursos religiosos e os da antropologia cultural, segundo Ricoeur, transitam por explicações míticas, mediante metodologia artificiosa de ocultação de paradoxos como o que envolve a mito adâmico da queda decorrendo da permissão divina. O homem, diante de tal paradoxo, se apresenta com um sentido mítico de falibilidade geral, mesmo que se trate de um ser criado por um Todo Poderoso que bem poderia fazê-lo segundo a perfeição de seu próprio caráter.

A saída tem sido uma narrativa abstrata e folclórica dos mitos, ocultando questões fundamentais como a origem do mal. É que o mito, por si mesmo, já se refere a um instante primordial. “Em suma, supõe-se que o mito aconteça em um tempo – se nos permitem a expressão – intemporal, em um instante em duração, como certos místicos e filósofos concebem a eternidade”, pontifica Mircea Eliade, para quem “Pelo simples fato da narração de um mito, o tempo profano é – pelo menos simbolicamente – abolido; narrador e auditório são projetados num tempo sagrado e mítico”<sup>44</sup>.

Com isto, fica ressaltado que em se tratando de um questionamento profano, a origem do mal, quando objeto de abordagem mítica, perde sua razão de ser uma vez que tal abordagem se dá por uma consideração atemporal. Nestas condições, não há falar-se em surgimento do mal, restando indagar, de acordo com Ricoeur, não pela localização genética do mal, já que o discurso mítico não absorve questões genéticas, e, portanto, temporalizadas, mas pelas condições de sua eliminação.

De qualquer modo, para especular sobre a localização original do mal, Ricoeur submete a questão à sagesa, significando com isto que a questão fica na dependência de uma interrogação ampliada, abrindo-se para o âmbito doutrinário, para a esoteria dos sábios.

Essa sabedoria especial serve para reduzir o imenso espaço em que a questão do mal, abrangendo questões filosóficas e teológicas, se insere.

Após reconhecer que a metáfora e a narrativa se referem às inovações semânticas produzidas em nível discursivo, Ricoeur adverte para o fato de que,

---

<sup>44</sup> Cf. ELIADE (1996, p. 54).

enquanto inovação semântica, a narrativa sintetiza causas e acasos, intrigas, objetivos, reunindo-se, afinal, na unidade temporal de um modo de agir totalizante, modo homogeneizante que a aproxima da metáfora. Resulta de tal homogeneidade algo novo, que não se confunde com os dois elementos de sua constituição por evocar o ainda não pronunciado, o inédito, caracterizando, portanto, não uma metáfora tradicionalmente estática, mas uma metáfora viva, ou seja, com as características de uma nova predicação<sup>45</sup>.

Paul Ricoeur sinalizou que a intriga sintetizadora de algo que (como o mal, pode-se dizer) se mostre heterogêneo não raramente resvala para um racionalismo epistemológico que ultrapassa o âmbito da tragédia, da comédia e da epopéia, seja para inserir no trágico o cômico e o épico ou para incluir outros tipos como o romance, qualificando a literatura como experimentação de baixa convenção prévia<sup>46</sup>. Tal racionalismo chega ao nível da inteligência narrativa que abriga uma ordem trans-histórica enquanto o que trespasa a história de uma forma aditiva e não cumulativa e se compraz com a ideia de morte segundo um esquema narrativo ficcional e nem sempre temático, distanciando-se de uma narrativa convencional, taxonômica, chegando ao simbólico narrativo sustentador de uma hermenêutica dos mitos que se dá em etapas, em fazes literais (com um caráter hipotético e uma estrutura poética), formais (em caráter alegórico e estrutura mimética) e arquetípicas (de caráter recorrente e estrutura literária).

Que o mal deixa vestígios, esta é uma evidência vulgar que tanto o discurso como a consciências comuns não ousam negar muito por conta da presentalização de sua ocorrência pretérita que a lembrança – memória – provoca, em outros pelo efeito contrário provocado pelo esquecimento.

No que se refere à lembrança, Paul Ricoeur buscou na sua quantificação pontos extremos da demasia e da escassez como elementos que esclareçam diferentes tipos de memória no interior da denominada aporia do tempo que engloba passado, presente e futuro por um escalonamento classificado por Reinhart Koselleck como espaço de experiência no sentido de que devemos compreender as lembranças como elementos do passado que consolidam desejos, antecipações,

---

<sup>45</sup> Cf. RICOEUR (1994, pp. 9/10).

<sup>46</sup> Cf. RICOEUR (1995, pp. 15; 26).

previsões e projetos<sup>47</sup>. Por conta disto é que nos guiamos por enigmas do excesso, da escassez e do defeito de memória.

Paul Ricoeur lembra que a repetição costuma substituir uma lembrança por outra fazendo surgir a translaboração que, de acordo com Freud, é caracterizada pela resistência à lembrança, elemento inibidor que faz com que alguns fujam de seu passado por temor do sofrimento, situação que pode ser superada ou minimizada pelo uso crítico da memória através de uma linguagem adequada à narrativa e consistente no cuidado para narrar histórias do passado do ponto de vista do outro apesar de se constituir em um trabalho de lembrança.

Tal postura sugere uma alteração no conteúdo da memória a ponto de equipará-la à imaginação uma vez que também o passado – e não somente o futuro – contém considerável nível de indeterminação. Sendo certo que não podemos fazer com que o que aconteceu possa deixar de ter acontecido, o sentido daquilo que nos ocorreu, tenhamos nós praticado, sofrido ou nenhuma das duas hipóteses, tem uma conotação residual já que a sua narrativa o modifica, total ou parcialmente, ao menos no sentido moral.

Somos então impelidos pela lembrança para o caminho do perdão como porta de libertação da dívida por uma alteração do sentido do passado em decorrência de um novo olhar, de um olhar futurista sobre as ocorrências pretéritas e isto se dá pelo contar de maneira diferente segundo o que pensa o outro daquilo que fundamenta a experiência pessoal e/ou da comunidade<sup>48</sup> dada a equivalência entre memória pessoal e memória partilhada, com o acréscimo de que nesta última residiria a chance de ocorrer o esquecimento dos resíduos do mal.

Dada a seletividade da narrativa, que se debruça sobre acontecimentos reputados significativos e importantes para o narrador, o desinteressante se põe na área do não querer saber no sentido de não se informar, de não indagar e de não averiguar o ocorrido, olvidando-se do denominado enlutamento como um desligamento gradual dos objetos de amor e de ódio por uma interiorização reconciliadora semelhante ao que decorre da lembrança<sup>49</sup>.

O perdão não significa esquecimento uma vez que não se perdoa o que foi esquecido; destrói-se a dívida do ainda lembrado. Apesar disto, Paul Ricoeur

---

<sup>47</sup> Cf. RICOEUR (2008a, p. 35 *et sequens*).

<sup>48</sup> Cf. RICOEUR (2008a, p. 38).

<sup>49</sup> IDEM, p. 39.

entendeu que o perdão contém o elemento ativador do esquecimento ligado ao luto enquanto sofrimento pelo não esquecido, dirigindo-se, destarte, à dívida decorrente do acontecido (e não dos acontecimentos em si) por uma composição entre o lembrado e o ativamente esquecido (perdoado)<sup>50</sup>.

Não basta miticamente narrar as origens do mal, mas, sobretudo, as causas de seu aumento. Para tanto, Ricoeur sugere uma crítica à teoria da retribuição, remetendo a questão para o sentido normativo do castigo que, em sede da teoria jurídica, tem relação com a ideia de justiça, onde o perdão se torna difícil<sup>51</sup>.

A ideia de justiça distributiva leva Ricoeur a refletir sobre o crescimento desproporcional, tanto quantitativo como qualitativo, do mal, o que promove evidente desequilíbrio entre o seu cometimento e o seu sofrimento, notadamente em razão do sofrimento de pessoas inocentes.

Em suas parábolas, Jesus costumava ressaltar que uns têm condições de saber do que o discurso mítico trata, enquanto outros não (Bíblia Sagrada: Mateus, 13:9; Marcos, 4:9 e 14:35; Lucas, 14:35). Aqui, o debate, nível doutrinário, se problematiza quando ao sofrimento dos inocentes (o exemplo clássico é o de Jó, personagem bíblico; mas podem servir os de crianças). Mas é nestas questões que Ricoeur ressalta a importância, não da conclusão ambígua do inocente que sofre, mas das diversificadas vias discursivas das situações insondáveis, misteriosas e incomensuráveis em relação das vicissitudes do ser humano<sup>52</sup>.

Ao consignar um “Porque um crê que de tudo se pode comer, e outro, que é fraco, come legumes”, o Apóstolo Paulo adverte aos da Igreja de Roma (Bíblia Sagrada: Carta aos Romanos 14:2) que ao lado dos que tudo podem compreender, outros existem que só entenderia questões, digamos, menos doutrinárias, como as equidistantes das vicissitudes humanas.

O que mais importa para Ricoeur não é solucionar a questão relativa à origem do mal, mas ressaltar que o discurso adequado para enfrentá-lo só deve ser acessível aos da filosofia e da teologia que admitem questões insolúveis (aporias).

No campo jurídico, os *hard cases* do sistema anglo-americano, que, em nosso sistema, são denominados *casos difíceis* por refletir situações em elevado nível de indecidibilidade, fez Ronald Dworkin imaginar a figura mítica do Juiz Hércules, com

---

<sup>50</sup> Cf. RICOEUR (2008a, p. 39).

<sup>51</sup> Neste particular, Ricoeur não analisou os institutos jurídicos do *perdão judicial* e da *delação premiada*, inseridos na maioria dos sistemas ocidentais, inclusive no brasileiro.

<sup>52</sup> Cf. RICOEUR (Ob. cit., p. 32).

elevado condicionamento intelectual para resolver tais questões a partir de suas convicções pessoais. Mas essa figura ou é tirânica, ou é impostora, ou é mítica, residindo nesta última possibilidade a crítica mais respeitada por aquele jurista, por admitir que o Juiz Hércules não aportaria em preocupações teleológicas, mas com a resolução dos casos difíceis mediante uma postura oculta e aberta à especulação e à crítica<sup>53</sup>.

O mito do Juiz Hércules insere a questão dos casos difíceis em um nível discursivo de idêntica dificuldade, elevando tais hipóteses a um *status* de complexidade e universalidade que somente aos da esoteria doutrinária seria dado alcançar.

Este problema leva à necessidade de saber onde, doutrinariamente, pode ser localizado o sofrimento em geral, com apoio na filosofia neoplatônica de que o mal não deve ser visto como uma substância, já que não se deve pensá-lo como algo inteligível.

Mircea Eliade sustenta que, pela tradição gnóstica, o saber religioso mais especulativo deve ser reservado a determinados fiéis através de simbolismos como o batismo, a eucaristia e a morte salvífica, maneiras que a origem do mal, nestes termos, permanece secreta, mítica<sup>54</sup>. Tanto é que, na Bíblia Sagrada consta um diálogo de Jesus e seus Discípulos (Marcos, 4:10-11), nos seguintes termos: “E, quando se achou só, os que estavam junto dele com os doze interrogaram-no acerca da parábola. E ele disse-lhes: A vós vos é dado saber os mistérios do Reino de Deus, mas aos que estão fora todas essas coisas se dizem por parábolas”<sup>55</sup>.

Tal posição remete à ideia de mal como um *nada* enquanto criação totalizada e desmedida, e, decorrendo desta, a de um distanciamento entre criador e criatura, a ponto de ser possível falar de deficiência relacionada unicamente com a criatura. Com isto, Ricoeur assimila de Santo Agostinho a ideia de pessoa humana com liberdade para se afastar de Deus (ser absoluto), inclinando-se para o *nada* que é o mal.

O discurso religioso contribui para uma hermenêutica original uma vez que: a) se dá por uma adjetivação substantivada, com significações cognitivas, práticas e emotivas; b) utiliza uma linguagem sensata e auto referível; c) não reclama os

---

<sup>53</sup> Cf. DWORKIN (1999, p. 316, *passim*).

<sup>54</sup> Cf. ELIADE (2011).

<sup>55</sup> Cf. STAMPS (1997, p. 1468).

critérios de verificação exigidos em outras áreas discursivas. Isto dá ao discurso religioso uma estrutura querigmática que imprime não somente originalidade, mas, sobretudo, uma abertura ao mundo do texto onde a fé no que nele contém dispensa aflições em razão da esperança nele contida<sup>56</sup>.

### 1.3 PENSAMENTO, AÇÃO E SOFRIMENTO

A questão do mal não enseja uma simples especulação, reclamando uma transformação espiritual na maneira de pensar a sua prática e o seu sentir.

Em relação à ação, o mal precede a tudo o que deve ser combatido, a tudo o que não deveria ser, a tudo o que deve ser evitado<sup>57</sup>. Com tal afirmativa, Ricoeur ultrapassa o nível mítico para, ao contrário de procurar pela origem do mal, apontar a necessidade de se perguntar sobre o que podemos fazer contra ele, o mal.

Temos, a partir de então, a tarefa de lutar contra o mal, mediante um agir que não perca de vista o sofrimento, agora como destaque do reagir diante da violência caracterizadora do mal. A questão passa, então, a ensejar ações que, ética e politicamente, possam contribuir para a diminuição do sofrimento, através de um combate eficaz à violência. Portanto, devemos desenvolver ações para combater o mal e não promover acusações a Deus pela sua origem ou especular sobre sua provável gênese demoníaca<sup>58</sup>.

Reconhecendo a carência de práticas suficientes para combater as múltiplas formas de sofrimento, Ricoeur adverte para o risco de que sejam eleitas ações arbitrárias e indiscriminadas, negligenciando-se questões como as do sofrimento infligido a inocentes e as decorrentes de catástrofes naturais, situação que reclama seja a vítima levada em consideração, substituindo-se a indagação de *por que o mal* para a de *por que sofro eu o mal*, agregando, às ações para o combate ao mal, o sentimento das vítimas.

Trata-se de uma postura emocional que exige mediações filosóficas e teológicas liberadoras de nossos próprios sentimentos, através do lamento e da queixa, mediante uma correlação entre o pensar, o agir e o sentir, levando Ricoeur a

---

<sup>56</sup> Cf. RICOEUR (1975).

<sup>57</sup> Cf. RICOEUR (2008a, p. 58).

<sup>58</sup> IDEM, p. 59.

se apoiar no duelo freudiano, por envolver relações afetivas tanto do lamento como da queixa. Tal aporia é enfrentada por Ricoeur em três níveis:

a) contra o fato de a vítima sentir-se culpada pelo sofrimento que lhe é impingido (teoria da retribuição), deve-se opor a ideia de que Deus não quer que tal lhe ocorra, justificando-se, com isto, a *luta* pela incoerência do mal; destarte, lutar contra o mal, nos moldes de um duelar, caracteriza, independentemente dos afetos que envolvem o conflito, uma relação de finitude e infinitude, de vida ou de morte;

b) contra a ideia de permissão divina para o sofrimento, a aliança firmada com Deus autoriza uma atitude de *protesto*, e não de queixa, diante do sofrimento; com o protesto, sobrevém o inconformismo diante do sofrimento, que, em razão da promessa de eternidade, não permite omissões diante do sofrimento;

c) contra a vinculação da fé em Deus à origem do sofrimento, tal se dá somente quando se vê em Deus a origem de todo bem, pois, abandonada tal concepção, vem a necessidade de *indignação* contra o mal sofrido; sabendo-se que “A verdadeira fé, a braços com o problema e a carga do sofrimento, não exige imediata e completa justificação da parte de Deus”<sup>59</sup>, o indignar-se diante do sofrimento conduz, destarte, à desvinculação da fé em Deus com a origem do mal, culminando com um axioma do tipo *creio em Deus, apesar do sofrimento*.

Ao destacar a *indignação* diante do sofrimento, Ricoeur admite a necessidade de *protestarmos* contra o sofrimento. Mais que isto: inconformados diante do mal devemos nos envolver em uma *luta* com eficácia para combatê-lo.

Não se trata, portanto, de renúncia à lamentação, dado o seu inegável caráter educativo, mas, em razão mesmo de tal sentido educativo como elemento qualificador da auto-acusação (teoria da retribuição) e da autoflagelação (teoria da autodestruição), ressaltar que não há incompatibilidade entre o combate ao mal e a fé em Deus, tanto que o amor a Deus independe do sofrimento.

É em razão disto que Ricoeur reconhece a imaginação como elemento fundamental do discurso bíblico, notadamente no que contêm as parábolas ali inseridas, cuja intertextualidade e metáfora permitem uma temporalização que torne previsíveis ocorrências futuras, evitando, com isto, que algo desagradável possa vir a ocorrer<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> Cf. CAMERON (1995, p. 1544).

<sup>60</sup> Cf. RICOEUR (1982).

#### 1.4 O MAL SIMBÓLICO DÁ QUE PENSAR

Em *Le symbole donne a penser*<sup>61</sup>, Paul Ricoeur oportuniza um avanço hermenêutico, ultrapassando Heidegger por uma hermenêutica do conflito que, embora também fundada na eidética husserliana, propõem a compreensão do sentido real de um sujeito que, ao interpretar, apreende a imagem esquemática de significação concreta do fenômeno. Embora também tenha aportado na ideia de hermenêutica como explicitação do sentido real da existência, Ricoeur se diferencia de Heidegger ao propor uma interpretação da ambiguidade da linguagem que, além de confiar na capacidade reveladora dos símbolos utilizados, suspeita de seus pontos dissimuladores, reclamando uma arqueologia simbólica.

