

A RELAÇÃO ENTRE HERMENÊUTICA E REFLEXÃO NA SIMBÓLICA DO MAL

Marcio de Lima Pacheco[∞]

“A existência só se torna um ‘si mesmo’ – humano e adulto – ao apropriar-se daquele sentido que reside, primeiramente, no exterior”

(Paul Ricoeur)

“[A] reflexão primária se transcende numa reflexão de segundo grau; perguntamos em que condições foi possível o exílio e o domínio do sujeito despersonalizado(...) Tal é, então, a reflexão segunda, uma recuperação do concreto - existência plena do mundo, presença do transcendente - uma restauração da participação, uma reconstrução do integral nas suas ligações concretas.”

(Paul Ricoeur)

No que se segue, a questão a ser abordada é a de como a hermenêutica e a reflexão filosófica podem se articular, ou melhor, como seria possível uma filosofia hermenêutica,¹ tentando, desta forma, esboçar uma teoria geral do símbolo, que se dará pela simbólica do mal. Certamente, este é o grande desafio, levar a reflexão filosófica a uma hermenêutica pelos símbolos², considerando que, no pensamento contemporâneo, o

[∞] Professor Substituto da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Curso de Letras e Turismo: Latim, Fonética e Fonologia, História da Língua Portuguesa, Sintaxe, Filosofia e Ética Profissional e Metodologia do Trabalho Científico); Professor da Faculdade do Seridó no Curso de Contábeis (Filosofia e Ética Profissional); professor do Instituto Vivaldo Pereira (Filosofia); Escola Estadual Tristão de Barros e Escola Estadual Capitão Mor Galvão. CEDAP- Santa Cruz (Sociologia e Filosofia).

¹ Sobre as correntes hermenêuticas do pensamento contemporâneo, acompanhadas de textos básicos dos principais pensadores-hermeneutas, Cf. BLEICHER, J., *A hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1992. E Cf., PALMER, R.E., *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1997.

simbólico é aniquilado pela “Ilustração”³. Mas, o símbolo ainda resiste não perdendo sua característica de que “dá a pensar”⁴ (*id.*, *ibid.*: 243). No símbolo há um sentido implícito, ele mesmo se dá ao pensamento, sem que eu ponha nele sentido algum, ele já me fala, já se mostra, o sentido está nele oculto, velado. Desta forma, o símbolo é independente. Todavia, o símbolo pro-voca uma reflexão, suscitando uma interpretação. Essa interpretação deve ser menos um método de explicar algo e mais uma *hermeneuein*⁵, onde se busca atingir o sentido verdadeiro do símbolo. De onde, podemos seguir um processo de racionalizar a partir *de* símbolos *no* símbolo, sem que façamos violência à filosofia na tradição de racionalidade grega⁶. Sem ter medo de “ceder a não sei qual intuição imaginativa, mas sim de elaborar conceitos que compreendam e façam compreender, conceitos encadeados segundo uma ordem *sistemática*”, tratando-se, ao mesmo tempo de

² “Como [a filosofia] sua tarefa sempre, desde dos gregos, apreender, pelo pensamento, a verdade das coisas, se o símbolo oferece elementos a ser pensado, não pode a filosofia escapar dele. Exatamente por que o símbolo é algo tão pouco conceitualizável é que a filosofia, afim de elevá-lo ao conceito, deve ainda mais ser fascinada, convocada por ele. Contudo, porque pouco conceitualizável, isto é, estranho ao *métier* da filosofia, obriga esta última a confessar sua falta de habilidade para com ele” (Cf. ANDRADE, Abraão Costa. *Ricoeur e a formação do sujeito*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2000, p.46).

³ Concordam com essa proposição, por exemplo, os autores ADORNO, T. e HOKHEIMER, M. *O conceito de iluminismo*, in: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p.40-03, onde dizem: O iluminismo devorou (...) os símbolos”, dissolvendo assim, “os mitos e anular a imaginação, por meio do saber”. Ver a análise pormenorizada que ELIADE, Miceia, faz desta questão no: *VIII- Grandeur et décadence des mythes: les rationalistes et le mythe*, in: *Aspects du mythe*, Paris: Gillimard, 1963, p.186-189.

⁴Essa é uma máxima kantiana assumida por Ricoeur, conforme foi elencado na nota 2. Pois, o símbolo não se reduz a um conceito determinado, mas exige uma pluralidade de interpretações como seu elemento natural onde “o símbolo dará sempre a pensar para além de toda crítica redutora” (Cf. *CI*, 1978, p.240).

⁵ “*Hermeneuein* significa ‘expressar’, ‘interpretar’ e ‘traduzir’. Hermes, como mensageiro dos deuses, era encarregado de notificar e fazer compreender aos homens os pensamentos dos deuses. O trabalho do ‘hermeneuta’ é justamente não só traduzir as mensagens, senão interpretar seus enunciados a fim de oferecer uma compreensão deles, de modo que não só se tornem inteligíveis para quem os recebe, senão que também assim compreendido exceção essa função normativa e de mandato que as mensagens transmitidas possam ter em virtude da autoridade de quem as emite (...) Os gregos usavam a forma adjetiva de *hermeneuin* que se unia de modo ordinário à palavra *tékhnē* no significado latino de *ars*, ‘arte’, técnica, ‘disciplina’. a *hermeneutiké tékhne* era, assim, o conjunto de meios que era possível alcançar e traduzir nas palavras uma realidade qualquer, ao mesmo tempo que designava também a reflexão elaborada sobre esse conjunto de meios” (Cf. NAVARRO CORDÓN, J.M., *Hermenéutica filosófica contemporânea*, en MUGUERZA, J., CERESO, P., *La filosofía hoy*, Barcelona: Crítica, 2000, p. 121). Visto isso, a hermenêutica que Ricoeur propõe é uma hermenêutica fenomenológica que, conforme Bleicher, op. cit.: 302: “Ricoeur articula as teorias da hermenêutica, até aqui avançadas, considerando a determinação reconstrutiva do sentido objetivo e a apropriação existencial do sentido tradicional com igualmente justificadas e funcionando a diferentes níveis estratégicos”.