Com isto, Ricoeur ressalta a dupla intencionalidade simbólica, uma voluntária, por aportar na vontade de escuta das falas simbólicas, outra involuntária em razão da dissimulação das referências simbólicas. Há, portanto, uma dupla e inseparável possibilidade hermenêutica, uma semântica, outra não semântica.

Esse conflito se dá em razão da dupla tensão originária do símbolo, caracterizada pelo paradoxo de simultaneamente pretender, pela linguagem, uma opção semântica dentre outras possíveis, enquanto mantém as opções rivais como potencialidades para outras compreensões, promovendo um alongamento da interpretação ao lançá-la na direção de um sentido pré-linguístico noética, por evitar a nadificação.

Passa-se, assim, da linguagem unívoca da hermenêutica unidirecional que vai da interpretação ao significado das coisas, dirigindo-se não às origens da linguagem, mas aos pressupostos do pensamento que circundam a simbolização linguística. Para Ricoeur, “a primeira tarefa não é começar, é lembrar-se a partir do meio da palavra”<sup>62</sup>.

Ciente de que vivenciamos a noção de que o símbolo dá o sentido, Ricoeur adverte para a postura enigmática do símbolo que, para além da doação de sentido, obscurece-se simultaneamente sob uma enigmática necessidade de que sejam recomeçados outros modos de pensar que surpreendam e recriem a sua compreensão.

---

<sup>61</sup> Cf. RICOEUR (2011).

<sup>62</sup> Cf. RICOEUR (2011, p. 1).

Antes de se debruçar sobre uma filosofia do símbolo e, com isto, demonstrar como os símbolos configuram a sua fenomenologia hermenêutica, Ricoeur deu pela necessidade de observar as três zonas de emergência simbólica e os quatro critérios estruturais dos símbolos.

Baseando-se em um trabalho de Albert Béguin<sup>63</sup>, Ricoeur traz as seguintes zonas de emergência simbólica:

a) por uma ritualidade mítica, os símbolos sacralizam de modo cósmico a ação humana, universalizando-a ao atribuir-lhe a inesgotável possibilidade de promover conscientização do sagrado a partir do agir, em evidente hierofania, porque, segundo Mircea Eliade “O *absoluto* não pode ser extirpado: ele é tão-só suscetível de degradação”<sup>64</sup>.

b) através de suas representações oníricas (psicanálise do sonho), os símbolos vão além da individualidade particular e se referem ao imaginário cultural, envolvendo o ser humano em suas potencialidades evolutivas de amadurecimento, modos que “a sua descoberta não se deve tanto a um método de redução de obstáculos, mas a uma exploração das nossas potencialidades”<sup>65</sup>;

c) considerando-se a imaginação poética, os símbolos se transformam em imagem-verbo, “estrutura simbólica que habita os sonhos mais proféticos do nosso devir íntimo e que sustenta a linguagem do sagrado sob as suas formas mais arcaicas e mais estáveis”<sup>66</sup>.

Em razão dessas três emergências, os símbolos se estruturam de modo diferenciador do signo, da alegoria, da lógica simbólica e do mito, tendo Paul Ricoeur procurado explicitar esses quatro critérios estruturais dos símbolos.

O símbolo não se confunde com o signo porque, embora também expresse um sentido intencional do significado, vai além ao admitir a narrativa e a comunicação por uma dupla intencionalidade que, simultânea e analogicamente, compõe a literalidade primária do signo com uma simbolização que posiciona o ser humano em relação ao sagrado, modos que “É nesse sentido que o símbolo é doador; ele é doador porque é uma intencionalidade primária que nos dá o segundo sentido”<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> Cf. BÉGUIN (1939).

<sup>64</sup> Cf. ELIADE (2010, p. 354).

<sup>65</sup> Cf. RICOEUR (2011, p. 2).

<sup>66</sup> IDEM, p. 3.

<sup>67</sup> IDEM, p. 4.

Dessume-se disto que, embora tendo o signo como elemento de sua gênese intencional do significado, atribui ao mesmo uma caracterização cósmica ao relacionar o homem às divindades.

Por outro lado, Ricoeur entende que enquanto a alegoria é diretamente acessível, caracterizando, portanto, a modalidade da hermenêutica denominada tradução, o símbolo traz consigo a transparência que lhe sugere um posicionamento para além da mera interpretação. “Logo, símbolo e alegoria não estão ao mesmo nível: o símbolo precede a hermenêutica; a alegoria já é hermenêutica; e isto porque o símbolo dá o seu sentido de forma transparente e de uma maneira diferente da tradução; (...); ele dá-o em enigma e não por tradução”<sup>68</sup>.

Apesar dos riscos da superinterpretação denunciada por Umberto Eco, de que a transparência simbólica conduziria a generalizações e a flexibilizações indulgentes na superestimação de pistas de significação, desafiando, com isto, as estruturas conceituais que orientam a interpretação<sup>69</sup>, pode-se ver, de acordo com a proposta de Jonathan Culler, que a hermenêutica se funda não apenas em modelos de uma estruturação conceitual que, dada a sua evidente moderação, se dá de modo pouco convincente, redundante, irrelevante e/ou aborrecedor, “mas, se forem extremadas, terão mais possibilidade, parece-me, de esclarecer ligações as quais ainda não se refletiu”<sup>70</sup>.

Não por outra razão que Ricoeur conclui que, no que se refere à alegoria, seria mais correto dizer que se trata “de uma interpretação alegorizante do que de alegoria”, por entender que a alegoria, sendo ela uma interpretação, deve ser interpretada (interpretação da interpretação), o que se dá pela via simbólica exatamente porque o símbolo não se limitar às estruturas conceituais limitadoras da alegoria.

Em um terceiro momento, Paul Ricoeur adverte para o fato de que, ao falar de símbolo, não se referia ao que a lógica simbólica designa como tal. É que, enquanto a lógica simbólica substitui os símbolos por signos pré-determinados que não demande indagação acerca de sua incorporação ao raciocínio, portanto, elementos de cálculos, o símbolo de sua abordagem está ligado tanto a expressões internas da

---

<sup>68</sup> Cf. RICOEUR (2011, p. 5).

<sup>69</sup> Cf. ECO (2001, pp. 53/77).

<sup>70</sup> Cf. CULLER (2001, p. 130 *passim*).

presença (conteúdos primários) como as expressões externas da ausência (conteúdos secundários).

A lógica simbólica se utiliza do simbolismo formalista de substituição e, com isto, estreitam a sua compreensão como algo calculável, cuja característica não se compraz com a ideia de conteúdo.

É certo que o símbolo de que nos ocupamos aqui é exatamente o contrário de um “caracter”: não só pertence a um pensamento *ligado* a conteúdos, logo não formal, mas o laço analógico que liga o segundo sentido ao sentido primário e a impossibilidade de o sentido simbólico aparecer de forma diferente da própria operação da analogia, fazem da linguagem simbólica uma linguagem essencialmente *ligada*, ligada ao seu conteúdo e, através do seu conteúdo primário, ligada ao seu conteúdo secundário; neste sentido, o símbolo é totalmente contrário a um formalismo absoluto<sup>71</sup>.

Por fim, Ricoeur distingue o símbolo do mito por entender que o mito é diluído em personagens localizáveis no espaço e no tempo, enquanto que o símbolo se aprofunda na variedade possível de figurações desprendidas historicamente.

É que o símbolo disponibiliza dois direcionamentos hermenêuticos para o mito, tendo Ricoeur apontado o exemplo da água, que simboliza tanto a ameaça do dilúvio como a purificação do batismo. E o mito, como espécie de símbolo desenvolvido por uma narrativa histórica, se limita a mediatizar uma significação primária. No exemplo colhido de Paul Ricoeur, apesar de o exílio caracterizar um símbolo primário, a expulsão de Adão e Eva do Paraíso se caracteriza por uma densidade narrativa que reclama uma primitiva linguagem cifrada.

No fundo, estarei completamente de acordo com o esquema de Jaspers, quando ele distingue a linguagem primitiva das cifras, a que eu chamo de símbolos, – a língua dos mitos, que mediatizam os símbolos primários – enfim, os símbolos de terceiro grau, mais especulativos, como por exemplo, a representação do mal como “guerra” em Heráclito, como “corpo” no Platão do *Fédon* e como “pecado original hereditário em Santo Agostinho<sup>72</sup>.

Nesta quadratura, a estrutura simbólica da abordagem ricoeuriana radicaliza as compreensões dos signos, das alegorias e dos mitos, afastando-se da compreensão lógica que lhe costuma ser feita, despertando para uma filosofia do símbolo que não se olvida dos mais diversos matizes do pensamento, mesmo que nisto seja incluído o pensar transcendental.

---

<sup>71</sup> Cf. RICOEUR (2011, p. 5).

<sup>72</sup> IDEM, p. 6.

Após reconhecer que “o símbolo só nos dá o seu sentido no próprio impulso e transparência da sua visada e não de outra forma, se o símbolo não pode ser traduzido, em suma se o símbolo resiste a toda a exegese alegorizante, então ele não dá mais nada a pensar; ele é, sobretudo o entorpecimento do pensamento”<sup>73</sup>, Paul Ricoeur propõe uma filosofia do símbolo que permita uma hermenêutica criadora que, partindo de enigmas originais, enseje um pensamento autônomo, formulando a sua proposta em três etapas: a da fenomenologia, a da hermenêutica e a do pensamento a partir do símbolo.

A etapa da fenomenologia simbólica se dá mediante uma compreensão do símbolo pela totalização simbólica, o que “é já uma forma de inteligência, dado que percorre, une a dá ao império dos símbolos a consistência de um mundo”<sup>74</sup>, embora limitada pelo próprio símbolo.

Apoiando-se em Mircea Eliade, para quem a compreensão de um símbolo reclama a ida até uma totalidade simbólica homogênea que sistematize o plano simbólico em geral<sup>75</sup>. Ricoeur alcança a posição de um pensar reflexivo sobre os símbolos mediante quatro modos de compreender o símbolo enquanto símbolo.

O primeiro modo de compreender um símbolo se dá pela análise de suas múltiplas valências. Tomando exemplo no símbolo do céu, pode-se observá-lo em seu caráter inesgotável e a sua imensa transcendência que ordena a própria ordem, seja ela cosmológica, ética e/ou política, cuja compreensão se dá por conjugação tematicamente única de todas as suas perspectivas.

Outra maneira de compreender um símbolo ocorre com a utilização de outro símbolo mediante a analogia intencional de suas afinidades. Para o símbolo do céu, Ricoeur sugere uma analogia feita com os símbolos dos lugares altos (edifícios, montanhas), passando-se para a sua compreensão como ascensão dificultosa.

A terceira forma para compreender um símbolo seria o caminho da ritualidade simbólica já que o rito da imersão, trazendo ao símbolo da água a ideia de retorno em um emergir como espécie de renascimento, também simboliza um brotar que fertiliza.

Como quarto modo de compreender ensimesmado do símbolo, Ricoeur aporta na ideia de unificação de experiências pelas representações que os símbolos

---

<sup>73</sup> Cf. RICOEUR (2011, p. 6).

<sup>74</sup> IDEM, p. 7.

<sup>75</sup> Cf. ELIADE (2010, pp. 355 *et sequens*).

contêm, relacionando interior e exterior, por uma contrariedade genética em que o morrer conduz ao renascer, portanto, mediante uma simbolização de contrários no interior do próprio símbolo.

Chamando a fenomenologia simbólica de primeira etapa para a compreensão dos símbolos, Ricoeur a destaca como nível do pensamento distanciado das crenças, reduzida, portanto, a uma manifestação panorâmica equidistanciada, de certo modo, da necessária exegese crítica que, do símbolo, promova a irupção do sagrado, como advém das preleções de Mircea Eliade, para quem aquilo que não se manifesta por si mesmo como sagrado, assim se eleva quando simbolizado<sup>76</sup>.

A filosofia do símbolo chega à etapa hermenêutica, retomando-se uma crítica exegética restauradora do que se perdeu na imediatidade da crença não considerada na etapa fenomenológica. E tal se dá, para Ricoeur, por duas ingenuidades interpretativas circulares.

Inicialmente o processo interpretativo considera um núcleo onde se encontram o dar-se a interpretar do objeto interpretado, sobre o qual o intérprete aponta os seus pressupostos, indo e vindo em uma compreensão para crer e um crer para compreender, de modo vivo e estimulante, sob a conotação prévia de que o interrogar serve de *conditio sine qua non* para uma compreensão geral dos símbolos.

Esse crer para compreender não se prende à correlação entre o objeto pensado e o pensamento, mas com o pretendido pelo e para a coisa pensada. “É nesse sentido que é preciso crer para compreender. E não é senão compreendendo que nós podemos crer”<sup>77</sup>.

Outra ingenuidade apontada por Ricoeur é a de que somente pela interpretação seria possível crer.

Após dizer que a hermenêutica advém de uma pré-compreensão do que dá a compreender, Ricoeur completa o círculo hermenêutico da filosofia dos símbolos relacionando o crer ao compreender, sem hierarquizá-los. Com isto, há que ser elaborado um pensar diferenciado que, por evidente honestidade intelectual, promove um no modo de pensar a partir dos símbolos, não se prendendo ao simples desmistificar, lançando-se a uma desmitologização simbólica. É a desmitologização

---

<sup>76</sup> Cf. ELIADE (2010, p. 363).

<sup>77</sup> Cf. RICOEUR (2011, p. 9).

que revela uma compreensão dos símbolos por um pensar diferente por elevá-los criticamente ao nível do sagrado.

Esse pensar diferente a partir do símbolo caracteriza a terceira e última parte da filosofia do símbolo ricoeuriana, dita propriamente filosófica por ultrapassar as etapas anteriores (fenomenológica e hermenêutica), sem delas abdicar, diante da proposta de, a partir dos símbolos, elaborar um sentido através de uma interpretação antropológica criativa.

Escudando-se no símbolo absolutamente irreduzível do mal, Ricoeur se refere à fundamental e única linguagem simbólica da culpabilidade que, em razão da mancha, do desvio e da errância decorrentes do mal, o símbolo não admite a sua ultrapassagem, no máximo que a ele outros símbolos se igualem em linguagem originária. “Aqui, o simbolismo é verdadeiramente revelador: ele é o próprio logos de um sentimento que permaneceria vago sem ele, isto é, não explicitado, incomunicável. Estamos, pois, diante de uma linguagem insubstituível”<sup>78</sup>.

Não bastasse isto, eis que os símbolos primários da mancha, do desvio e da errância se articulam com os símbolos secundários míticos para uma narrativa elaborada, sem, contudo, perder a sua linguagem simbólica originária que universaliza concretamente a experiência humana, e, por outro lado, tensiona começo e fim, queda e ascensão, portanto com características de aprofundamento antropológico até um ser humano com autonomia de pensamento.

O filósofo não tem portanto de fazer uma interpretação alegorizante do símbolo, mas deve decifrar o homem a partir dos símbolos do caos, da mistura e da queda. Foi o que fez Kant no *Ensaio sobre o mal radical*, em que o mito da queda lhe serve de revelador das paixões e dos males e de instrumentos de radicalização da consciência de si. Ele não alegoriza mas forma, enquanto filósofo, a ideia de uma máxima má de todas as máximas más que consistiria na subversão, definitiva, da hierarquia entre a razão e a sensibilidade<sup>79</sup>.

Partindo da ideia de dedução transcendental como uma justificação de um conceito pela demonstração de seus domínios de objetividade, Ricoeur observou que um símbolo relacionado com a realidade humana será transcendentalmente deduzido pela aferição de suas condições para esclarecer um experienciar humano,

---

<sup>78</sup> Cf. RICOEUR (2011, p. 11).

<sup>79</sup> IDEM, p. 12.

como é a hipótese dos símbolos do mal, sensibilizadores de experiências como erro, emoção, hábito, finitude.

A compreensão dos símbolos, afirma Ricoeur, se dá por uma dedução transcendental que, submetendo a experiência ao exercício interpretativo, tal se dá de modo aberto, ou seja, mediante uma autoconsciência sem fazer ouvidos moucos das relações do ser humano com o sagrado.

Ora, ao tratar do símbolo como um revelador da consciência de si, como um índice antropológico, amputamo-lo de um de seus pólos, fingimos crer que a máxima “conhece-te a ti mesmo” era puramente reflexiva; enquanto é um apelo, pelo qual cada um de nós é convidado a situar-se melhor no ser. (...). É pois finalmente como índice da situação do homem no coração do ser, no qual ele se move e existe, que o símbolo nos fala<sup>80</sup>.

Com tal postura, Ricoeur aponta para a necessidade de o filósofo se orientar pelo símbolo para romper com a subjetividade e ultrapassar a tradição antropológica que coloca o homem ensimesmado em sua própria individualidade, reintegrando-o a uma totalidade que, partindo de uma imanência em relação ao experienciado que decai e renasce, lance-o ao nível transcendental de co-relações com o sentido celestial, residindo nisto a sugerida hierofania percebida desde e, sobretudo, nas civilizações mais primitivas.

Pode-se então afirmar que o símbolo conduz a uma comutação entre o pensamento e a experiência, algo dito por Ricoeur como uma nova revolução copernicana na medida em que, sendo aceito que o pensar que tradicionalmente é tido como se afastando, de algum modo, da totalidade do experienciado, não deixar, com isto, de continuar ínsito ao ser que o símbolo interpela no interior da experiência daquilo que simboliza.

Não se trata, conforme esclarece Ricoeur, de mera apologética acerca de algo desconhecido, mas de uma filosofia que reflita sobre o fundamento racional de uma linguagem que, tratando de algo aparentemente inescrutável, torne-o assimilável pela via simbólica, já que, desde Heráclito de Éfeso, se é verdade que Deus não fala no oráculo, por outro lado ele também não dissimula, sinaliza. E tal se dá, para Ricoeur, através dos símbolos, que, dada a sua abertura para as variadas possibilidades interpretativas, dá, realmente, que pensar.

---

<sup>80</sup> Cf. RICOEUR (2011, p. 12).

Se tal se dá com os símbolos em geral, no que se refere à simbolização do mal o problema se estende e se aprofunda na medida em que também o mal, como desafio tanto para filósofos como para teólogos, por si só já suscita um modo diferente de pensar. A sua simbologia, portanto, conduz a uma onto-teologia que se adéqüe ao evidente escândalo que causa.

## 2 A SIMBOLOGIA DO MAL

Ao instrumentalizar a transcendência, os símbolos não são meros signos, mas abrigam o inefável formulado pela ideia de infinito e dão visibilidade às aproximações entre os seres criados e o seu criador.

Em razão da necessidade de libertar-se da imanência categorial pela qual os discursos racionalizados delimitam as circunstâncias existenciais, o ser humano vem se debatendo entre o sentido físico expresso pelo signo do que há, e a sua imagem alegoricamente representativa.

Esses modos de totalização existencial trazem até o ser humano a necessidade de significação profunda, para o que deve “subir novamente a correnteza e redescobrir o significado profundo de todas essas imagens envelhecidas e de todos esses mitos degraçados”, pontifica Mircea Eliade, que em seguida adverte:

Que não me digam que todo esse refúgio não interessa mais ao homem moderno, que pertence a um “passado supersticioso”, felizmente eliminado pelo século XIX; que só serve para os poetas, para as crianças, ou para as pessoas no metrô se saciarem de imagens e de nostalgias, mas que (por favor!) deixem as pessoas sérias continuarem a pensar, a “fazer a história”: uma tal separação entre o que é “sério na vida” e os “sonhos” não corresponde à realidade. (...). A mais terrível crise histórica do mundo moderno – a Segunda Guerra Mundial e tudo o que ela desencadeou, com ela e depois dela – mostrou suficientemente que a extirpação dos mitos e dos símbolos é ilusória<sup>81</sup>.

Com base em tal questão, evidencia-se uma sombria circunstância envolvendo o mal, cuja simbologia culmina por exigir uma ontologia para além da especulação filosófica, estacionando, de certo modo, nas propostas teológicas de consolidação de uma crença de que o mal é o que os seus símbolos indicam como possibilidades para o seu pensar.

Para tal desiderato, Ricoeur buscou na ideia de onto-teologia uma forma de considerar o modo escandaloso pelo qual o mal pode ser simbolicamente compreendido em seus aspectos de mancha, de pecado e de responsabilidade, sem com isto significar uma solução única, mas a que a crença conduz como mais adequada para uma caracterização simbólica do mal.

---

<sup>81</sup> Cf. ELIADE (1996, p. 15).

## 2.1 O SENTIDO ONTO-TEOLÓGICO DO MAL

Para responder a indagações de *que, de onde vem e como lutar contra o mal*, faz-se necessário observar que o sofrimento que assola a humanidade permite posições ontológicas. Mas o ideal do agir sempre foi e será na direção de por fim ao mal já que o sofrimento caracteriza uma recusa do eu não como produto do arbítrio, mas por uma ascese enquanto renúncia equilibrada da virtude enquanto condições propícias tanto às elevadas espiritualidade como às suas consequências naturais<sup>82</sup>.

O mal só faz sentido se refletido a partir ou em relação ao homem pessoalmente responsável por seus atos, modos que afeto à personalidade (e não à pessoalidade) vívida e realizável da pessoa, atando o mal físico ao mal moral, viabilizando reduzir ambos ao denominado mal metafísico. E tal só será possível pelos argumentos da liberdade e da ordem<sup>83</sup>.

O argumento da liberdade reclama fundamento ético por vincular o agir e o não agir humano, o praticar e o sofrer a prática do mal, até mesmo o ser ou o não ser culpado pelo seu resultado já que o nada fazer para evitar e o não prever as consequências de nossas opções não nos eximem de culpa em razão de nossa ignorância. Essa redução do mal físico ao mal moral só parece fazer sentido quando sujeito ao argumento da ordem no sentido de que este mundo é o melhor que poderia existir, estando as coisas ordenadas e orientadas para uma finalidade boa, chegando-se à concepção metafísica do mal<sup>84</sup>.

Por outras palavras, sendo certo que o mal físico se integra aos valores negativos da involução condutora da destruição, tal só se dá com a sua redução ao mal moral ínsito à personalidade responsabilizada tanto pelo mal praticado como pelo mal sofrido, ambos coactados por uma liberdade eletiva. Neste ponto, errar não seria pecado, mas a predisposição para o erro<sup>85</sup>.

Embora Paul Ricoeur reconheça que o discurso explicativo contém a vantagem de levar em consideração o sofrimento<sup>86</sup>, as explicações historicamente obtidas acerca do mal podem ser contestadas no que se refere ao mal sofrido pelos inocentes, como ocorreu com Jó, de quem Deus disse que “ninguém há na terra

---

<sup>82</sup> Cf. NIETZSCHE (1998, p. 101).

<sup>83</sup> Cf. PORÉE, 2007, p. 109.

<sup>84</sup> IDEM, ob. cit., p. 109.

<sup>85</sup> Cf. LORENZO, ob. cit., p. 460.

<sup>86</sup> Cf. RICOEUR (1982, pp. 21/22).

semelhante a ele, homem sincero, e reto, e temente a Deus, e desviando-se do mal<sup>87</sup>. Diante disto é que Ricoeur lança mão de instâncias simbólicas do discurso, denominando-as de estádios da sagesa<sup>88</sup>, da gnose, da teodicéia e da dialética fragmentada, sendo conveniente analisá-los.

Não resta dúvida de que o discurso mítico deve ser analisado com prudência, dada a multiplicidade de sua incidência prática, o que reclama uma explicação argumentativa do quanto lhe é narrado.

Para Paul Ricoeur, o mais profundo nível da sagesa é o da retribuição, pela qual se procura explicar que todo sofrimento seria merecido na medida em que a punição adviria da prática do pecado, seja ele coletivo ou individual, sabido ou ignorado. Sendo assim, o mal sofrido passa a justificar a queixa e esta, elevada ao nível da contestação, insere-se no sofrimento questionado, envolvendo o mal em uma espécie de interrogação que o aprofunda a ponto de subsumi-lo ao simbolismo do discurso mítico<sup>89</sup>.

A questão deságua na necessidade de uma ontologia abstrata do mal, naquilo que Ricoeur denomina *estádio da gnose*, vale dizer, com o aprofundamento de uma gnose antignostica em que o mal que não estanque diante de seu oposto, que é o bem.

Afastando-se, como já mencionado, da noção agostiniana de mal como substância, Ricoeur aborda-o como totalidade do ser e do não-ser, distanciando o criador da criatura e formulando a hipótese de criação com certa autonomia, ou seja, que a própria criatura tenha liberdade para optar por um nível moral que admita um *de onde vem o facto de fazermos o mal*. Nesse nível, a questão do mal se insere na noção de falso-conceito, de gnose anti-gnostica, aportando em um discurso mítico racionalizado equidistante do conteúdo gnosiológico. Aqui, o mal é elevado à unicidade do discurso apologético, a uma onto-teologia que conjumina discursos religiosos e metafísicos.

Invertendo-se a proposta de pertinência discursiva baseada no mal sofrido, Ricoeur se debruça sobre o mal cometido, conduzindo a questão do mal até uma teologia fragmentada enquanto teologia que admite o mal como adverso da bondade divina da criação.

---

<sup>87</sup> Cf. STAMPS (1997, p. 769).

<sup>88</sup> Com o significado de *juízo*.

<sup>89</sup> Cf. RICOEUR (Ob. cit., pp. 21/22).

Dessume-se de tal inversão que o pensar diferente é, para Paul Ricoeur, não se deter no nível especulativo, conjugando o pensar ao agir e ao sentir.

Com esta posição, o mal, em ordem de pensamento, desafia uma forma discursiva diferenciada, que, partindo da lamentação das vítimas e da responsabilização de quem o pratica, promova um refinamento lógico em ambas as especulações (mal cometido e mal sofrido), ultrapassando o enigma da lamentação, e acessando a aporia que decorre de um pensar e de um agir que não traz soluções, mas um juízo (sageza) em torno da prática do mal. É que a ação, como resposta ética e/ou política à aporia do mal, reflete, em seu plano especulativo, uma indiferença para saber se a origem do mal está ou não em um Deus Bondoso e Todo Poderoso<sup>90</sup>.

Entretanto, a resposta dada pela ação não se mostra suficiente, seja pela forma arbitrária com que costuma ocorrer, seja pela constatação de que não é a única fonte de sofrimento (também podem ser as da natureza como os terremotos e as enfermidades), mostrando-se necessário acrescê-la de um sentimento que (a) liberte da acusação tanto o que pratica como o que sofre os efeitos do mal, (b) transfira a questão da origem para a da eliminação do mal e (c) admita uma fé em Deus apesar do mal, ou seja, sem exigir o seu descomprometimento com o mal.

Trata-se, como assevera o próprio Paul Ricoeur, de uma postura ética e política que agrega à não-contradição uma teofania que, eliminando-se o sofrimento, estar-se-á promovendo uma dialética fragmentada totalizadora pelo lado negativo do mal. Se a origem do mal parece diretamente inescrutável, a luta por sua eliminação se mostra, nestes termos, não apenas pensável, mas, sobretudo, factível e desejável.

Com tal posicionamento, Paul Ricoeur, no entender de Olivier Mongin<sup>91</sup>, deixou espaço para a sistematização simbólica do mal, ultrapassando os símbolos primários e aos símbolos míticos, por entender que o mal eclodiria do agir, sendo necessário que o reconheçamos e o confessemos. Partindo do *mito da queda*, como base para as especulações a respeito da origem do mal na liberdade humana, por abranger *mitos da criação* de Deus (teogonia), da criação do cosmos (cosmogonia) e da criação do homem (antropogonia), Ricoeur passa pelos *mitos trágicos* dos seres humanos como autores e vítimas de uma existência fatal, até chegar aos

---

<sup>90</sup> Cf. RICOEUR (2008a, p. 32).

<sup>91</sup> Cf. MONGIN (2005).

*mitos órficos* que colocam o ser humano como prisioneiro de um corpo mau, exilando o mal na liberdade e na responsabilidade.

Para o mesmo Mongin<sup>92</sup>, em razão dos citados mitos, Ricoeur teria aportado na narrativa bíblica da queda adâmica como o mito antropológico por excelência, já que o mesmo narra o surgimento do mal como ocorrência irracional de uma criação boa, deixando claro que o mal se originaria em um dado momento simbólico de falta de inocência e início do conhecimento enquanto símbolo mítico revelador do mal surgido do fruto do saber. Consta da Bíblia Sagrada, no Livro de Gênesis, Capítulo 3, Versículos 5 e 6, o seguinte diálogo entre Satanás e Eva:

Porque Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, se abrirão os vossos olhos, e sereis como Deus, sabendo o bem e o mal. E, vendo a mulher que aquela árvore era boa para se comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento, tomou do seu fruto, e comeu, e deu também a seu marido, e ele comeu com ela. Então, foram abertos os olhos de ambos...<sup>93</sup>

Deste modo, o mal traz um sentido onto-teológico traduzido pelo mito adâmico de que o conhecimento, e não o agir, de modo ambíguo, acomete tanto quem pratica como quem sofre o mal. É que, tanto o praticar como o sofrer o mal se dá na exata medida em que o que pratica e o que sofre sabe que praticou e que sofreu o mal. Ignorando-o, não haverá, nestes termos, o mal.

Ainda no entender de Mongin<sup>94</sup>, Ricoeur, neste particular, indica um sentido para o mal como algo não circunscrito à realidade, exceto em uma concepção incomodativa, perturbadora e desafiadora do pensamento. Diante disto, Paul Ricoeur enfrentou o problema do mal com redobrada exigência por entendê-lo como uma ameaça ao pensamento no que se refere, tanto ao que é, como à sua origem, e, em razão de uma presença não objetivável, somente pelo sentido simbólico se mostra possível explicá-lo, atribuindo-lhe causa e origem<sup>95</sup>.

A ideia de onto-teologia se completa no mito racionalizado, mediante um discurso utilizado no campo da teodicéia, pelo fato de que, da circunscrição deste modo de pensar é que se mostra razoável (a) enunciar a existência do mal apesar de Deus, (b) excluir, de modo apologético, a responsabilidade de Deus pela

---

<sup>92</sup> Cf. MONGIN (2005).

<sup>93</sup> Cf. STAMPS (1997, p. 36).

<sup>94</sup> Cf. STAMPS (1997).

<sup>95</sup> IDEM, p. 49 *et sequens*.

existência do mal, (c) satisfazer à exigência de não contradição e de totalização sistemática.

Ricoeur indica a teodicéia leibniziana como a mais adequada à discussão acerca do sentido onto-teológico do mal, já que aberta a questionamentos sobre a sua totalidade, e não apenas a uma de suas caracterizações, como, por exemplo, o mal moral. Entretanto, aquela teodicéia enfrenta dificuldades no que se refere aos anseios de eliminação do mal, já que o sentido de finitude não se encaixa muito bem no de melhor dos mundos em sua mediação de possibilidades máximas e mínimas.

Diante de tal impasse, Ricoeur passa para a abordagem da dialética kantiana, pela qual, como já salientado, o mal assume a conotação prática de um dever ser (por uma ação prática visando sua ocorrência hipotética) e/ou de um não dever ser (combatido por um agir de idêntica equivalência da que visa a sua ocorrência hipotética).

Mesmo assim, afirmou Ricoeur, Kant não inviabilizou o sentido que a teologia racional, crítica, envolveu a questão do mal, apenas viabilizou uma forma diferente de pensá-la.

Sustentando que a negatividade é que imprime dinamismo dialético, tudo o que foi, até então, problematizado acerca do mal é que, para Ricoeur, culmina por reconhecê-lo com uma nova caracterização, não apenas de negação pura e simples, mas o que imprime dinamismo ao que há. Afinal de contas, no que se refere à morte como mal inapelável, pode-se para que algo nasça com maior força<sup>96</sup>.

Fala-se em dialética fragmentada porque a confrontação do sentido trágico com o sentido lógico do mal, para Ricoeur, permite enfrentar o sofrimento sem a necessidade de uma abordagem pautada na razão suficiente. É neste aspecto que a ideia de *consciência julgadora* hegeliana se apresenta como útil porque adverte contra a particularidade, a contingência e a arbitrariedade ínsitas à violência advinda do agir convicto<sup>97</sup>, significando, por com isto, que a ideia de mal, relacionado à ação pensada, ganha sentido de escândalo ao incluir a banalidade na sua prática, sem exigir uma especialidade para que o ser humano seja capaz de praticá-lo.

Decorre da *consciência julgadora* uma similitude com a *consciência atuante*, da qual decorre a noção de mal moral ínsito à acusação, modos que também o perdão abriga a condenação na medida em que não se perdoa sem que se tenha

---

<sup>96</sup> Cf. RICOEUR (2008a, p. 45).

<sup>97</sup> IDEM, p. 46.

consciência de condenação. Por outras palavras, não há perdão sem que ocorra condenação, não se perdoando o exculpado.

Com isto, pode-se ver o mal com uma ontologia que não se prende ao saber de sua existência enquanto ser, mas o seu ser já na própria existência. E isto, para Ricoeur, escandaliza.

## 2.2 O MAL COMO ESCÂNDALO

A relação de transcendência pela qual ocorre o encontro com o Tu Eterno culmina por ensejar o discurso apologético do fim do mal simbolizado por um homem-Deus crucificado que o elimina, mas não o extingue.

Com efeito, se após ser amarrado por mil anos, Satanás é solto “e sairá a enganar as nações que estão sobre os quatro cantos da terra” para, somente após tanto enganar, ser “lançado no lago de fogo e enxofre” (Apocalipse, 20:8; 10)<sup>98</sup>, resta a promessa de eliminação do mal enquanto ação contrária à Verdade, mas não a sua extinção, com o significado de total desaparecimento, seja no sentido respondente ou no operante.