⁶Cf. HEIDEGGER, Martin. *Qu’est-ce Que la Philosophie?* In: *Os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1999, p.27-40.

transmitir, mediante essa elaboração racional, uma riqueza de significação que já estava aí, que sempre precedeu a elaboração racional. Pois tal é a situação: de uma parte, tudo já foi dito *antes* da filosofia, por signo e por enigma” (*id.*, *ibid.*: 249-250). O desafio para a reflexão é o de abrir a hermenêutica à própria possibilidade de conhecimento do sentido do símbolo⁷. Podemos afirmar, pelo menos, que a racionalidade lógica emergiu *depois* que a racionalidade mítica já estava instituída.⁸

Não se trata de inventar algum sistema que nos forneça as peças para fazer aparecer o significado racional⁹, para articulação do símbolo e da reflexão, que se dá no símbolo. Basta que deixe o símbolo falar, que expresse a sua racionalidade. O símbolo sempre transcende a si¹⁰. Sendo necessário irmos até o limite da fala do símbolo, é preciso sempre, a partir deste, começarmos e recomeçarmos a pensar. Dessa forma, podemos ir de um falso conceito, como o de pecado original, elaborado por Santo

⁷Neste ponto, sem a reflexão é impossível que a hermenêutica não se feche em si mesma, contribuindo para uma afirmação reiterada, entretanto, vazia como é o caso do conceito de pecado original elaborado por Santo Agostinho de Hipona, visto que: “Le soi ne se connaît pas immédiatement, mais seulement indirectement par le dé tour de signes culturels de toutes sortes qui s’articulent sur les médiations symbolique qui toujours déjà articulent l’action” (Cf. RICOEUR, Paul, *IDN*, 1988, p. 304).

⁸“A relação entre mito e o logos é muito complexa. Como aponta Jean-Pierre Vernant, os ‘filósofos não precisaram inventar um sistema de explicação do mundo: acharam-no pronto” (Cf. *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p.18).

⁹Não como pretendeu Lévis-Strauss: “As verdadeiras unidades constitutivas do mito não são as relações isoladas, mas feixes de relações, e que é somente sob a forma de combinações de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significante. Relações que provêm do mesmo feixe podem aparecer em intervalos afastados, quando nos situamos num ponto de vista diacrônico, mas se chegarmos a restabelecê-las em seu agrupamento natural, conseguiremos ao mesmo tempo organizar o mito em função de um sistema de referencia temporal de um novo tipo, e que satisfaz às exigências da hipótese inicial” (Cf. STRAUSS, Lévis. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1975, p.237). Mas, Ricoeur, chama a atenção: “A teoria da interpretação não teve na França o ímpeto que conheceu na Alemanha e uma teoria geral da interpretação, fundada numa teoria filosófica da compreensão, está inteiramente ausente na língua francesa (...) em contrapartida o conceito de interpretação foi ligado a disciplinas que tiveram um desenvolvimento específico na língua francesa, quer se tratasse da etnologia cultural de Claude Lévis-Strauss, da semiótica de Greimas, ou dos diferentes ramos do estruturalismo. Com efeito, uma teoria da interpretação não tinha a ver com uma invasão do campo das ciências do homem pelas ciências da natureza, mas com ciências do signo, independentes de qualquer modelo naturalista” (Cf. RICOEUR, Paul. *Lectures 2. La contrée des Philosophes*, in: *La couleur des idées*. Paris: Édition du Seuil, 1992, p. 455). Ver também: RICOEUR, Paul. *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*. Paris: Institut Catholique de Paris, 1981, p.55-56).

¹⁰“Os símbolos vivos permitem descobrir dimensões novas da realidade ampliando e não reduzindo o nosso conhecimento racional do mundo” (Cf. CORREIA, Carlos João. *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia. 1999, p.25).

Agostinho; ao símbolo verdadeiro, desvelador de seu sentido, o qual confessamos na nossa profissão de fé.

A simbólica do mal¹¹ é a melhor maneira, para Ricoeur, de fazermos a passagem do falso conceito ao verdadeiro símbolo, símbolo que confessamos no íntimo de nossa profissão de fé. Essa, nos trás vários subsídios para enxergarmos como ocorrerá a relação entre símbolo e reflexão.