No sentido operante, a extinção do mal enseja o total desaparecimento de sua condição reflexiva; no respondente, dá-se o desaparecimento do sentido operante, por uma espécie de “sentimento oceânico” que, para Freud,<sup>99</sup> caracteriza evidente mal estar civilizatório por não ter, até agora, sido ineficaz para a pretensão de suprimir vestígios do mal experienciado.

Esse “sentimento oceânico” gera, ainda de acordo com Freud, a busca de um sentido religioso totalizador, elevando-se ao nível de escândalo. Mas tal se dá, conforme sinaliza Zigmunt Bauman, por estar sendo oferecidos aos homens “um pouco de segurança à custa de um pouco de liberdade”<sup>100</sup>.

Escândalo, para Ricoeur, tem um sentido de totalização próximo do da abordagem freudiana, desviando-se do mal estar apontado para a totalização que extrai do homem-Deus, Verdade Crucificada com o significado de coragem para ser enquanto morte salvífica.

---

<sup>98</sup> Cf. STAMPS (1997, p. 2009).

<sup>99</sup> Cf. FREUD (1997).

<sup>100</sup> Cf. BAUMAN (1998, p. 156).

Paul Tillich se refere à coragem como um sentido fundamental para especulações teológicas e filosóficas, utilizando-se de tal conceito para dissertar sobre a coragem de ser, por entender que “Coragem é uma realidade ética, mas se enraíza em toda a extensão da existência humana e basicamente na estrutura do próprio ser”<sup>101</sup>.

A coragem de ser envolve várias possibilidades, que podem ser enfeixadas no *logos* grego e no *verbo* cristão. “No princípio, era o Verbo” (João, 1:1)<sup>102</sup>, *verbo* que para os gregos significa o *logos*. A questão se problematiza com a afirmação de que “o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (João 1:14)<sup>103</sup>.

Com a caracterização de homem-Deus, o *logos* cedeu lugar a uma Verdade revelada que não deve ser objeto de análise, Verbo que passou a se exprimir por parábolas e símbolos, cujo sentido mais profundo reclama um modo especial de interpretação, marcada por uma reflexão gnóstica.

Para Paul Ricoeur, reside nesse nível de homem-Deus o momento existencial designado por um *a despeito de*, residindo nisto o que designa como escândalo do mal.

Diz-se escândalo, porque o mal interpela não ao ser humano, ou a Deus, isoladamente, mas ao homem-Deus sobre quem recaiu todo o mal original.

Nessa profunda paradoxalidade, o mal, apesar de recusar uma racionalidade de mediações perfeitas, não evita de ser experienciado. Mas esse experienciar não permite buscar-lhe a causa, a sua origem, mas a sua memória no sofrimento das vítimas, já que não e pode, rigorosamente, confortá-las em seus sofrimentos.

Mas se é verdade que não podemos, nem devemos dizer nada aos outros sobre a causa do seu sofrimento, isso não implica que perante o escândalo do mal só nos reste o silêncio. Pelo contrário, cabe à linguagem o dever de fazer memória das vítimas do mal, de as desocultar, de narrar o seu sofrimento e, por essa via, resgatá-las de um mau silêncio: o silêncio que voltaria a fazê-las vítimas, apagando o escândalo do seu sofrimento da memória das culturas<sup>104</sup>.

A promessa é de libertação de todo mal, pela graça, e não a explicação da origem do mal. Neste ponto, a hermenêutica bíblica se apresenta como instrumento capaz de auxiliar a enfrentar a aporia do mal na medida em que, desde Jó, não se

<sup>101</sup> Cf. TILLICH (1976, p. 1).

<sup>102</sup> Cf. STAMPS (1997, p. 1569).

<sup>103</sup> IDEM, p. 1570.

<sup>104</sup> Cf. HENRIQUES (2005).

mostra adequado nem coerente queixar-se pela origem do mal, mas apenas em razão do sofrimento de suas vítimas.

Ao dirigir acusações contra o homem-Deus, o mal se insere no nível de escândalo em razão de sua liberdade fundamental para dispensar indagações sobre a sua causa, sintetizando origem (vida) e fim (morte) no instante máximo de seu experienciar na Cruz.

No sentido da abordagem kierkegaardiano, o mal encerra o escândalo de proporcionar um existir religioso de esgotamento da razão, tornando-se necessária uma relação com Deus, advindo disto uma existência de origem misteriosa. De um lado, o escândalo do mal se inscreva como ironia em que o que interessa não é a origem, mas o caminho na direção da eliminação; de outro, se dá no escândalo da eliminação pelo advento do homem-Deus pregado na Cruz.

O escândalo do mergulhar em Deus, *apesar de*, faz do mal um evidente escândalo no sentido de nivelar ser humano e Deus no não questionar por sua origem dado o paradoxo da composição entre queda e liberdade para agir, resultando disto a ideia de pecado (mal moral) ensimesmado, com existência pressuposta e que só se compreende em razão de sua eliminação.

O mal, como escândalo, não tem a inverossimilhança do paradoxo, pois o homem-Deus não contém nenhum elemento da ambiguidade, embora o paradoxo não seja absurdo, mas apenas um paradoxo. Nesse estado de angústia que, de um lado, proclama uma falta de responsabilização por sua origem (tanto ao homem como a deus), e, de outro, o deseja de sua eliminação, o mal tem o sentido de escândalo, mediado por um saber verossímil decorrente da fé, fé no Verbo que se fez carne.

O escândalo está, pois, fora do paradoxo e por que causa? *Quia absurdum*. No entanto, a descoberta não é por causa da inteligência, já que, ao contrário, devemos-lo ao paradoxo, que, apesar disso, recebe testemunho do escândalo. A inteligência diz que o paradoxo é o absurdo, porém ele não é senão um paradoxo, um *quia absurdum*. O escândalo se encontra fora do paradoxo e conserva para si o verossímil, enquanto o paradoxo é o cume do inverossímil<sup>105</sup>.

Pelo escândalo, evita-se ao mal uma mediação discursiva direta entre o ser humano e Deus, com uma possibilidade real de que o homem-Deus se revele um

<sup>105</sup> Cf. KIERKEGAARD (S/data, p. 86).

absurdo paradoxo racional, e que a queda não admita sequer a salvação pela graça divina.

Em seguida à afirmação de que o mal “é contra o qual nós lutamos”, Paul Ricoeur completa: “neste sentido, nós não temos outra relação com ele que esta relação do ‘contra’”. No mais, é o escândalo de compor morte e vida, começo e fim, sintetizados na figura do homem-Deus, escândalo que, na filosofia, tem o sentido patológico da loucura enquanto incompreensibilidade rigorosa, transitando pelo saber aproximativo. “Porque os judeus pedem sinal, e os gregos buscam sabedoria, mas nos pregamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus e loucura para os gregos” (1 Coríntios, 1:22-23).<sup>106</sup>

Ao se aproximar de um saber absoluto, o mal sugere a fé e não a gnose enquanto conhecimento racional absoluto. É neste sentido que Ricoeur alcança a inescrutabilidade indicativa do mal enquanto experienciar limitativo do saber filosófico, cuja esperança parece mesmo residir nas crenças advindas dos mitos simbolizados na esperança que decorre da fé.

Em *De L'interprétation* encontramos um Ricoeur observando que tanto mais o ser humano se esforce para apoderar-se do Saber Absoluto, se afastará neuroticamente da fonte erótica amadurecida através da fé simbólica do sentido religioso de retorno às origens.

É neste aspecto que o percurso deve ser o de lutar pela eliminação do mal, e não pela busca de sua origem, que, como salienta Ricoeur, jamais poderá ser completamente revelada.

### 2.3 A MANCHA DO PECADO

Em *La symbolique du mal*, Ricoeur aponta como símbolos primários a mancha (*souillure*), o pecado (*péché*) e a culpabilidade (*culpabilité*) como resultantes de uma fenomenologia da confissão através da qual a falibilidade humana se oferece como destaque sintetizador de um estado de miséria por comportar, na perspectiva da finitude humana, uma antropologia imaginativa pautada no afeto, na felicidade e no respeito.

---

<sup>106</sup> Cf. STAMPS (1997, p. 1736).

Ricoeur adverte que a falibilidade humana se caracteriza pela dupla condição de uma falta (como erro, falha) decorrendo da situação original de condenação da pessoa humana à imperfeição.

A confissão dessa dupla condição envolve eticamente a simbolização do mal ao compor, no interior da mancha, do pecado e da culpabilidade, o enfrentamento de sua obscuridade enigmática inesgotável. É a partir da confissão de falibilidade humana que, de acordo com Paul Ricoeur, será possível, por uma linguagem da plenitude simbólica, despertar para uma pensar aproximativo acerca da questão do mal.

O mais elementar ponto dessa confissão decorre da mancha enquanto o que, do exterior, atinge o mais íntimo ponto do ser humano, que, assim reconhecendo, se dirige ao mais radical ponto de sua gênese, onde o descuido é que vai “justificar” a sua responsabilização pelo pecado. Repousa exatamente no descuido a combinação entre o reconhecimento de culpa e desculpa, de responsabilidade e irresponsabilidade, do puro e do impuro. Crer nos ritos de purificação e nas ações do impuro caracterizam as últimas instâncias dos sentimentos e dos comportamentos dos que se sentem culpados<sup>107</sup>.

É exatamente na mancha que reside o núcleo simbólico do mal, a partir do qual, desencadeia-se a necessidade religiosa de libertação, por um rito penitente purificador que conduz à ideia de totalização do mal.

Trata-se de rito que encontra justificação no medo de condenação, modos que pautado em uma religiosidade moral e não por convicção. Mas isto não significa que esteja à míngua de uma viabilidade ética pautada na conscientização.

O temor em relação à mancha leva o homem ao reconhecimento de sua impotência para fazer frente à vingança divina, modos que o sofrimento tem o significado de resposta à impureza humana, do qual o mal advém como resultado do pecado.

O sentimento de impureza que acomete o ser humano abre espaços para uma filosofia dos símbolos que qualifica tal sentimento como representação mental que atualiza a mancha e a considera como sendo consentânea à ideia de mal enquanto afecção física internalizada por narrativas explicativas do mal.

---

<sup>107</sup> RICOEUR (1960, p. 228).

Em seguida à ideia de mancha como núcleo simbólico do mal, Ricoeur busca no símbolo do pecado uma ritualidade que serve para indicar um signo contrário a Deus, decorrente da desobediência aos seus mandamentos,, encontrando-o na ideia de pecado.

É que a ideia de um Deus puro se prende à de piedoso e santo contrário à de crença na impureza demoníaca e, neste confronto, o rito de pecado conduz à ideia de afastamento de Deus, à de queda, no sentido de quebra da aliança. Nestes termos, o rito simbólico do pecado estabelece uma simultânea consideração simbólica tendo, de um lado o drama da transgressão, e, de outro, o de recusa, pelo ser humano, do amor salvífico do Homem-Deus morto na Cruz.

Com esta colocação, Ricoeur entendeu que o pecado seria algo religioso, dada a sua ritualidade simbólica de rompimento do pacto restaurador da mancha nuclear, sem, portanto, qualquer caráter normativo que o possa qualificar como um não-dever ser.

Com isto, chega Paul Ricoeur ao entendimento de que se a mancha, como núcleo simbólico, não consegue, pelo signo ritualístico do pecado, chegar a bom resultado em termos de compreensão simbólica do mal, deve-se passar ao símbolo da culpabilidade.

A culpabilidade como elemento simbólico do mal deve, para Ricoeur, ser afastada da ideia de falta dada a ignorância, no mais das vezes, de onde e em que o ser humano inocente possa ter falhado.

Já que o sentimento de culpa decorre da ideia de mancha enquanto núcleo simbólico, e de pecado como ritualidade simbólica, a culpabilidade pelo mal serve para aprisionar simbolicamente o ser humano em um sentimento de culpa interiorizado. E o ser humano merece ser libertado da servidão da culpa, dando-se tal libertação pelo símbolo da confissão que, deste modo, serve como resgate de uma queda da qual simbolicamente vem pelo núcleo da mancha e pelo rito do pecado.

Se abandonarmos o sentido literal de nódoa (mancha), de exílio (pecado) e de peso (servidão), a circularidade dos símbolos da confissão passam a indicar dimensão da liberdade humana que faz sua escolha, se infecta e se escraviza ao fazê-la. Eis o paradoxo que “dá que pensar”: o simbolismo da falta guarda o próprio conceito de homem responsável e cativo. Melhor dizendo, de home responsável de ser cativo<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> Cf. COSTA (2011, p. 52).

Servindo como instância de subjetivação da culpa, o símbolo da confissão coloca o ser humano diante de Deus e, com isto, põe a nu uma culpabilidade que, ao menos simbolicamente, desvia o foco da origem e reme a questão do mal para a possibilidade de sua eliminação, afastando-se, com isto, a ideia de vingança desconcertante que a sua prática tanto enseja, aportando na toma de consciência de que uso inadequado da liberdade pelo ser humana é que, de fato, simbolicamente pode ser concebida como tendo viabilizado o mal.

Não comporta indagação acerca da origem do mal, sob pena de se prosseguir com a imputação de culpa a outrem (Adão atribuindo a Eva e esta à serpente), voltando-se agora para a sua eliminação, e, com isto, encaminhando-se o ma como ideia de não-dever ser.

### 3 NA DIREÇÃO DA ELIMINAÇÃO DO MAL

O compromisso sempre foi com a procura da verdade, apesar do insucesso até hoje experimentado. No que se refere ao mal, outro não tem sido o empreendimento, buscando-se o que verdadeiramente seja.

Paul Ricoeur não nos ilude quanto à dificuldade de se obter uma verdade no que se refere ao mal, mas conduz a sua tarefa por pelo menos três questões que inegavelmente traduz a sua possível eliminação (não se enganando quanto à impossibilidade de sua extinção), esperando, com isto, que o mal seja compreendido segundo a sua proposta de não-dever ser metacategorizado em uma onto-teologia que componha filosofia e teologia enquanto modo diferente de pensar.

Para tanto, Ricoeur observa três relações que auxiliam na compreensão da proposta de eliminação do mal: a) as que envolvem violência, poder e responsabilidade pelo seu cometimento; b) as que relacionam memória e esquecimento como formas de presentalizar a sua potencialidade de não vir a ser; c) a de luto e perlaboração enquanto tensões enigmáticas de seus resíduos enigmáticos.

#### 3.1 VIOLÊNCIA, PODER E RESPONSABILIDADE

Duas questões envolvem o mal: a sua prática e a sua eliminação.

A prática do mal é abordada por Paul Ricoeur como uma questão de poder no terceiro capítulo de *História e verdade*<sup>109</sup>, onde discorre sobre a figura da não-violência e da institucionalização política da violência como pontos culminantes para a compreensão da desejada eliminação do mal.

Ricoeur não passa ao largo de que a violência se dá em níveis mínimos que conduzem a um evidente desinteresse pela sua eliminação,<sup>110</sup> e, quando em níveis elevados, costumam ser justificadas pela ideologia da bravura histórica, chamando também atenção para uma estatização da violência, cometida em nome de uma ordem política institucionalizada (no sentido externo, o exemplo da guerra; no

---

<sup>109</sup> Cf. RICOEUR (S/data, pp. 225 *et sequens*).

<sup>110</sup> Na área jurídica, fala-se em um delito de pequeno potencial ofensivo, olvidando-se, por exemplo, que uma bofetada injuriosa caracteriza uma insuportável violência.

sentido interno, os praticados em nome da ordem pública), bem como aquelas que ocorreriam por uma ideologia xenofóbica em que o diferente caracteriza um “outro que é demais”.

Paul Ricoeur também vê na superlativização do sofrimento um aspecto considerável da violência, situando o mal para além da morte, levando-a ao nível da vilania, como exemplifica a prática da tortura, uma vez que “se o homem é mais que sua vida, a violência intenta matá-lo até no reduto desse *mais*: pois, no fundo, é esse mais que se acha em excesso”<sup>111</sup>.

Considerando que a violência se põe na situação privilegiada de, historicamente, estruturar múltiplas formas de consciências<sup>112</sup>. Ricoeur adverte para a equivocada consideração de que “se a história é violência, a não-violência já é a má consciência da história, o mal-estar da existência na história”<sup>113</sup>.

Em razão de tal configuração histórica, Paul Ricoeur estaciona nas bem aventuranças contidas no Sermão da Montanha para demonstrar que o sentido histórico mais profundo, envolvendo o histórico e o a-histórico totalizador das condições humanas e dá por uma resistência não-violenta enquanto atitudes vincadas por uma fé profética em uma vida infinitamente prolongada que envolve tanto crentes como descrentes, podendo ser simbolizada no termo *satyagraha*, tanto na Índia de Mahatma Gandhi como na África do Sul de Nelson Mandela<sup>114</sup>.

A violência, para Ricoeur, pode ser confrontada por uma não-violência cuja eficácia decorreria: a) da estabilização histórica conferida às suas práticas; b) de sua qualificação como movimento histórico não fortuito. Com tais características, as práticas não violentas, mesmo aquelas caracterizadas por abstenções, indicam que a eliminação do mal como uma escolha que deve ser posta à escolha, não apenas por sua consideração profética, mas, sobretudo, como modo de agir, pensar e sentir que não tolere os atos de violência.