Em primeiro lugar, é interessante notar que, apesar de toda a teologia e toda especulação, ainda estejamos envoltos em símbolos¹². Símbolos estes que são insubstituíveis na experiência da confissão. Há, assim, uma linguagem indireta que só é possível a partir de uma linguagem direta. De forma que, mácula, sujeira (símbolos primários); sempre nos conduzem a símbolos de segundo grau, tipo manchado, sujo. Desta maneira: “O símbolo é um signo, ao visar, como todo signo, além de alguma coisa e ao valer para essa coisa” (*id.*, *ibid.*: 244). O símbolo sempre parte dele para dar seu significado e para ele volta para justificá-lo. Neste movimento de ida e vinda, de uma linguagem direta (símbolos primários) a uma linguagem indireta (símbolos de segundo grau), o símbolo é um sinal aberto a sentidos escondidos, mais plenos, que é preciso interpretar¹³. A reflexão, assim, deve não pode começar de si para si, mas deve escutar antes o que foi dito na linguagem dos símbolos.

¹¹A simbólica do mal “põe em relevo o laço entre o homem e o sagrado (...)” enfocando “o problema do mal e a busca da superação da crise da existência humana; essa superação é vista como a recuperação da plenitude ontológica do homem” (Cf. CESAR, Constança Marcondes. *Ontologia Hermenêutica de Paul Ricoeur*, in: *A hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.44).

¹²Muitos símbolos, como mitos, ainda sobrevivem em nossa contemporaneidade apesar de toda a “iluminação”, esclarecimento que temos hoje. Isso não é de se espantar, visto que é próprio do ser humano. Para uma melhor explanação sobre o assunto: ELIADE, Micea. *Mythe, rêve et mystères*. Paris : Éditions Gillimard, 1957, p.16-36.

¹³O que Ricoeur entende por símbolos é : “símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro”. Ora, se temos que o símbolo sugere para si dois sentidos, um direto e outro indireto; por conseguinte temos que ter uma interpretação, que nada mais é que uma estrutura de significação, segundo a qual é um “trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em que desdobra os níveis de significação implicados na significação literal” (RICOEUR, *CI*, 1978, p.15). Seguido este raciocínio, Chauvert nos fala: “As características essenciais do símbolo são: dupla intencionalidade, caráter analógico, dimensão desveladora ou epifânica (o campo do símbolo é o não-visível: o inconsciente, o metafísico, o sobrenatural, o experiencial), função mediadora ou

Poderíamos dizer que a linguagem simbólica na contemporaneidade mostra uma perda da dimensão mítica, uma dupla demitização¹⁴, onde o espaço e o tempo do mito não são mais recuperáveis pela radical demitização. Por outro lado, a reconquista da dimensão mítica do símbolo pode ser tentada, como desmitologização, ao reconhecermos o poder de desvelamento que os mitos possuem.

Desse ponto, somente a partir de uma hermenêutica filosófica ou melhor uma hermenêutica dos símbolos, isto é, pensada a partir *dos* símbolos, podemos pensar a superação de “algo”, no nosso caso, o mal.

A reflexão só pode se realizar mediante uma linguagem totalmente analógica do símbolo¹⁵. Mas, o símbolo, em um primeiro momento, só nos transmite um sentido primeiro que não visa um segundo, que, entanto, só pode ser dado mediante este símbolo. Mas como visar um sentido segundo no símbolo sem que ele já dê esse sentido? A resposta vem com Ricoeur: “É vivendo no sentido primeiro que sou arrastado por ele além de si mesmo: o sentido simbólico é constituído no e pelo sentido literal, o qual opera a analogia ao dar o análogo” (*id.*, *ibid.*: 244), isto é, só na vivência do símbolo é que posso fazer a passagem do símbolo primário ao de segundo grau. Porque sempre aquele dá a entender pela vivência que há outro símbolo, o de segundo grau, que retorna sempre aos símbolos primários que são suas fontes. Pois, todos os símbolos de culpa, os mitos refletem ou ainda dizem a situação do ser do homem no ser do mundo¹⁶. Isto quer

relacional e eficácia presencializadora. É por isso que a linguagem simbólica, dada a sua função mediadora e relacional, é a linguagem por excelência da comunicação ‘pessoal’ e, portanto, da linguagem da Revelação ou autocomunicação divina. Tratar os vocábulos como símbolos é interessar-se prioritariamente não pelo enunciado e o seu valor, mas pela enunciação e o sujeito que nele se comunica com outro sujeito. Diz-se ‘alguma coisa sobre alguma coisa’, como em toda linguagem, mas a atenção está voltada ao ato de ‘alguém que diz essa coisa para alguém’” (Cf. CHAUVET, L. M., *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l’existence chrétienne*. Paris: Edition du Cerf, 1990, p. 196.)

¹⁴“De um lado, demitizar é reconhecer o mito como mito, mas a fim de a ele renunciar. Neste sentido, deve-se falar de desmistificação. O móvel desta renúncia é a conquista de um pensamento e de uma vontade alienadas. O positivo dessa destruição é a manifestação do homem como produtor de sua existência humana, uma antropogênese. De outro lado, demitizar é reconhecer o mito como mito, mas a fim de liberar seu fundo simbólico. Deve-se, então, falar de desmitologização” (Cf. *CI*, 1978, p. 282).

¹⁵Cf. RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. Tome II: *Finitude et Culpabilité 2. La Symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1988, p. 480, 488. (Citaremos esta obra como *SM*).

¹⁶*Id.*, *ibid.*: 331

dizer que, os símbolos são vivos permitindo a descoberta das dimensões novas da realidade, ampliando e não reduzindo o nosso conhecimento racional do mundo.

Em segundo lugar, os símbolos primários da confissão, fazem aparecer à dinâmica, onde o símbolo é constantemente renovado. Esse constante renovar simbólico é que nos faz ver que “não nos encontramos, portanto, entregues a uma introspecção duvidosa sobre o sentimento de falta” (*id.*, *ibid.*: 145). A compreensão do símbolo é um momento ímpar, para o homem, de compreensão de si mesmo¹⁷, em nível de existência, fazendo nascer uma nova imagem do homem superando a antiga.

O símbolo fala, diz, já mostra, não sou eu que dou o seu significado, mas ele próprio o tem. O que torna interessante é a movimentação de símbolo para símbolo. Na simbólica do mal, esta movimentação tende a um processo de interiorização e de empobrecimento da riqueza simbólica. No entanto, nota-se que o símbolo posterior só sobrevive com a retomada do símbolo precedente¹⁸. A mácula precede o pecado e este a culpabilidade. Essa dinâmica iconoclasta se dá no próprio simbolismo e não na reflexão.

Essa dinâmica se torna ganho de um lado e perda de outro. Ganho quando retira a aparência mágica e revela um valor ético. O símbolo não é mais algo no qual se produziu um processo oculto, extraordinário, como a mancha que está no homem vinda do primeiro homem; mas tem agora um caráter qualificador como bons e maus, puros e impuros com seu poder de desvelamento. Perda quando faz uma redução do mito chegando ao deslocamento do eixo do mal do exterior para o interior da pessoa, onde há uma demitização.

¹⁷ “Se comprendre, c’est ressaisir l’histoire de sa propre vie. Or, comprendre cette histoire, c’est en faire récit, sous la conduite des récits, tant historiques que propre vie, selon le vœu de Proust dans ce texte magnifique du *Temps retrouvé* (...): Mais pour en revenir à moi-même, je pensais plus modestement à mon livre, et ce serait même inexact que de dire en pensant à ceux qui le liraient, à mes lecteurs, car ils ne seraient pas selon moi, mes lecteurs, mais propres lecteurs d’eux-mêmes, mon livre n’étant qu’une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l’opticien de Combray ; mon livre, grâce auquel je leur founirais le moyen de lire en eux-même” (Cf. RICOEUR, Paul. *Auto-compréhension et histoire*, in: *Paul Ricoeur. Los caminos de la Interpretación. Atas Del Simposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur*. Barcelona: Antropos, 1991, p.25 ; Cf *id.*, *IDN*, 1988, p. 303-304).

¹⁸ “...cada mito é uma reinterpretação de um relato anterior; estas interpretações de interpretações podem, portanto, operar perfeitamente sobre os fantasmas correspondentes a épocas e etapas diferentes...” (Cf. *DI*, 1965, p.519).

A mácula está ligada à sujeira. Em consequência, essa sujeira transpassa o seu sentido fazendo com que “aponte em direção a uma afecção da pessoa em seu conjunto, enquanto situada com relação ao sagrado” (*id., ibid.*: 245). A mancha é algo que está no homem, não pode ser tirada por qualquer ritual de purificação. Apontando, desta forma, para algo exterior ao homem, que o investe. Essa sujeira, assim, nos transmite o que seja puro e impuro. Podemos dizer que a progressão dinâmica do símbolo nos aponta que “desde o começo a mácula é mais que uma mancha, aponta para uma afecção da pessoa no seu conjunto enquanto que situada relativamente ao sagrado” por isso “por mais arcaica que seja e ultrapassada que seja a concepção de mágica da mácula, foi ela que nos transmitiu” como falamos “a simbólica do puro e do impuro” (*id., ibid.*: 245). Há, com isso, um esquema de exterioridade do mal, *id est*, a linguagem simbólica da mácula denuncia um investimento pelo mal e que é o algo (o mal) já existente antes do homem.

A imagem da sujeira, no processo dinâmico, é substituída pela simbólica do pecado, que dará por sua vez uma idéia de afastamento do caminho reto, de um desvio, do alvo, etc. Essa idéia de afastamento se situa mediante a direção ordenada de uma experiência religiosa, a judia. Na qual, o mal não é mais algo que investe, que está exterior ao homem, mas transmitido como rompimento de relação para com a divindade. Diante disso, o mal não sendo mais “algo exterior”, torna-se um poder real que escraviza, como vemos no cativeiro do Egito e da Babilônia¹⁹. O mal, desta forma, é positivo, não se dando mais como negação do ser, como propusera toda a teologia patrística²⁰, da qual faz parte Santo Agostinho. Onde o simbolismo da mácula pode ser retomado dentro de “um nível ético e não mais mágico” (*id., ibid.*: 246). A mácula não é mais algo mágico

¹⁹Ex 1,1-14.

²⁰“Por patrística se entende o estudo da doutrina, as origens dessa doutrina, suas dependências e empréstimos do meio cultural, filosófico e pela evolução do pensamento teológico dos Pais da Igreja. Foi no século XVII que se criou a expressão ‘teologia patrística’ para indicar a doutrina dos padres da Igreja, distinguido-a da ‘teologia bíblica’ (...) ‘Além de sua importância no ambiente eclesiástico, os Padres da Igreja ocupam lugar preeminente na literatura e, particularmente, na literatura greco-romana. São eles os últimos representantes da Antiguidade, cuja arte literária, não raras vezes, brilha nitidamente em suas obras, tendo influenciando todas as literaturas posteriores. Formados pelos melhores mestres da Antiguidade clássica, põe suas palavras e seus escritos a serviço do pensamento cristão” (Cf. AGOSTINHO, Santo. *Apresentação*, in: *Comentário aos Salmos*, V. I, São Paulo: Paulus, 1997, p.8,9,10).

com o qual sou investido, mais um poder real que me faz escravo, seja pela dominação do faraó, seja pela dominação do rei.