Mas essa *compreensão* de uma dialética da não-violência e da violência progressista, no próprio interior da eficácia, não pode ser senão uma visão do historiador. Para aquele que vive e que age, não existe compromisso nem síntese, mas uma escolha. A intolerância da mistura é a própria alma

<sup>111</sup> Cf. RICOEUR (S/data, p. 230).

<sup>112</sup> Não custa lembrar que a morte recente do ditador Muamar Kadafi foi motivo de imensas comemorações, inclusive por autoridades públicas internacionais, mormente pela forma violenta pela qual se deu.

<sup>113</sup> Cf. RICOEUR (Ob. cit., p. 230).

<sup>114</sup> No Brasil, o termo adjetivou uma operação policial que, posteriormente, foi colocada sob críticas pela forma violenta como se desenvolveu.

da não-violência; se a fé não é total, ela se renega; se a não-violência é a vocação de alguns, ela lhes deve surgir como o dever de todos; para aquele que a vive e cessa de observá-la, a não-violência quer ser toda a ação, quer fazer a história<sup>115</sup>.

A necessidade, pois, de historicização da não-violência reclama, segundo Paul Ricoeur, a sua politização, elevando-a ao nível das políticas públicas, mormente pelo fato de que o Estado é o depositário do direito de punir, mas, sobretudo, do direito de organização social.

Ao ressaltar “Não falo, portanto, de um Estado mau, de um Estado totalitário, falo do Estado, daquilo que faz com que o Estado seja Estado, através dos regimes e das formas diferentes e mesmo opostas”, Paul Ricoeur chama atenção para o fato de que “Tudo quanto o Estado acrescenta em matéria de violência ilegítima não faz senão agravar o problema”. Portanto, “Basta-nos que o Estado considerado o mais justo, o mais democrático, o mais liberal, se revele como que a síntese da legitimidade e da violência, isto é, como poder moral de agir e poder físico de obrigar”<sup>116</sup>.

O direito estatal de punir é exercitado pelo Magistrado e é neste que repousa mais fortemente a crítica de Paul Ricoeur por estar limitado ao legítimo combate da violência, como prevista no Capítulo 13 da Carta aos Romanos, onde consta, no versículo 3, que “os magistrados não são terror para as boas obras, mas para as más. Queres tu, pois, não temer a autoridade? Faze o bem e terás louvor dela. Porque ela é ministro de Deus para teu bem. Mas, se fizeres o mal, teme, pois não traz de balde a espada; porque é ministro de Deus e vingador para castigar o que faz o mal”. Logo em seguida, o Apóstolo Paulo vaticina: “Portanto, é necessário que lhe estejais sujeitos, não somente pelo castigo, mas também pela consciência”<sup>117</sup>.

A conscientização acerca da eliminação do mal é que legitima o combate que lhe deve fazer o Estado, estando neste desiderato a necessidade de politização dos meios não-violentos como eficazes diante da violência progressista.

Mostra-se aparentemente paradoxal que para combater a violência esteja o Estado legitimado para ações punitivas. Mas, ressalta Ricoeur, tal situação é superada mediante a noção de que a não-violência que decorre da punição estatal

---

<sup>115</sup> Cf. RICOEUR (S/data, p. 236).

<sup>116</sup> IDEM, p. 238.

<sup>117</sup> Cf. STAMPS (1997, p. 1723).

decorre da institucionalização de um poder de não-violência por uma prospecção que efetive projetos para a eliminação do mal.

Convém ressaltar que, para Ricoeur, a extinção do mal, enquanto proposta final, não encontra abrigo sequer na Promessa Divina, que é de lançar Satanás em lugar segundo a sua apetência, jamais o seu total extermínio. Resta, em razão disto, analisar a sua eliminação enquanto promessa de “novos céus e nova terra, em que habita a justiça” (2 Pedro, 3:13)<sup>118</sup>.

No que se refere aos serem humanos, caberia atuar para que esses novos céus e essa nova terra se evidencie como factibilidade a partir da fé, a despeito do escândalo que disto decorre, mormente pelas conspirações que advém de um *logos* que, desde o início dos tempos, está simbolizado pela árvore do mal, restando um *logos* que se fez Verbo e do qual emana árvores do bem, do saber não violento e do poder enquanto potencialidade para realizar a grande tarefa reservada aos homens de boa vontade.

O homem-Deus não promete a extinção, mas a regeneração desse mundo hostil – “eis que faço novas todas as coisas” (Apocalipse, 21:5) significando uma regeneração do que há –, no qual estarão os que, deixando a sua fragilizada condição humana simbolizada na parentela, o seguirem (Mateus, 19:28-29).<sup>119</sup>

A promessa cumprida na Cruz do Calvário inaugura uma nova relação do ser humano com Deus, agora não mais mediante um agir vinculado à ideia de retribuição, mas à de reforço. Melhor dizendo, o sofrimento não tem o sentido de retribuição decorrente do pecado original, mas como efeito da Graça advinda pelo homem-Deus.

Esse reforço se dá com um agir política e eticamente em direção às situações de não violência, de um mal enquanto dever não ser, que difere do não dever ser por se caracterizar positivamente em práticas para evitar o sofrimento das vítimas do mal, das pessoas que sofrem. Trata-se, destarte, de um sentido deontológico em que o poder é qualificado por um dever não ser em relação ao mal que não deve ocorrer.

Em *História e verdade*<sup>120</sup>, Paul Ricoeur analisa o poder relacionando violência e homem não violento, com abordagem diferente da feita por Michel Foucault, para

---

<sup>118</sup> Cf. STAMPS (1997, p. 1952).

<sup>119</sup> IDEM, pp. 1428 e 2010.

<sup>120</sup> Cf. RICOEUR (S/data).

quem o poder é repressor e prolongador silencioso da violência,<sup>121</sup> tendo Ricoeur percebido que na responsabilidade se insere um importante elemento inibidor da violência, no sentido ético da abordagem feita por Hans Jonas<sup>122</sup>.

A responsabilidade, para Ricoeur, se consolida nos efeitos de um agir (imputação) violador de normas disciplinares (acusação), resultado de uma prévia formulação de juízo de condenação (reprovação).

Com isto, Paul Ricoeur adiciona ao mundo dos fatos a ideia de mundo das normas, inserindo o elemento axiológico da responsabilização e do julgamento à ideia de violência, algo próximo do que expôs Hannah Arendt<sup>123</sup>. Assim, Ricoeur chega à interligação entre política e ética, em sentido tanto deontológico (dizendo respeito ao poder ser) como dicitológico (referindo-se ao dever ser). É que, no sentido normativo, enquanto deontologicamente o mal se opõe ao dever ser caracterizador do bem, assumindo o sentido de não dever ser, dicitologicamente enseja uma procura por possibilidades para a sua incoerência (não poder ser).

A extinção do mal envolve noções do que ele é e de qual a sua origem, pelo que Ricoeur entende que nas políticas de busca de sua eliminação, evitando-se a prática da violência, reside a saída para um enfrentamento das questões que, em relação ao mal, atualmente mais atormentam a humanidade.

Com isto, Ricoeur caminha na busca de futura eliminação do mal, e, portanto, não procura um consolo para as suas vítimas, pois o mal não seria um ser, um não ser ou um dever ser, mas um não dever ser, pensando-o no futuro e não no passado, cuja ocorrência deve ser politicamente evitada.

Nestes termos, o mal para Paul Ricoeur teria um sentido formado por dois elementos: a) o *apologético*, por decorrer da liberdade humana de praticá-lo ou não, livre arbítrio assaz debatido no pensamento ocidental tanto por filósofos como por teólogos; b) o *epistemológico*, porque simbolicamente contagia o ser humano, e, portanto, advindo também do acesso às suas práticas potencializadas nas coisas do mundo.

Evitando-se, portanto, que o ser humano pratique o mal, se estará, para Ricoeur, contribuindo politicamente para a sua extinção, indicando-lhe uma natureza de não-dever-ser.

---

<sup>121</sup> Cf. FOUCAULT (1979, pp. 167 *et sequens*).

<sup>122</sup> Cf. JONAS (2006).

<sup>123</sup> Cf. ARENDT (2004).

Em “Ética e violência: reflexões sobre a natureza do mal”, Marconi Pequeno buscou saídas para a questão da violência, partindo dos sentidos em que o mal historicamente veio sendo abordado<sup>124</sup>.

Aceitando que o mal, em sentido moral, enseja a perplexidade de envolver os que o praticam e os que sofrem os seus efeitos, Marconi Pequeno culmina por indagar: “como fazer avançar a nossa humanidade se, diante da violência e da banalidade do mal, não sabemos nem mesmo identificar o que de humano ainda resta em todos nós?”.<sup>125</sup> Com base em *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, de Paul Ricoeur, o professor Marconi Pequeno culmina por lecionar que “não é o mal extremo ou banalizado que o torna radical, mas o fato de ele provir da nossa liberdade”<sup>126</sup>.

Analisando o livre arbítrio como problematizador do mal, Agostinho distingue a razão e o uso da liberdade:

A razão pondera a realidade à luz da Verdade, a fim de submeter ad realidades inferiores às superiores, através de um juízo recto. O uso, porém, pende muitas vezes para aquilo que o costume instaurou como mais cômodo, até chegar a considerar melhor aquilo que a Verdade prova convincentemente que é inferior<sup>127</sup>.

Com isto, o Santo Bispo de Hipona sugere que a origem do mal: a) não está na Verdade (Deus) que se move por um reto juízo; b) não está na natureza, que traz em si uma ordem pela qual as coisas inferiores (o mal) está submetido às superiores (o bem); c) não está no homem, uma vez que a liberdade lhe acomete sempre uma opção pelo bem. “Mas o mal é a aversão da vontade livre ao bem imutável, e a sua conversão aos bens mutáveis”, salienta Agostinho<sup>128</sup>, para quem do mal não se pode saber a origem porquanto “não se pode saber aquilo que nada é”, que não passa de decadência, passando do sentido de eternidade para o de finitude das coisas.

Esta decadência, porém, na medida em que é voluntária, foi depositada em nosso poder. De facto, se temes, é necessário que a não queira. Mas se não a quiseses, ela não existirá. Portanto, que há de mais seguro do que

---

<sup>124</sup> Cf. PEQUENO (2010). Os sentidos históricos do mal são apontados como: a) de ausência de substância; b) de sombra do bem; c) de banalidade humana; d) de desafio para um pensar melhor.

<sup>125</sup> IDEM.

<sup>126</sup> Cf. PEQUENO (2010).

<sup>127</sup> Cf. AGOSTINHO (2001, p. 279).

<sup>128</sup> IDEM, p. 241.

estar num modo de vida onde não se pode acontecer aquilo que não queres?<sup>129</sup>

Deve o ser humano, para Ricoeur, compreender o que seja a não violência como algo que, sendo “eticamente possível, é preciso colocá-la em curto circuito com a ação efetiva, efetuada, tal qual brota de todas as incidências mútuas pelas quais se elabora uma história humana”<sup>130</sup>. Nestes termos, a não violência tem um sentido de outro em si da violência, sendo compreendida na medida em que a violência o for.

Paul Ricoeur adverte para duas questões relacionadas à não violência: a) a sua compreensão teórica se insere na de violência, correndo-se o risco de particularizações indesejáveis tanto da violência como da não violência; b) a sua eficácia dependerá de uma valoração tanto da violência como da não violência; c) a sua eventualidade se condiciona ao nível de progressão ou de regressão da violência<sup>131</sup>.

Após reconhecer a presença da violência em toda a história da humanidade, onde alguém sempre esteve disposto a praticar o mal e remover o bem de sua vida, Ricoeur faz duas propostas para a prática da não violência como ponto destacado para a extinção do mal: 1º) as mediações políticas para um agir não violento culminaria com a potencialização de sua eficácia, mesmo que a longo tempo; 2º) a institucionalização social da não violência, através da conscientização ética de sua prática, opera uma penetração histórica de mudança de mentalidades quanto a prática do mal<sup>132</sup>.

Tais propostas são escalonadas por Ricoeur tanto no sentido social (conscientização para as práticas da não violência a partir de regras morais que decorram de censuras às práticas da violência) como no sentido político (via combate jurídico, econômico e político da prática da violência). Tudo isto, afirma Paul Ricoeur, por legitimação procedimental em que a imperatividade que decorre da ideia de poder contenha em si a autoridade histórica do que chama de ética do amor.

Não resta dúvida de que, na preleção de Paul Ricoeur, “se o Estado é racional em sua intenção, seu avanço através da história se faz a golpes de

---

<sup>129</sup> Cf. AGOSTINHO (2001, p. 243).

<sup>130</sup> Cf. RICOEUR (S/data, p. 226).

<sup>131</sup> Cf. RICOEUR (S/data, pp. 226/227).

<sup>132</sup> IDEM, pp. 231/233.

decisões”<sup>133</sup>, significando, com isto, que a questão na extinção do mal não deve ser relacionada unicamente à sua abstração teórica, mas com o cumprimento de pautas politicamente fixadas para um agir qualificado por uma filosofia da práxis que, segundo Adolfo Vásquez, ao contrário de se fundar unicamente na historicidade transcendente do pensamento, também se inscreva como vontade de agir que não se compraz com a prática do mal. Após ressaltar que a violência tanto pode ser concebida em ato como em potência, Vasquez conclui que “em um mundo verdadeiramente humano, onde os homens se unam livre e conscientemente, a violência pode ser excluída”<sup>134</sup>.

Enfim, Paul Ricoeur indica o poder como tensão entre a violência e a não violência.

Não que o poder seja o mal. Mas o poder é uma grandeza do homem eminentemente sujeita ao mal; talvez seja ele na história a maior ocasião do mal e a maior demonstração do mal. E isso porque o poder é algo de muito grande; porque o poder é o instrumento da racionalidade histórica do Estado. Não se deve em momento algum esquecer esse paradoxo<sup>135</sup>.

Com isto, Ricoeur chega a um sentido para o mal em que o que mais dele interessa é a possibilidade de sua extinção em razão de um evitar que sua prática possa ocorrer. Aqui, o mal assume, para Paul Ricoeur, um sentido de valor, mas um valor de algo que não deve ocorrer, um valor de dever não ser, pretendendo a sua compreensão a partir da ideia de eliminação, e não a sua total e definitiva extinção, questão apocalíptica só assimilada poeticamente na esperança de Nelson Cavaquinho.

O sol há de brilhar mais uma vez; a luz há de chegar aos corações; do mal, será queimada a semente; O amor será eterno novamente. É o Juízo Final, a história do Bem e do Mal. Quero ter olhos pra ver, a maldade desaparecer.

O agir humano, ética e politicamente qualificado, para Ricoeur, decorre não de um *para o que compensatório* que identifica o sofrimento como retribuição pelo do pecado, mas de um *porque* que reforça a precedente expiação do homem-Deus na Cruz do Calvário.

<sup>133</sup> Cf. RICOEUR (S/data, p. 259).

<sup>134</sup> Cf. VASQUEZ (2007, p. 392).

<sup>135</sup> Cf. RICOEUR (S/data, p. 260).

A ideia de reforço desenvolvida pelos da psicologia comportamentalista<sup>136</sup> serve para dissipar a relação retribuição-eliminação do mal, abrigando a ideia de eliminação do sofrimento como efeito por não terem sido praticados atos de maldade, e não o contrário, como ocorre com a ideia de retribuição, onde o mal decorre da prática do pecado original.

Em certo sentido o reforço chega a se aproximar da retribuição, mormente quando decorre de um agir concreto (reforço primário), do exercício de alguma pressão (reforço imediato) ou da imposição de elemento punitivo (reforço positivo). Mas outros aspectos do esforço o distinguem claramente da retribuição: quando resulta de um aprendizado (reforço secundário), quando decorre da conscientização que independe de qualquer compensação (reforço retardado) ou quando remove o elemento punitivo (reforço negativo). A Graça que decorre da morte sacrificial do homem-Deus contém, para Ricoeur, elementos que, para os comportamentalistas, caracterizaria um reforço secundário, retardado e negativo, no sentido de que o mal, agora, se apresenta como um *apesar de* cuja eliminação (e não a extinção) comporta um *porque* e não um *para o que*.

Retornando à questão do reforço como elemento comportamentalista que auxiliar na compreensão da Graça do homem-Deus, convém chegar até onde Ricoeur analisa o ateísmo freudiano segundo uma analogia religiosa pela qual é possível, após indagar se “a religião é a monótona repetição de suas próprias origens”, aceitar como resposta que “não é possível produzir uma psicanálise da crença sem passar pela interpretação das ‘escrituras’ pelas quais o objeto da crença se anuncia”<sup>137</sup>.

Com essa postura, Ricoeur abre espaço para a sua posição de que a eliminação do mal como trânsito consolador para a resolução de sua origem, não no sentido de identificar a causa do mal, mas de, pela estruturação dos atos que conduzem à sua eliminação, ter-se como perfeitamente dispensável o saber acerca de sua gênese.