A dinâmica também se dá na passagem do símbolo do pecado para a culpabilidade. Essa passagem, faz com que a idéia de falta, de pecado real, dê-se agora na consciência do homem tornado assim “autor de sua própria falta” (*id., ibid.*: 246). Substituindo o “diante de Deus” para o “diante de mim” (*id., ibid.*: 246). A mácula, desta forma, desloca seu eixo do exterior para o interior da consciência do homem. O homem, com seu pecado, sente-se culpado pela relação rompida, a ponto de travar combates com seu ego, assim como fez Santo Agostinho durante sua vida que está relatada em seu livro *Confissões*²¹.

Da passagem da mácula à culpabilidade, com a exteriorização do mal e a consciência culpada, o símbolo da mácula não se perde. Mas, é esmagado, reconhece-se preso a uma lei incapaz de ser levada a cabo em sua extensão, a consciência se reconhece prisioneira (cativa) da sua própria injustiça. Há, aí, uma passagem de um simbolismo de mácula (mancha), para o do “*Servum arbitrium*” de que falam Lutero e Espinosa .

Em terceiro lugar, o mito exerce sua função simbólica através de uma narrativa²², onde há uma estrutura específica de personagens e a história destes. A função do mito

²¹ Percebe-se claramente a passagem da mácula para o pecado e do pecado exterior para uma culpabilidade interior no homem quando Santo Agostinho de Hipona fala: “O ouro, a prata, os corpos belos e todas as coisas são dotadas dum certo atrativo” e “Quando, por uma análise profunda, arranquei do mais íntimo toda a minha miséria e a reuni perante a vista do meu coração, levantou-se enorme tempestade que arrastou consigo uma chuva torrencial (...) chorava, oprimido pela mais amarga dor do coração” (Cf. AGUSTIN, San. *Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C),1968,p.119;338).

²² A historiografia que poderíamos fazer de um “episódio” não deve de maneira alguma menosprezar a função narrativa no processo de conhecimento dos fatos ocorridos, pois, “... le mot d’histoire designe aussi bien ce qui est arrivé que le récit de ce qui arrivé; l’histoire est donc, soit une suite d’événements, soit le récit de cette suite d’événements” (Cf. VEYNE, P., *Histoire*, in : Encyclopaedia Universalis VIII, Paris, Seuil, 1976,p.423). Sendo que, para Ricoeur, a ciência histórica não deve cortar com a compreensão narrativa da história, porque, “la qualité proprement historique de l’histoire n’est préservée que par les liens, si ténus et dissimulés soient-ils, qui continuent de rattacher l’explication historique à la compréhension narrative, en dépit de la coupure épistémologique qui dissocie la première de la seconde” (Cf. RICOEUR, Paul. *Temps et Recit*, tome I, Paris : Éditions du Seuil, 1983, p.318). (Citaremos esta obra como *TRI*). Não tem sentido, no modelo epistemológico que é intrínseco à modernidade, uma história estritamente narrativa visto: “a cet égard, ma concernant le caractère ultimement narratif de l’histoire ne se confond aucunement avec la défense de l’histoire narrative” (Cf. *TRI*, 1983,p.133). Vemos ainda que na narrativa é possível separar o mero relato sumário de acontecimentos: “Le récit, le discours narraif ne

faz-se irreduzível. Porque, toma a figura de Adão como o primeiro a romper os laços com a divindade, isto é, simboliza a concretude da primeira experiência humana do mal. Faz com que se introduza uma tensão histórica onde há agora “gênese e o apocalipse” (*id.*, *ibid.*: 247), o homem não mais tem só começo mas tem um fim, “a morte”. Explorando “a falha da realidade humana” (*id.*, *ibid.*: 247); onde o homem, criado bom por Deus, torna-se maculado pela chaga da desobediência. Tudo isso faz-se de maneira narrativa cuja trama é drama.

Todavia, se o mal nos precede, se ele é sempre já-aí, em contrapartida, ele não é objetivável e não tem origem atribuível. Para clarificar esta afirmação, é necessário percorrer o mundo dos símbolos e dos mitos que tentam explicar o mal, narrando a sua origem. Se os símbolos primários não comportam a dimensão da narrativa²³, os símbolos míticos relatam, com personagens, lugares e tempos fabulosos, o começo e o fim de uma experiência que os símbolos primários testemunham.

Compreende-se assim melhor que o que precede começa paradoxalmente conosco. O mal começa conosco: apesar do fato dele nos preceder, de estar sempre já-aí, ele começa conosco, e é essa a razão pela qual temos de o afirmar, de o confessar. A confissão manifesta-se em discursos e narrativas cuja gramática pode ser concepção mágica do mal, depois as imagens do desvio, da via tortuosa, da errância, na concepção ética do pecado e, finalmente, a do peso, da carga na experiência exteriorizada da culpabilidade.