Essa consolação não é acessível senão pela mais extrema obediência à realidade; ela passa pelo luto da primeira consolação. Aquele que tivesse ido até o extremo desse movimento teria verdadeiramente assumido o iconoclasmo freudiano do movimento mesmo da fé<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> Cf. SKINNER (S/data).

<sup>137</sup> Cf. RICOEUR (2010, p. 166/167).

<sup>138</sup> IDEM, p. 168.

Para chegar a tal posição, Paul Ricoeur aporta na ideia de uma ética da retroação usual em psicanálise. Não se trata, portanto, de uma nova ética, essa mudança de direção da tomada consciência na direção da análise da eliminação como elemento condutor para uma crise genética, que, mesmo diante da proposta da indiferença em relação à origem do mal, culmine por vincular a necessidade de sua eliminação a uma postura ética, e não moralista, como a que decorre da ideia de pecado.

Há, certamente, a presença iconoclasta na posição ricoeuriana de eliminação do mal a partir do sacrifício salvífico. Afinal, só culturalmente a tanatologia avocada do sacrifício na Cruz do Calvário permite uma ida simbolicamente erótica às origens simbólicas do mal. Morrer, para a vida, e a vida, identicamente à morte, é simbolizada pela “árvore da vida que está no meio do paraíso de Deus”<sup>139</sup> que, se não é a mesma, está próxima da qual foi colhido o fruto proibido, “o fruto da árvore que está no meio do jardim (Gênesis, 3/3)”<sup>140</sup>.

Além da ideia de retroação simbólica, Paul Ricoeur colheu da pulsão de morte freudiana os sentidos de tendência humana à repetição e à violência.

Ao tentar explicar o fenômeno totalitário contrariaria as normas que conhecemos, Hannah Arendt conduz à ideia de que o homem seria um tanto supérfluo, seja ele o manipulado ou o manipulador, o que não se coadunaria com a ideia que defende de responsabilização coletiva, distinguindo culpa de responsabilidade e tentando por conta desta dissipar a culpa dos culpados.

Não sei quantos precedentes existem na história para esses sentimentos inapropriados, mas sei que na Alemanha pós-guerra, onde surgiram problemas semelhantes com respeito ao que o regime de Hitler fizera com os judeus, o grito de “Somos todos culpados”, que a princípio soou muito nobre e atraente, serviu de fato apenas para desculpar num grau considerável aqueles que eram realmente culpados<sup>141</sup>.

Ao observar que assassinos totalitários são mais perigosos porque não se importam se estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram, Hannah Arendt se chocou com os horrores da guerra e do holocausto e tentou

---

<sup>139</sup> Cf. STAMPS (1997, p. 1985).

<sup>140</sup> IDEM, p. 36.

<sup>141</sup> Cf. ARENDT (2004, pp. 213 e seguintes).

encontrar explicações mais no nível moral, dentro da filosofia, para esses fatos, sentindo-se sem apoio para compreender tal fenômeno. Em Jerusalém, Hannah Arendt não encontrou um Adolf Eichmann perverso, monstro, exemplar de malignidade, mas um homem absolutamente comum, que apenas podia ser caracterizado como sendo vazio de pensamento, produto do estado totalitário e em uma dimensão política da banalidade, ao que parece por conta de uma *mea culpa* geral, fundada na responsabilidade e não na culpa.

### 3.2 MEMÓRIA E ESQUECIMENTO

Ao se referir à memória, Paul Ricoeur destaca uma fenomenologia da lembrança que realça a necessidade de compor o objeto lembrado e a subjetividade egológica da recordação, por uma ritualidade que, para ir do *o que* ao *quem*, passe necessariamente pelo *como*.

Para desenvolver tal proposta, Ricoeur não se prendeu unicamente à realidade pretérita que consolida a ideia de memória, destacando o não vivenciado, aquilo que vem à mente por uma imaginação “voltada para o fantástico, a ficção, o irreal, o possível, o utópico”<sup>142</sup>.

Para caracterizar a memória por uma fenomenologia da lembrança, Paul Ricoeur observa que (a) os discursos não eruditos melhor capacitam para os aspectos mnemônicos e (b) as multiplicidades mnemônicas fragmentam o objeto da lembrança. Ambos – discurso comum e lembranças fragmentadas – justificam a aposta feita no rito como ponto destacado da fenomenologia da lembrança enquanto questão destacada tanto para a rememoração (noese) como para a lembrança (noema).

A memória, destarte, se apresenta por complexas relações entre a rememoração e a lembrança, aquela vinculada ao voluntário, a lembrança tanto ao voluntário como ao involuntário. Portanto, é pela lembrança que se dá uma possibilidade ampliada da memória, que, não ficando apenas na lembrança do acontecido (lembrança-acontecimento), também comporta uma lembrança do provavelmente acontecido (lembrança-imaginação), apesar das oposições que são

---

<sup>142</sup> Cf. RICOEUR (2007, p. 26).

feitas à memória imaginativa, notadamente as caracterizadas pela memória habitual e pela busca evocativa.

No que se refere à oposição feita pelos defensores de uma habitualidade mnemônica – Ricoeur menciona Henri Bergson –, tal se dá pela dicotomia hábito e memória, retirando a questão temporal da habitualidade. Para Ricoeur, tal proceder deve ser afastado mediante a ideia de hábito/memória, em que, conjuntamente, habitualidade mnemônica promova uma consideração temporal cuja profundidade diga respeito ao hábito e à memória<sup>143</sup>.

Por outras palavras, Ricoeur sustenta que, ao contrário da proposta dicotômica do “lembrar-se que”, a ritualidade do “lembrar-se como” conduz à universalização da memória sem perder de vista o objeto lembrado. E tal se dá pela capacidade imaginativa.

Quanto à oposição da busca evocativa, a reflexão totalizadora ricoeuriana destaca que a busca, enquanto recordação, não deve ser destacada da evocação, como atualização de uma lembrança, porque os objetos da lembrança tanto podem ensejar a recordação como o esquecimento, exceto se ao ato de esquecer se insira a recordação (não se busca esquecer sem recordar-se do que deve ser esquecido)<sup>144</sup>.

Dito desta forma, e se escorando na ideia aristotélica de lembrança como *mnémé* e de recordação como *anamnésis*, Paul Ricoeur observa que reside na oposição entre busca e evocação o surgimento da afecção enquanto momento patológico da lembrança, caracterizado pela “presença agora do ausente anteriormente percebido, experimentado, apreendido”<sup>145</sup>.

A situação traz evidente carga enigmática por admitir a presença de rastros mnésicos. Em razão disto é que Ricoeur afirma a necessidade de se procurar por uma dimensão cognitiva que possa atribuir confiabilidade à memória. E tal se dá pela distinção entre recordação instantânea (momento inicial da busca) e recordação laboriosa (busca expressada), residindo nesta última o esforço para recordar, que, como dito anteriormente, comporta o esforço para esquecer, na medida em que o esquecimento decorre de um precedente momento de recordar-se do que se está

---

<sup>143</sup> Cf. RICOEUR (2007, p. 43 *passim*).

<sup>144</sup> IDEM, p. 45 *passim*.

<sup>145</sup> IDEM, p. 45.

buscando esquecer, equiparando-se, neste caso, a memória e o esquecimento, o que é, de certo modo, inquietante.

“Não é somente o caráter penoso do esforço de memória que dá à relação sua coloração inquieta, mas o temor de ter esquecido, de esquecer de novo, de esquecer amanhã de cumprir esta ou aquela tarefa; porque amanhã será preciso não esquecer ... de se lembrar”<sup>146</sup>. Trata-se, então, de um inversão da proposição de um lembrar-se do que deve ser esquecido pela de um não esquecer-se do que deve ser lembrado.

Ricoeur nos recorda do paradoxo que vem desde Agostinho, no sentido de que não se pode falar de esquecimento sem recordar-se do que foi esquecido.

Um enigma, porque não sabemos, de saber fenomenológico, se o esquecimento é apenas impedimento para evocar e para encontrar o “tempo perdido”, ou se resulta do inelutável desgaste, “pelo” tempo, dos rastros que em nós deixaram, sob forma de afecções originárias, os acontecimentos supervenientes. Para resolver o enigma, seria necessário não só desimpedir e liberar o fundo de esquecimento absoluto sobre o qual se destacam as lembranças “preservadas do esquecimento”, mas também articular aquele não-saber relativo ao fundo do esquecimento absoluto ao saber exterior (...) concernentes aos rastros mnésicos<sup>147</sup>.

Com a distinção feita por Edmund Husserl lembrança primária (retenção) e lembrança secundária (reprodução), Ricoeur preleciona que há uma superposição de ambas quando, após ocorrer a retenção do que deve ser lembrado, essa retenção é qualificada pela consciência íntima do tempo a ponto de, a partir da noção de duração, eclodir uma presentalização não identificado à ideia de presença, mas à de percepção do modo de ser daquilo que está sendo lembrado.

Ocorre que a duração tanto pode ensejar uma memória repetitiva como uma memória revisora, modos que Ricoeur sente a necessidade de advertir para os abusos que decorrem tanto de uma memória exercitada (artificial) como de uma memória espontânea (natural).

Dando-se pela memorização, a lembrança artificial antecede o ato próprio de lembrar. “A marca temporal do antes constitui, assim, o traço distintivo da recordação, sob a dupla forma da evocação simples e do reconhecimento que conclui o processo de recordação”<sup>148</sup>. Com isto, Ricoeur observa que a lembrança

<sup>146</sup> Cf. RICOEUR (2007, p. 48).

<sup>147</sup> IDEM, pp. 48/49.

<sup>148</sup> Cf. RICOEUR (2007, p. 73).

pode ser condicionada a um sentido epistemológico do âmbito da economia dos esforços na preparação da memória que, por conta disto, costume viabilizar abusos de memorização.

Em sentido oposto, a memória espontânea envolve uma sintomatologia e uma filologia da lembrança ao situar o objeto lembrado em determinada circunstância história advinda das experiências humanas, mas que não imune às ideologias coletivas que a manipulam e a tornam não menos abusivas que a lembrança artificial.

Portanto, tanto a ideia de sociologia da memória coletiva, que se prende às capacidades de conservar e recordar as lembranças, como a de uma fenomenologia da memória individual, que se compraz com estados de consciência individualizados no eu, satisfazem ao pretendido por Paul Ricoeur, para quem ambas as formas de lembrança reclamam uma derivação assimétrica de não superposição ou de inversão de suas considerações, mormente pelo fato de que ambas contêm “recursos mascarados, de um lado, pelo preconceito idealista da fenomenologia husserliana (...) e, do outro, pelo preconceito positivista da sociologia em seus gloriosos primórdios”<sup>149</sup>.

Para enfrentar essa dupla dificuldade, Ricoeur busca entrecruzamentos do discursivo da sociologia da memória coletiva com o da fenomenologia da memória individual, sem que signifique com isto uma síntese entre ambos, e tal se dá por uma linguagem comum enquanto pólo de auxílio para a noção de atribuição das operações psíquicas (v. g. os possessivos “eu” e “nós”).

Para tanto, Ricoeur formula três propostas distintas. Uma, de que a atribuição (do eu ou de outrem) compensa uma operação inversa ao suspender a atribuição de alguém com a finalidade de estabilizar os predicativos psíquicos prévios à atribuição, modos que não indagando a quem a lembrança acomete. Outro ao considerar que desse plano ante predicativo emerge a possibilidade de se atribuir a lembrança a outrem (*other-ascribable; einfühlugg*) mediante uma imaginação de projeção do “eu” no “outro”. Uma terceira proposta emerge da assimetria da atribuição de si em relação à atribuição ao outro, o que, para Ricoeur, viabiliza o preenchimento

---

<sup>149</sup> Cf. RICOEUR (2007, p. 134).

permissivo da interpretação do dito e do não dito, diante do uso indiciário que caracteriza a imaginação afetiva<sup>150</sup>.

Neste último momento é que estaria o enfoque da simultaneidade de uma dupla atribuição da lembrança, pela de si mesmo, com o preenchimento direto, pela de outrem, pela apresentação conjectural. É neste ponto que se dá uma atribuição de uma lembrança que relaciona o “eu” e “outrem” com o “próximo”, já que aproxima outrem de si a ponto de correlacioná-los.

Os próximos, essas pessoas que contam para nós e para os quais contamos, estão situados numa faixa de variação das distâncias na relação entre si e os outros. Variação de distância, mas também variação nas modalidades ativas e passivas dos jogos de distanciamento e de aproximação que fazem da proximidade uma relação dinâmica constantemente em movimento: tornar-se próximo, sentir-se próximo<sup>151</sup>.

Embora não conste explicitamente da abordagem feita por Paul Ricoeur, parece óbvio que em razão das atuais formas de comunicação, sentir-se próximo mais ressalta a questão afetiva, em detrimento da de localização geográfica. E isto reflete significativamente na atribuição da memória, seja ela individual ou coletiva.

E se tal se dá com a memória, algo semelhante ocorre com o esquecimento já que ambos sugerem, como foi explicitado, um condicionamento histórico ante predicativo.

No caso do esquecimento, a correlação é feita com o perdão, separada ou conjuntamente.

Separadamente, na medida em que cada um deles depende de uma problemática distinta: no caso do esquecimento, a da memória e da fidelidade ao passado; no do perdão, a da culpabilidade e da reconciliação com o passado. Conjuntamente, na medida em que seus respectivos itinerários se recruzam num lugar que não é um lugar, e que o termo horizonte designa mais corretamente. Horizonte de uma memória apaziguada, e até mesmo de um esquecimento feliz<sup>152</sup>.

Diante de tal comparação, não escapa a Ricoeur o esquecimento se põe mais profundamente que a da memória em razão de que o ato de esquecer se dá por um

<sup>150</sup> Cf. RICOEUR (2007, pp. 134 *et sequens*).

<sup>151</sup> IDEM, p. 141.

<sup>152</sup> Cf. RICOEUR (2007, p. 423).

adormecimento da lembrança de modo agradável e que aproxima ao estatuto dos santos (*ars oblivionis*) por caracterizar-se como uma dupla horizontalidade de lembrança e de fuga das recordações, por níveis de horizontais de sua manifestação e verticais de sua profundidade.

Detendo-se no nível da profundidade do esquecimento, por se fundar em níveis de confiabilidade das lembranças, Ricoeur analisa questões como esquecimento por apagamento de rastros e esquecimento diante da persistência dos rastros.

O apagamento de rastros se dá por disfunções mnésicas fronteiriças do normal e do patológico, que filosoficamente (embora atenta às definições neurológicas) é apontado por Ricoeur sob duas possibilidades: a da relação fenomenológica ínsita à composição dialética entre imagem e lembrança que comportam presença, ausência e distância; e a do acesso dos rastros mnésicos.

No que se refere ao esquecimento relacionado à imagem e à lembrança, Paul Ricoeur, após advertir que a sua preocupação não se funda em questões relativas a monismos ou a dualismos nas considerações que faz, aporta em uma semântica discursiva filosófica e científica que abranja uma reflexão tanto fenomenológica e hermenêutica. Com isto, ficam abertos espaços para uma via em que o esquecimento abranja tanto uma situação prática como uma proposição teórica, aproximando as ciências neuronais da fenomenologia da ação, o que facilita a eliminação de lembranças exercitadas (artificiais) e espontâneas (naturais)<sup>153</sup>.

Ocorre que tal aproximação não consegue dar conta dos rastros mnésicos materializados na relação imagem-lembrança, resultando em posições científicas que dão o esquecimento com o apagamento de rastros como disfunção distorcida da memória.

Ora, adverte Ricoeur, a pecha de disfunção culmina em uma busca pela memória (*ars memoriae*) que, paradoxalmente, indica que “o esquecimento pode estar tão estreitamente confundido com a memória, que pode ser considerado como uma de suas condições”<sup>154</sup>.

A persistência de rastros se dá, de acordo com Paul Ricoeur, por marcas exteriores deixadas social (rastros documentáveis) e biologicamente (rastros corticais), mas isto não elimina a necessidade de analisar as marcas deixadas por

---

<sup>153</sup> Cf. RICOEUR (2007, p. 428).

<sup>154</sup> IDEM, p. 435.

qualquer uma das lembranças, de um lado por inscrições-afecções que mantêm o rastro mnemônico dissimuladamente como enigma que nem a ideia de rastros sociais, nem e de rastros biológicos, conseguem dar conta.

Diante de tais questões, Ricoeur dirige sua atenção para o uso abusivo do esquecimento, por ele denominado de esquecimento de reserva, e que se dá pelo esquecer-se de lembrar (esquecimento de recordação), resultando disto no apagamento de rastros, analisando a memória impedida (inconsciência patológica de algo traumático que a repetição evita lembrar), a memória manipulada (ativa ou passivamente a-histórica) e a anistia (esquecimento comandado pela confissão), abrindo-se, neste último sentido, oportunidade para o esquecimento a partir do perdão como possibilidade de enfrentar o sentido patológico do esquecimento.

### 3.3 PERDÃO E CURA

O perdão evoca duas questões, uma no sentido de verificar as possíveis superações do enfoque patológico pela cura, outra no das dificuldades para as suas considerações práticas e/ou teóricas.