Então, que lição tirar desta progressão dinâmica dos símbolos? Podemos dizer com Ricoeur que: “Desde o começo, a mácula é mais que uma mancha, aponta para uma afecção da pessoa no seu conjunto enquanto que situada relativamente ao sagrado. A

peut être tel qu'en tant qu'il raconte une histoire, faute de quoi il ne serait pas narratif (comme, dissons, *l'Ethique* de Spinoza), et en tant qu'il est proféré par quelqu'un, foute de quoi (comme par exemple une collection de documents archéologiques) il ne serait pas en lui-même un discours, il vit de son rapport à la narration que le profère” (Cf. GENNETE, G., *Discours du récit : Essai de méthode*, in: *Figures III*. Paris, Éditions du Seuil, 1972, p.74).

²³“Para tentar uma exegese puramente semântica das expressões mais relevantes da experiência da falta (mancha ou mácula, caminho tortuoso, revolta, transgressão, extravio, etc.) nós temos que abrir um parêntese para os símbolos de segundo grau que mediam para os símbolos de primeiro grau que mediam a experiência viva da mácula do pecado, da culpabilidade” (Cf. RICOEUR, SM, 1988, p.309).

qualquer coisa tirada ao penitente não poderia ser tirada por nenhuma lavagem física; por isso, por mais arcaica e ultrapassada que seja a concepção mágica da mácula, foi ela que nos transmitiu a simbólica do puro e do impuro. No centro dessa simbólica está o esquema da exterioridade, do investimento pelo mal, que talvez seja o fundo do mistério da iniquidade. O mal só é mal na medida em que o exponho, mas no próprio cerne da apresentação do mal pela liberdade revela-se um poder de sedução pelo mal já-aí que a antiga mácula sempre dissera de modo simbólico” (*id.,ibid.*: 287). Ao passar da mácula à culpabilidade, da exteriorização do mal à sua interiorização, o antigo símbolo da mácula não se perdeu: esmagada por uma lei que é impossível respeitar perfeitamente, a consciência reconhece-se cativa da sua própria injustiça. Neste momento, o simbolismo da mácula tornou-se o simbolismo do *Servum arbitrium*. Visto isso, os símbolos primários, é necessário explorar os símbolos míticos que se apresentam na forma do mundo fraturado dos mitos.

Os símbolos primários sempre estão ligados aos símbolos míticos²⁴. E, nestes, há um mundo construído de mitos, o mundo mítico, apresentado de forma fraturada.

Mas porque está fraturado o mundo dos mitos? Ora, o mito da queda é a matriz de todas as especulações ulteriores sobre a origem do mal na liberdade humana, não só desta. Há, conseqüentemente, um ciclo de mitos. Onde se observa uma oposição entre os mitos que relacionam a origem do mal com uma catástrofe, ou com um conflito original anterior ao homem, e os que relacionam a origem do mal com o homem²⁵. Ao primeiro grupo pertencem três tipos de mitos: os mitos da criação, os mitos trágicos e os mitos órficos. O poema babilônico *Enuma Elish*²⁶ – que narra o combate original do qual

²⁴ “Le tour, la torsion, que les mots de notre langage subissent pour répondre à l’impertinence sémantique suscitée au niveau d’un énoncé entier, apparaît ainsi comme le modèle de toutes les extensions de sens à l’oeuvre en tout symbolisme” (Cf. RICOEUR, *Parole et symbole*, in : *Le Symbole*. Strabourg, Faculté de Théologie Catholique, 1975, p.149). (Citaremos esta obra como *PS*)

²⁵ “Dir-se-ia que os universos mitológicos são destinados a serem pulverizados mal acabam de se formar, para que novos universos nasçam de seus fragmentos” (Cf. Apud. STRAUSS, Lévi. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1975,p.237)

²⁶“Quando há mais de cem anos (1851-53), se encontrou em Nínive a famosa biblioteca de Assurbanipal, veio a lume o mais importante documento cuneiforme sobre a criação do mundo. É conhecido pelas palavras iniciais, *Enuma Elish* (‘Quando no alto’). São sete tabuletas do primeiro milênio antes da

procede ao nascimento dos deuses, a fundação do cosmo e a criação do homem – exprime muitíssimo bem os primeiros. A função dos mitos trágicos é mostrar como o herói é presa de um destino fatal, como o homem se torna pecador e como o Deus tentador e enganador participa da indistinção primordial entre o bem e o mal, como o testemunha à imagem monstruosa de Zeus, do Prometeu Agrilhoado. Intervêm depois os mitos órficos que narram o périplo da alma exilada num corpo mau, sendo esse exílio anterior a toda apresentação do mal por um homem responsável e livre.

Ricoeur privilegia o relato bíblico do pecado de Adão, colocando-o como o mito antropológico por excelência, ou seja, um mito que relaciona o mal com o homem que confessa ser ele o autor do mal e o refém de uma constituição má que é mais original que todo o ato singular. O mito adâmico tem por função narrar o surgimento, no seio de uma criação boa, daquela constituição má num acontecimento irracional. A origem do mal é inseparável desse instante simbólico que separa um tempo de inocência do tempo de maldição. Reencontra-se então, mas de um modo mais elaborado, a bipolaridade apercebida nos símbolos primários da mácula, do pecado e da culpabilidade. Uma primeira bipolaridade, que opõe um esquema de exterioridade ligado à concepção mágica - o mal como mácula - a um esquema de interioridade - a consciência culpada -, sucede-se uma segunda, que visa distinguir uma tendência mítica que remete o mal para o além do humano, que o concentra numa má escolha humana. Desta forma, o tema do salto e do mal que se apresenta em Kierkegaard propõe um pensamento do acontecimento, uma cristologia mas também uma meditação histórica sobre os acontecimentos fundadores que se junta à meditação de Nabert sobre a hermenêutica do testemunho. Como reconhecimento do trágico do mal que se precede sempre a si mesmo, ele sublinha o papel do *Servum arbitrium*, da passividade, do sofrer, essa dimensão da experiência que a filosofia apreende com dificuldade, na medida em que a sente como uma auto-limitação. “Com efeito, o mal lhe parece tanto mais impenetrável, inescrutável quanto o mal nos

nossa era. Mas o poema é dos princípios do 2º milênio, como demonstram critérios internos” (Cf. CARREIRA, Nunes. *Estudos de Cultura Pré-classica. Religião e cultura na antiguidade Oriental*. Lisboa: Presença, 1985, p.38); Cf. HEIDEL, Alexander. *The Babylonian Genesis, The Story of creation*, 2ed. Chicago :The University of Chicago Press, 1951 e Cf. LABAT, René. *Le poème babylonien de la création*, Paris: Adrien Maisonneuve, 1935.

deve ser imputado, segundo Kant”²⁷. A partir daí que lição tiramos? Que a ação continua a ser possível porque há salto, acontecimento, mas também por que o homem deve agir para responder ao trágico, para evitar que a injustiça do mal, que representa a sua parte trágica, obriga a agir perante ele, contra ele, sem se satisfazer como o estado de espírito da retribuição.

O conflito que se destaca entre os dois grupos de mitos repete-se no interior do mito antropológico, pois é a “é a compreensão das oposições e das afinidades secretas entre os mitos diversos que prepara a retomada filosófica do mito” (*id., ibid.:* 247). O mito adâmico, que concentra num homem, num ato, num instante, o acontecimento da queda, dispersa-o em várias personagens e vários episódios. O salto da inocência para o pecado torna-se uma passagem gradual, o mito da má escolha é simultaneamente mito da tentação, da vertigem e da derrapagem insensível para o mal. O mito adâmico que surgira como efeito de uma “enérgica desmitologização” dos outros mitos sobre a origem do mal, introduz no relato a figura da serpente, a outra face do mal, que os restantes mitos tentavam narrar. A serpente: ou seja, o mal já-aí, o mal que atrai e seduz o homem. Desta forma, o mito trágico é ao mesmo tempo reafirmado e destruído pelo mito adâmico” (*id., ibid.:* 249), isto quer dizer, no momento em que se tenta tirar uma natureza-má inerente ao homem é destruído o mito trágico, mas a serpente está lá, representa, pois um mal radical anterior a todo exercício da liberdade, estando instalada no seio da liberdade que cometeu a transgressão da lei²⁸.

Com a figura da serpente, compreende-se melhor que o homem não comece o mal, mas que o encontre: a serpente é o outro do mal humano. Observa-se assim uma duplicação da anterioridade: Adão é anterior a todo homem, é mais velho que todo homem, mas a serpente é ainda mais velha que Adão. Esta dupla anterioridade significa que o mito trágico persiste no mito antropológico como se a confissão do mal como

²⁷ Ver: *CI*,1978,p.304.

²⁸ “Cf. KANT. *A Religião dentro dos limites da simples razão*. In: Os:Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1988, p.279-290. E ainda: “Esta incisão interior pode chamar-se “eleição original”, com -a condição de não ter ela uma experiência e ademais de considerá-la um direto original que es capa a captação da consciência reflexão porque é a raiz de toda a consciência possível e porque coincide com uma ruptura espiritual constitutiva do eu singular” (Cf. RICOEUR, Paul, *L'essai sur le mal de Jean Nabert*, in: *Esprit*, juillet 1957, p. 129).

humano suscitasse a confissão do mal como inumano. Se seguirmos até ao fim a intenção do tema da serpente teremos de dizer que o homem não é o mal absoluto, ele não é mais que o mal secundário, o mau por sedução. Pecar é, por conseguinte, ceder²⁹.

Mas há que se dizer mais: não é só um elemento da antropologia trágica que é reafirmado pelo mito adâmico: este tem a ver com a própria teologia trágica. O sentido ético ao qual é elevada a Aliança entre Israel e Iavé reflete-se na compreensão de Deus: este Deus é um Deus ético. Ora, uma tal etização do homem e de Deus tende para uma visão moral do mundo, segundo a qual a história é um tribunal, os prazeres e as dores uma retribuição e Deus um juiz. Ao mesmo tempo, é a totalidade da experiência humana que toma um carácter penal.

O conflito que se instaura entre os dois grupos de mitos faz com que se concentre em um homem, em um ato, em um instante, o acontecimento da queda, fazendo dispensar vários personagens e vários episódios. Há, sem dúvida, um salto da inocência para o pecado. O mito da escolha má é simultaneamente, o mito da tentação, da vertigem, da derrapante escolha pelo mal. Com o relato adâmico há uma desmitologização dos outros mitos sobre a origem do mal que os demais mitos tentavam narrar. O mal já aí é anterior ao homem. O mal seduz o homem e o atrai.

Através desse conflito entre os mitos é que podemos passar de uma “simples exegese dos mitos a uma filosofia pelos símbolos” (*id.*, *ibid.*: 249). Com isso, devemos auferir uma nova racionalidade que é, como fala Ricoeur, “pensar a partir do símbolo” (*id.*, *ibid.*: 249), sem, contudo, abandonar toda uma tradição que o pensamento ocidental reflete.