Ricoeur chama atenção para o fato de que o perdão não é fácil nem impossível. É difícil. E a sua dificuldade está na necessidade de equacionar a confissão da falta, situação limite que realça a imputabilidade e a responsabilidade, e o hino do perdão, ocasião de celebração do amor. A relação entre ambos se dá em nível de ruptura com a ideia de algo imperdoável, em situações limites em que o perdão pressupõe o reconhecimento da falta.

Duas oportunidades, portanto, servem para equacionar as dificuldades para perdoar: o momento de confissão da falta e o instante do ato de perdoar.

Como metacategoria do não ser, a falta conduz à ideia de mal, e, destarte, merece um exame detido de suas circunstâncias como momento profundo do perdão. Ricoeur indica duas questões nas análises que faz da falta: a da acusação caracterizado pelo auto de imputar a alguém a prática do mal, articulando ato e agente em uma relação de causalidade que o considere capaz de ser declarado culpado (*homo capax*) e a da auto imputação, em razão da confissão e assunção de culpa pela prática do mal, marcada pela ideia de maldade íntima.

O ato de perdoar confronta a questão do imperdoável, seja de fato ou de direito. No dizer de Ricoeur “há o perdão como há a alegria, como há a sabedoria, a loucura, o amor”,<sup>155</sup> no sentido de que o perdão é um dom espiritual vincado por um “ainda que eu” e por um “se eu não” que eleva a pessoa humana ao nível da caridade que não leva o mal em conta e a tudo desculpa. “Ora, se a caridade desculpa tudo, esse tudo compreende o imperdoável”<sup>156</sup>.

Há um imperativo histórico que dificulta – mas não impossibilita – o perdão, decorrente da dissimulação das limitações do ato de perdoar que o mandamento para o perdão é transmitido. O “é perdoando que serás perdoado” exemplifica tal dissimulação na medida em que lança o perdão na vala da normalização moral utilitarista e particularizante que o torna impuro e sugere a sua impossibilidade. No dizer de Jacques Derrida, “O perdão não é, não deveria ser nem normal, nem normativo, nem normalizante. Ele deveria permanecer excepcional e extraordinário, à prova do impossível”<sup>157</sup>.

Para ultrapassar a ideia de impossibilidade do perdão, Ricoeur expõe questões como a de sua institucionalização (jurídico-penal, política e moral) e de sua inserção em uma escala de troca.

Ricoeur lembra que o problema da imprescritibilidade penal<sup>158</sup> é uma exceção à regra da prescribibilidade, que, no sentido jurídico-penal, institucionaliza a extinção do direito de punir.<sup>159</sup> Mas o instituto da imprescritibilidade não pode servir de impedimento ao perdão, no máximo a sua dificultação.

A confusão, contudo, pôde ser encorajada pelo fato de a enormidade dos crimes romper com o princípio de proporção que rege as relações entre a escala dos delitos ou dos crimes e a dos castigos. Não há castigo apropriado para um crime desproporcional. Nesse sentido, tais crimes constituem um imperdoável de fato. Além disso, a confusão pôde ser encorajada pelo conceito vizinho de expiação. Fala-se de bom grado de crime inextinguível. Mas o que seria a expiação, senão uma absolvição obtida pelo próprio castigo, este tendo de algum modo esgotado a taça de maldade?

<sup>155</sup> Cf. RICOEUR (2007, p. 473).

<sup>156</sup> IDEM, p. 474.

<sup>157</sup> Apud RICOEUR (Ob. cit., p. 475).

<sup>158</sup> No artigo 5º, inciso XLII, de nossa Constituição Federal, consta que “a prática do racismo constitui crime (...) imprescritível”, exemplificando, entre nós, a imprescritibilidade mencionada por Ricoeur.

<sup>159</sup> Consta do artigo 107, inciso IV, de nosso Código Penal: “Extingue-se a punibilidade (...) pela prescrição”.

Apesar disto, Ricoeur não aceita a ideia de que o perdão não teria relação simétrica com a culpabilidade criminal uma vez que para o Direito Penal, a imprescritibilidade tem relação com o direito de agir e não com a culpa, esta vinculada ao perdão. Certamente por não se referir ao direito brasileiro é que Ricoeur não robusteceu a sua posição com o contido no artigo 107, inciso IX, de nosso Código Penal, onde consta: “Extingue-se a punibilidade (...) pelo perdão judicial”<sup>160</sup>. Neste sentido, eis que o Superior Tribunal de Justiça editou a Súmula nº 18 para calcificar o entendimento de que “A sentença concessiva do perdão judicial é declaratória da extinção da punibilidade, não subsistindo qualquer efeito condenatório”<sup>161</sup>.

A institucionalização criminal da imprescritibilidade, apesar de dificultar, não impede que seja concedido o perdão. Também não a institucionalização política, em nome da qual o mal seja cometido.

Com efeito, não é o fato de o mal ser cometido em nome de uma ordem política vigente que conduz à exculpação, e, portanto, do perdão<sup>162</sup>.

Quem usufruiu os benefícios da ordem pública deve, de certo modo, responder pelos males criados pelo Estado do qual faz parte. Diante de quem se exerce esse tipo de responsabilidade (*Haftung*)? Em 1947, Karl Jaspers respondia: diante do vencedor. (...). Hoje em dia, diríamos: diante das autoridades representativas dos interesses e dos direitos das vítimas e diante das novas autoridades de um Estado democrático<sup>163</sup>.

Adolf Eichmann tentou exculpar-se por seus atos durante o holocausto alemão afirmando que cumpria ordens no interior de uma ordem política institucionalizada pelo Reich, mas não logrou êxito exatamente pela acusação sofrida em Jerusalém, apesar da institucionalização política de seus atos na Alemanha nazista. E pediu perdão.

Meus princípios de vida, nos quais fui iniciado muito cedo, era desejar e pugnar por valores éticos. A partir de determinado momento, porém, fui impedido pelo Estado de viver de acordo com esse princípio. Tive de mudar de comportamento ético para uma vida de moralidade múltipla. Tive que ceder à inversão de valores prescrita pelo Estado. (...). E agora pelo ao povo judeu, em nível pessoal, o seu perdão, e admitiria que fico

---

<sup>160</sup> Cf. BRASIL (2009, p. 550).

<sup>161</sup> IDEM, p. 1793.

<sup>162</sup> Não se perdoa o exculpável uma vez que a culpa é requisito sine qua non para a ocorrência do perdão.

<sup>163</sup> Cf. RICOEUR (2007, p. 481).

assoberbado pela vergonha quando penso sobre o mal cometido contra os judeus e os atos que foram perpetrados contra eles<sup>164</sup>.

Havendo, apesar da institucionalização política do mal, a possibilidade de culpabilidade e de inculpação, emerge a possibilidade de perdão, mesmos em tais circunstâncias.

A institucionalização moral da prática do mal também não impede, embora dificulte que o perdão ocorra. É que mesmo diante da inexistência de uma culpabilidade, seja ela ostensiva ou não, de dado grupo social em relação a outro, há que se admitir a necessidade de respeito mútuo pela via da consideração recíproca, mesmo na ocorrência de inimizades e ódios hereditários, mediante a adoção de relações externas.

A consideração externa de grupos inimigos é, de certo modo, um pedido de perdão, comprovando que os grupos sociais envolvidos “comprovam seu pertencimento a dois regimes de pensamento, o da inculpação, que é também o do imperdoável, e o da troca entre uma demanda e uma oferta, em que o imperdoável começa a se esfarelar”<sup>165</sup>, sugerindo a ideia de troca de pedidos de perdão.

Após o reconhecimento da possibilidade jurídica, política e social do perdão, Ricoeur analisa como, diante de uma escala de trocas, como se dá o pedido de perdão, sugerindo que tal ocorre pelas vias do retorno sobre si.

A troca de perdão ultrapassa as relações de acusação e de punição, desvinculando-o da necessidade de pedido e o pedido da expectativa de concessão, tendo Paul Ricoeur salientado três hipóteses em tais questões são ultrapassadas: a do perdão pela falta não confessada, a do perdão sem que tenha ocorrido a ofensa e a do perdoar a si mesmo.

Perdoar a falta não confessada decorrerá do respeito que se deve ter ao orgulho pessoal do faltoso; as proximidades culturais e os vínculos comunitários dão sustentação ao perdão concedido por aquele que não sofreu a ofensa; e o perdão a si mesmo encontra espaço na simultaneidade dualista de papéis, pondo-se o que perdoa em uma evidente correlação de sentimentos com o perdoado.

Para tanto, sustenta Ricoeur, é necessário cultivar o dom de perdoar e de ser perdoado em situação que, embora não tenha uma conotação científica – no sentido estrito de ciência com pretensões universais e não contraditórias –, realce a ideia de

---

<sup>164</sup> Palavras de *Adolf Eichmann*, durante o seu julgamento, em Jerusalém.

<sup>165</sup> Cf. RICOEUR (Ob. cit., p. 484).

falibilidade humana diante da circularidade do dar, receber e retribuir e, com isto, equipare perdão e retribuição.

O cultivo do dom de perdoar se dá pelo de amar até mesmo aos inimigos, e estes não pedem perdão. Neste ponto, a retribuição se dá não com a ideia de contrapartida do que é perdoado, mas da colheita simultânea do bem que advém pelo simples ato de praticá-lo. O instituto da anistia exemplifica o perdão que independe do pedido<sup>166</sup>.

Do dom de perdoar emerge, assim, a ideia de compreender a falta mediante uma justificação simultaneamente beneficiária, tanto para as vítimas como para os faltantes, possibilitando uma reconciliação das vítimas com os faltantes.

Para alcançar o nível reconciliador do dom, Ricoeur entende que deve ser realizado um retorno sobre si mesmo, tanto para a confissão espontânea como para o perdão independente do pedido, e tal se dá pela separação entre o agente faltoso e a falta, que se dá por ato de fé regeneradora do si de ambos os envolvidos com a prática do mal, tanto o que o comete como o que o sofre.

O argumento é sério e a resposta difícil. Ela deve ser buscada, a meu ver, em uma separação mais radical que a suposta pelo argumento entre um primeiro sujeito, aquele do dano cometido, e um segundo sujeito, aquele que é punido, uma separação no cerne do poder de agir(...), a saber, entre a efetuação e a capacidade que esta atualiza. Essa dissociação íntima significa que a capacidade de engajamento do sujeito moral não é esgotada por suas inscrições diversas no curso do mundo. Essa dissociação exprime um ato de fé, um crédito dado aos recursos de regeneração de si<sup>167</sup>.

Tal regeneração ocorre em razão do perdão das vítimas e do arrependimento do faltoso, por uma correlação em que o culpado vale mais do que os seus atos.

Essa estruturação profunda do perdão se mostra tão incômoda que não conduz ao esquecimento feliz, motivo pelo qual costuma ser pensado em nível escatológico.

Em *O perdão pode curar?*<sup>168</sup> Ricoeur ressalta as dificuldades não apenas do ato de perdoar como, sobretudo, do de remover os traumas resultantes da falta. É que essa remoção encontra no trabalho de lembrança e no trabalho de luto,

<sup>166</sup> Paul Ricoeur (2007, pp. 489/490) lembra da apuração feita na África do Sul pela *Comissão Verdade e Reconhecimento*, presidida pelo Bispo Desmond Tutu, que, além de colacionar os testemunhos e consolar e indenizar as vítimas, teve a finalidade de anistiar os que confessassem as faltas apuradas.

<sup>167</sup> Cf. RICOEUR (2007, p. 498).

<sup>168</sup> Cf. RICOEUR (S/data.a).

impedimentos para o esquecimento. Não se perdoa o que foi esquecido e o trabalho de luto procura evitar que a falta seja esquecida.

### 3.4 A ELIMINAÇÃO DO MAL

Além de compreendê-lo como algo construído culturalmente, Ricoeur não vê razão para uma procura, como tradicionalmente ocorreu, de uma origem para o mal.

Tratando-se de uma questão ética, o mal deve ser eliminado, não no sentido de extinção, mas no de ultrapassagem de sua ocorrência por uma profunda análise do pecado, do perdão e do esquecimento.

Enquanto a extinção caracteriza situações em que determinada classe de respostas operantes deixam de produzir os efeitos que vinham ocorrendo, a eliminação funciona por um duplo efeito de abrigar no perdão um ponto de distinção entre a falta cometida e o agente que a cometeu, proporcionando a regeneração da dada situação em que o mal é experienciado.

Diante da denominada economia do dom, Ricoeur esboça um sujeito destronado do *cogito* cartesiano e o remete até uma relação com o sagrado, onde ascende ao nível de uma economia da graça divina enquanto dádiva regeneradora de tudo o que há, de cuja morte simultaneamente resulta uma vida abundante.

Partindo da ideia de maldição decorrente do pecado original e se este adveio em razão do livre arbítrio, o mito adâmico não sugere nenhuma origem racional do mal, mas a possibilidade de que a sua eliminação, ainda que difícil, proporciona a consideração de um Outro absolutivado na ideia de um Deus cuja morte salvífica é o ponto culminante dessa relação com o sagrado.

Ricoeur não pretende, com isto, afastar do homem o qualificativo de semelhança com o Criador, pois é exatamente nessa relação que repousa a ideia de eliminação do mal como condição necessária para se saber de sua origem. Para tanto, não escapa a Paul Ricoeur que ao homem se impõe um agir regenerador que passa pela reformulação das noções de imputação, com um ser humano confessando o mal cometido e uma vítima perdoadando sem que necessite esquecer o mal sofrido.

Pode-se afirmar que a proposta ricoeuriana de eliminação do mal equivaleria, em radicalidade, às de Kant e às de Freud. Mas, ainda que se admita tal qualificativo, não é possível confundi-las.

De fato, Kant, sobretudo em *A religião nos limites da simples razão*, suscita uma radicalidade em que o mal se situa como uma complexa relação entre o cumprimento da lei moral e a propensão para um agir segundo uma auto consideração, cujo fundamento estaria na dificuldade para compatibilizar liberdade para agir e impulsos naturais, o que, de certo modo, põe a questão do mal em nível paradoxal de composição entre vontade e razão.

Em sua proposta, Kant se debruça sobre as origens racionais do mal, considerando o seu experienciar, por entender que a sua origem cronológica seria contraditória por ensejar um ponto originário arbitrário incompatível com as leis da liberdade das quais o ser humano é donatário<sup>169</sup>.

Após sinalizar dificuldades como a de compatibilização da conduta de vida com a hipótese de santidade ínsita à lei moral e a do insucesso na busca da felicidade moral para a qual incessantemente o ser humano é impelido, Kant aponta o que chama de dificuldade maior para a eliminação do mal a dívida original, sugerindo ao ser humano que “após a sua transformação de coração não cometa mais culpas novas nem assim pode considerar que com isso tenha pago as antigas”<sup>170</sup>.

Vê-se, com isto, uma sinalização de que se mostra despiciendo procurar pela origem do mal, dada a sua evidente dificuldade.

Com isto, Kant assimila que a questão da origem do mal ultrapassa o limite de racionalidade até então proposto (por ele denominado *simples razão*), reclamando, com isto, uma nova postura que somente pelos caminhos da fé se mostra aceitável adotar. E tal se dá não pela extinção do mal, mas pela liberdade que coloca o ser humano com a responsabilidade de estar preparado para a luta contra o mal, saindo da individualidade de uma comunidade ética ao tornar-se membro de uma comunidade ética, apesar das conspirações em contrário tanto do estado de natureza jurídica como do estado de natureza ética.

Assim como o estado de natureza jurídico é um estado de guerra de todos contra todos, assim também o estado de natureza ético é um estado de incessante assédio pelo mal, que se encontra no homem e, ao mesmo tempo, em todos os outros – que quais (...) corrompem uns aos outros e de modo mútuo a sua disposição moral – e, inclusive na boa vontade de cada um em particular, em virtude da ausência de um princípio que os uma, como

---

<sup>169</sup> Cf. KANT (S/data, pp.45 passim).

<sup>170</sup> IDEM, p. 78.

se fossem *instrumentos do mal*, se afastam do fim comunitário do bem e se põem uns aos outros em perigo de cair de novo sob o domínio do mal<sup>171</sup>.

Essa comunidade ética é conceituada por Kant como a de “um povo de Deus sob leis éticas”<sup>172</sup> pautado em uma fé histórica, isto é, simbolicamente revelada. Simbólica, porque, usando aqui uma postura ricoeuriana, dá que pensar; revelada, porque, hipotetizada em normas morais, deve acometer o homem em sua liberdade de ser moral, ou seja, movido por uma liberdade deontológica.

Ao sentenciar que “A consciência moral é uma consciência que é para si própria dever”<sup>173</sup>, Kant ressalta uma contradição interna nas premissas da liberdade deontológica para, em razão disto, submetê-la ao entendimento enquanto “*faculdade de julgar que a si mesma se julga*”.<sup>174</sup> E como o entendimento conduz a aporias do tipo resolução justa ou injusta diante da polissemia das normas nas quais se fundamenta para o ato de julgar, aos seres humanos restaria a convicção que advém da fé. Não uma fé servil e supérflua da simples razão, mas aquela revelada em conformidade com princípios morais puros que, se não atribuem certeza, menos ainda a falsidade, dada a sua espontaneidade sobrenatural das leis das virtudes, evocada pela Graça Suprema e que se sustentam em quatro princípios que: a) estejam fundados em nós mesmos a ponto de despertar nosso ânimo em sua consecução; b) sejam difundidos por doutrinas e desejos simbólicos; c) se propaguem pela instrução de novos adeptos; d) busque na isonomia a consistência e a participação dos adeptos<sup>175</sup>.

Vê-se, pois, que a questão do mal encontra em Kant uma proposta radical de ultrapassagem da racionalidade (simples razão), não para cuidar de sua origem, mas para um agir na direção de sua eliminação. E tal se dá, pela proposta radical kantiana, como artigo de fé.

Outro que radicaliza a questão do mal é Freud, embora por uma via diferente da kantiana, ao sugerir uma maldade ínsita ao ser humano por uma pulsão que, em sentido psicanalítico, encontra-se para além da ordem, da lei, do inconsciente e dos significantes que determinam os campos do prazer, da realidade e da linguagem,

---

<sup>171</sup> Cf. KANT (S/data, p. 103).

<sup>172</sup> IDEM, p. 104 *et sequens*.

<sup>173</sup> IDEM, p. 187.

<sup>174</sup> IDEM.

<sup>175</sup> IDEM, p. 194.

mas como potência criadora dissimulada nas pulsões de morte que se apresentam como vontade de destruição.

Freud adota tal posição após observar que a pulsão de morte não se limita às questões naturais ou não naturais, afastando-se das pulsões sexuais que, enquanto pulsão de vida, é reprodutora de uma mesmidade monótona. No dizer de Luiz Alfredo Garcia-Roza, a destrutividade freudiana que decorre do mal radical enquanto pulsão de morte não é uma simples inclinação, como consta da radicalidade kantiana, mas “um princípio, isto é, como algo que está presente a cada momento regendo cada começo”<sup>176</sup>.

Como princípio, a pulsão de morte encontra na negatividade ontológica hegeliana a ideia de positividade da negação, inserindo em sua consideração uma vontade de criação ínsita à vontade de destruição.

Para Freud, a pulsão não traz em si qualquer indicação diferenciadora do bem e do mal, modos que a pulsão de morte não contém nenhum indicativo de vontade maligna originária no ser humano, sendo, pois, mais uma questão simbólica e significativa de seu inconsciente.

Estando o bem situado no desejo, portanto, nos limites do prazer, o mal, para Freud, ultrapassa tais limites, caracterizando-se como algo inapreensível, em um esvaziamento que a religião ambiciona suprir.

Tanto em Kant como em Freud são indicados problemas relacionando o mal à inapreensão teórica, o que reforça a posição ricoeuriana da necessidade de um pensar diferente que interpele filósofos e teólogos, ou seja, entre “o Deus dos filósofos e o Deus de Jesus Cristo, e esse confronto entre objetos leva a um outro confronto entre o método da razão e o método da fé, ou, digamos, entre prova e crença”<sup>177</sup>.

Estando o método filosófico vincado por princípios norteadores de um modo ousado de refletir, analisar, questionar e problematizar questões postas sobre qualquer tema, por conceitos costumeiros e não costumeiros, estes últimos sob a resistência de um pensar segundo a tradição.

Após confessar que “o primeiro passo em nossa crítica dos conceitos costumeiros e reações habituais é pular fora do círculo e/ou inventar um novo sistema conceitual”, Paul Feyerabend propõe que se admita “por exemplo, uma nova

---

<sup>176</sup> Cf. GARCIA-ROZA (2004, p. 155).

<sup>177</sup> Cf. RICOEUR (2006, p. 101).

teoria, que entre em conflito com os resultados observacionais mais cuidadosamente estabelecidos e confunda os princípios teóricos mais plausíveis”, até mesmo por uma importação “da religião, da mitologia, das ideias dos incompetentes, ou das divagações dos loucos” o que se mostra inegável na proposta ricoeuriana de postura contra-indutiva, ou, se preferirmos manter a linguagem epistemológica, abdutiva.<sup>178</sup>

Para Ricoeur, a questão do mal suscita não um confronto entre razão e fé, mas pelo acolhimento de um modo de pensar que na Bíblia remete a uma morte justificadora de uma vida plena em Amor, como a que mencionada o Apóstolo Paulo na Carta aos Romanos (5:18-19), cuja certeza advém pela esperança em um homem-Deus cuja morte redentora não mais permite que sejam postas questões como a do pecado original, em razão da remissão pela Graça Suprema mencionada na mesma Carta aos Romanos (5:15-17), que não se envolve com as questões psicanalíticas da repetição (freudiano), nem com as do racionalismo sem sentido (kantiano) que conduzem, inegavelmente, a uma expectativa de certo modo pessimista ao evoluir elementos tanatológicos, tanto na psique como no pensamento. O que Ricoeur aborda é a disposição para um agir e pensar esperançoso, embora à tradição possa parecer absurda.

Essa lógica absurda é a lógica da esperança em oposição à lógica da repetição. A esperança representa a superabundância da significação em oposição à abundância do não-sentido, do fracasso e da destruição. A significação existencial dessa lei de superabundância é rica e complexa. Há várias maneiras de viver segundo esse acontecimento escatológico da nova criação.

De fato, o mal dá que pensar, mesmo quando dele se diz, como Paul Ricoeur, se tratar de uma *analogia entis* onto-teológica cujo ser, de forma parônima, perpasse o contra-exemplo metafórico de uma morte cujo discurso descontínuo envolva filosofia e teologia, razão e fé.

“A doutrina da analogia do ser nasceu dessa ambição de envolver em uma única doutrina a relação horizontal das categorias às substâncias e a relação vertical das coisas criadas ao Criador”, lembra Ricoeur, para em seguida explicar que “O que permanece notável, para nós que viemos depois da crítica kantiana desse tipo

---

<sup>178</sup> FEYERABEND (2007, p. 88)

de ontologia, é a maneira ela qual o pensador se comporta em relação às dificuldades internas à sua própria solução”<sup>179</sup>.

Ricoeur não propõe soluções para o enigma do mal. Enfrenta a questão comprometido com a hipótese filosófica contemporânea de elaborar um modo diferente de pensar questões cuja simbolização tenha, culturalmente, marcado significativamente a vida de um ser humano comprometido não somente com a sua espécie, mas como tudo o que há.

Afinal de contas, como mordomo do Criador, ao ser humano coube, cabe e caberá a tarefa de cuidar bem de tudo o que foi criado, inclusive de si mesmo.

---

<sup>179</sup> Cf. RICOEUR (2005, p. 419).

## CONCLUSÃO

Três questões, acerca do mal, emergem do presente estudo: ter identidade própria e permanente em sua mesmidade (*idem*); caracterizar-se como processo inacabado e em eterna construção (*ipse*); ou constituir-se por uma narrativa que, conjugando mesmidade e ipseidade, lhe atribua identidade axiológica indireta de algo que é porque deve não ser (*dialectique du soi et de l'autre*).

Paul Ricoeur, por uma filosofia do sentido, percorreu as principais abordagens feitas, historicamente, sobre o mal, desde a ideia de pecado como princípio de todos os males e fruto da livre vontade humana, até a de sofrimento enquanto consequência do pecado, mediante análise valorativa e combinada de sua particularidade e de suas relações, culminando por assentar-se na noção de mal cuja eliminação, além de depender do agir humano, envolve a interpretação dos valores simbólicos e míticos de uma existência relativizada por valores culturais.

Partindo do axioma de que o símbolo dá a pensar, Ricoeur propõe um modo diferente de interpretar os mitos e símbolos em relação à questão do mal, e tal com uma ultrapassagem de seu sentido direto na direção de outras possibilidades de compreensão, apoiando-se na via interpretativa de um sentido que, no caso do mal, indique não a sua origem aporética, mas a possibilidade de sua eliminação.

Ao compreender o homem como o que compreende, e, portanto, inserido no ato de compreender, Ricoeur se funda na ideia de mundo das normas para sustentar um sentido em que o mal contém um desejo de não ser. Para chegar a tal posição, sugere o abandono – por inadequação ontológica – da ideia de mal ensimesmado, acolhendo-se a de identidade axiológica indireta – adequada a uma onto-teologia que se compraz com a especulação filosófica e com a dogmática judaico-cristã<sup>180</sup> – através da qual, tanto o mal radicalizado em uma máxima possibilidade de universalização kantiana, como o da retroação até o pecado original, perde muito de sentido, sendo preferível, gnosiologicamente, perquirir acerca das possibilidades de eliminação do mal.

Pode-se então concluir que, ao discorrer sobre o enigma do mal, Paul Ricoeur propõe uma fenomenologia hermenêutica que combine a compreensão de

---

<sup>180</sup> As especulações filosóficas em torno do mito adâmico proporcionariam tal correlação.

sua eliminação com a das pressuposições culturais do sujeito que o pratica e/ou que o sofre, indicando, para tanto, uma posição em que: a) não nega o entendimento de privação do bem; b) afasta a ideia de retribuição merecida em razão do pecado; c) aceita que o agir humano legitima a acusação, a reprovação e a imputação de responsabilidades por sua prática; d) formula uma interpretação dos juízos simbólicos e míticos por uma antignose que questione os motivos de sua prática e não a sua origem; e) substitui a ideia de responsabilização reparadora do mal praticado pela de responsabilidade ética pela sua incoerência; f) observa que se o sentido amplo de violência é caracterizador do mal praticado e/ou sofrido, pode o mesmo ser evitado pelo exercício político do poder decorrente do que denomina mundo das normas<sup>181</sup>; g) ultrapassa a ideia de responsabilização pessoal para generalizá-la – “somos responsáveis por tudo e por todos”<sup>182</sup> – e incluí-la no exercício do poder político.

Com isto, Paul Ricoeur culmina por entender que, do mal, deve-se procurar evitar que ocorra. Para tanto, sugere uma política de responsabilização dos que possam praticá-lo, concluindo que o mal tem um sentido axiológico não como valor ensimesmado, mas vinculado à sua extinção, ou seja, com um ambicionar de sua eliminação.

Afinal de contas, “não dá pra mudar o começo, mas, se a gente quiser, vai dar para mudar o final”<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> Referindo-se ao direito francês de 1992, RICOEUR (2008b, p. 34) opõe a responsabilidade civil à pena, afirmando que enquanto aquela tem função reparadora, esta última tem a de infligir castigo, esquecendo-se de que a proposta jurídica atualizada é de inibição do ilícito, seja civil ou penal.

<sup>182</sup> IDEM, p. 34.

<sup>183</sup> Frase de uma poesia da cantora Ana Carolina.

## BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Aurélio. **A cidade de Deus**. Parte II. Trad. Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: São Francisco, 2003.

\_\_\_\_\_. **Diálogo sobre o livre arbítrio**. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BACHELARD, Gaston. **O ar e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação do movimento. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, S/data.

BAUMAN, Zigmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BÉGUIN, Albert. **L'âme romantique et le rêve**. Paris: José Corti, 1939.

BRASIL. **Vade mecum**. São Paulo: Saraiva, 2009.

CAMERON, W. J. Sofrimento. *In*: DOUGLAS, J. D. *et alli* (Editores); SHEDD, R. P. (Editor brasileiro). **Novo dicionário da Bíblia**. Trad. João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 1995, pp. 1543/1544.

COSTA, Celso Paulo. **O conceito de mal em Paul Ricoeur**. Santa Maria: UFSM, 2011 (Dissertação de Mestrado).

CULLER, Jonathan. Em defesa da superinterpretação. *In*: ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação**. Trad. da Editora Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação**. Trad. da Editora Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Trad. Sônia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. **História das crenças e das ideias religiosas II**: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Trad. Roberto Carlos de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

\_\_\_\_\_. **Tratado de história das religiões**. Trad. Fernando Tomas e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. Trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: UNESP, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio do prazer**. Trad. Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

\_\_\_\_\_. **O mal-estar na civilização**. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Curso de estética: o belo na arte**. Trad. Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HENRIQUES, Fernanda. O mal como escândalo: Paul Ricoeur e a dimensão trágica da existência. In: HENRIQUES, Fernanda. (Org.). **Paul Ricoeur e a simbólica do mal**. Trad. Ireni Pinto Pardelha et alli. Porto: Afrontamentos, 2005.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, S/data.

KIERKEGAARD, Sören. **Fragmentos filosóficos**. Trad. Arnaldo Canclini. Buenos Aires: La Aurora, s/data.

LORENZO, Vicente Burgos. Mal. In: VILLA, Mariano Moreno. (Dir.). **Dicionário de pensamento contemporâneo**. Trad. Honório Dalbosco et alli. São Paulo: Paulus, 2000, pp. 455/460.

MAZZOTTI, Tarso. Pragmatismo/Pragmaticismo, um método para o filosofar. In: **Filosofia Americana** (Revista Eletrônica), Vol. I, nº 1, pp. 81/93. Marília: Centro de Estudos de Filosofia Americana, 2003.

MOLINARO, Aniceto. **Metafísica: curso sistemático**. Trad. João Paixão Netto e Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004.

MONGIN, Olivier. O pensamento do mal em Paul Ricoeur: um percurso aporético. In: HENRIQUES, Fernanda (org.). **Paul Ricoeur e a simbólica do mal**. Trad. Irene Pinto Pardelha et alli. Porto: Afrontamento, 2005, pp. 43/64.

NASSER, Maria Celina de Queiroz Carrera. **O que dizem os símbolos?** São Paulo: Paulus, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PEQUENO, Marconi. **Ética e violência**: reflexões sobre a natureza do mal. In: [www.dhnet.org.br/direitos/codetica/textos/pequeno\\_etica.html](http://www.dhnet.org.br/direitos/codetica/textos/pequeno_etica.html) [Acesso em 05.02.2010].

PORÉE, Jérôme. Mal, sentimento, dor. In: CANTO-SPENCER, Monique. (Org.). **Dicionário de ética e filosofia**. Vol. 2. Trad. Ana Maria Ribeiro *et alli*. São Leopoldo, Unisinos, 2007.

REÑÓN, Luis Veja. Abducción. In: MUÑOZ, Jacobo; VELARDE, Julián (Editores). **Compendio de epistemologia**. Madri: Trotta, 2000, pp. 16/18.

RICOEUR, Paul. **A crítica e a convicção**. Trad. António Hall. Lisboa: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica bíblica**. Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François *et alli*. Campinas: Unicamp, 2007.

\_\_\_\_\_. **A metáfora viva**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **Da metafísica à moral**. Trad. Sílvia Menezes e António Moreira Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

\_\_\_\_\_. **Escritos e conferências 1**: em torno da psicanálise. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. **História e verdade**. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, S/data.

\_\_\_\_\_. La bible et l'imagination. In: **Revue d'histoire et de philosophie religieuse**, nº 4. Paris: Université de Paris, 1982.

\_\_\_\_\_. **La philosophie aujourd'hui**: entretien sur ce qu'on appelle la crise de la philosophie. Lausanne: Grammont-Salvat, 1976.

\_\_\_\_\_. La philosophie et la specificite du langage religieux. In: **Revue d'histoire et de philosophie religieuse**, nº 1. Paris: Université de Paris, 1975.

\_\_\_\_\_. **Le mal**: un défi à la philosophie et à la théologie. Paris: Labor et Fides, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Le scandale du mal**. In: *Revista Esprit*, nº 140. Paris: Fondsriceur, 1988a.

\_\_\_\_\_. Le symbole donne a penser. In: **Revista Esprit**, nº 27. Paris: Fondsriceur, 1959.

\_\_\_\_\_. L'Indentité narrative. In: **Revista Esprit**, nº 7. Paris: Fondsriceur, 1976.

\_\_\_\_\_. **O símbolo dá que pensar**. Tradução não informada. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011. In: [www.uc.pt/fluc/lif/publicações/o\\_simbolo\\_da\\_que\\_pensar](http://www.uc.pt/fluc/lif/publicações/o_simbolo_da_que_pensar) [Acessado em 15.09.2011].

\_\_\_\_\_. **O perdão pode curar?** Trad. José Rosa. Covilhã: Lusosofia, S/data

\_\_\_\_. **Percurso do reconhecimento**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006a.

\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté**: finitude et culpabilité. Paris: Points, 1960.

\_\_\_\_. **Tempo e narrativa**. Tomo I. Trad. Constança Marcondes Ferraz. Campinas: Papirus, 1994.

SKINNER, Burrhus Frederick. **Sobre o behaviorismo**. Trad. Maria da Penha Villalobos. São Paulo: Cultrix, s/data.

STAMPS, Donald C. (Editor). **Bíblia de Estudo Pentecostal**. Trad. Gordon Chown. São Paulo: CPAD, 1997.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. Trad. Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976

VASQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis**. Trad. Maria Encarnación Moya. São Paulo: Expressão popular, 2007.

ZUBEN, Newton Aquiles von. Prefácio. In: BUBER, Martin. **Eu e tu**. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2003.