Esse novo raciocinar, pensar a partir do símbolo se dá em revelar a riqueza de significação que se encontra no símbolo que já está aí. Pronto para ser pensado. Dentro de uma filosofia hermenêutica que tem a intenção de desenrolar um discurso, filosófico,

²⁹ Cf. *SM*, 1988, p. 242

racional e responsável, realizado dentro dos limites da razão e segundo as exigências internas da filosofia, sem, contudo, fazer violência ao símbolo³⁰.

Como fazer o relacionamento entre hermenêutica e reflexão, eis aí o nó da questão. Há uma frase no final da *Simbólica do mal* que diz que “le symbole donner à penser”, o símbolo dá a pensar, ele suscita uma compreensão que se dá através de uma interpretação. Mas, Ricoeur pergunta: “como essa compreensão pode estar ao mesmo tempo *no* símbolo e *além*?” (*id., ibid.*: 250). Enfim, como manter juntas a imediatidade do símbolo e a mediação do pensamento?

Há, para Ricoeur, três etapas que delimitam a vida dos símbolos³¹ a um pensamento que seja pensado a partir dos símbolos, onde o símbolo seria compreendido como símbolo. A luz do símbolo.

A primeira etapa seria a de uma simples fenomenologia uma forma de inteligência. Relacionando-o para que haja uma consistência com o mundo. Esse relacionar seria por meio de analogias estendidas até a compreensão. Neste ponto ainda é uma “vida consagrada do símbolo, entregue ao símbolo” (*id., ibid.*: 250), havendo uma total dependência do símbolo. “Interpretar, nesse nível, é fazer aparecer uma coerência” (*id. ibid.*:250). Não se pode dizer desta forma que creio nas significações expostas pela fenomenologia, visto que é muito dependente da comparação. O problema é que há de haver um engajamento na vida do símbolo e não a mera interpretação por outro símbolo.

Uma segunda etapa seria a da “hermenêutica propriamente dita, isto é, da interpretação aplicada de cada vez a um texto singular” (*id., ibid.*: 251). A hermenêutica desempenharia sua função de compreensão, de mostrar, de anúncio do significado do texto, de fazer falar o texto pelos símbolos. Chegando a sua dimensão mais autêntica quando deixa de ser um conjunto de técnicas de compreensão textual para ultrapassar o

³⁰Sobre, ver: RICOEUR, *SM*, 1988, p. 479;480

³¹ Cf. ELIADE, Micea. *III- Mythes et rites de renouvellement*. In: *Aspects du mythe*. Paris: Gillimard, 1963, p.54-70.

mundo lingüístico no qual o homem vive³². A própria hermenêutica seria posta em um círculo onde é preciso “compreender para crer, mas é preciso crer para compreender” (*id.*, *ibid.*: 251), posso compreender sem entender mas nunca entender sem que haja uma compreensão. Daí o círculo hermenêutico. O desafio, para Ricoeur, é quebrar, superar a circularidade. Onde para que haja compreensão há de existir um credo, uma aceitação, no entregar-se àquilo que crê. Para Ricoeur, o objeto da hermenêutica seria explicar o que ocorre nesta operação humana fundamental do compreender interpretativo entrando, portanto, na linha heideggeriana³³ no que se refere à compreensão e à interpretação que se admite que o conceito de círculo hermenêutico³⁴.

A terceira etapa, a da “inteligência dos símbolos”, (*id.*, *ibid.*: 252), seria a etapa propriamente filosófica, onde o diálogo com o símbolo proporcionaria um pensar a partir deste.

Devemos ter bastante cuidado ao usarmos da reflexão³⁵, pois esta guarda dois poços de abismos profundos, nos quais podemos cair: a alegoria e a gnose.

A primeira reduziria o sentido do mito a um vínculo alegórico. Há que evitarmos essa deriva estóica que faz análises do mito desmistificando radicalmente, como, por exemplo, nas fábulas de Homero e Hesíodo. A fábula, assim, é “nada mais que uma veste” onde “o sentido filosófico precedeu a fábula que constitui tão somente um disfarce

³² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Hermenêutica da facticidade*. Site: <http://www.heidegerencastellano.com> Acesso em 30 de junho de 2003.

³³ “A partir de Heidegger, com efeito, a hermenêutica está inteiramente engajada no movimento de *retorno ao fundamento* que, de uma questão epistemológica concernindo às condições de possibilidade, conduz à estrutura ontológica do compreender. Podemos então perguntar se o trajeto do retorno é possível. É, contudo, sobre esse trajeto de retorno que se poderia atestar e confirmar a afirmação de que as questões de crítica exegético-histórica são questões, que o círculo hermenêutico, no sentido das exegeses, está na estrutura da antecipação da compreensão no plano ontológico fundamental” (Cf. RICOEUR, Paul. *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique*, Paris: Seuil, 1969, p.363). (Citaremos esta obra como TA).

³⁴ Op. cit.

³⁵ Ricoeur nos alerta sobre a alegoria e a gnose: “O começo não é o que encontramos primeiro; é preciso aceder ao ponto de partida; é preciso conquistá-lo. A compreensão dos símbolos pode pertencer ao movimento em direção ao ponto de partida; porque para aceder ao começo, é preciso primeiro que o pensamento habite a plenitude (...) Conhecemos a rápida fuga para trás do pensamento em busca da primeira verdade (...); a ilusão não é buscar o ponto de partida, mas buscá-lo sem pressupostos; não há filosofia sem pressupostos” (Cf. RICOEUR, SM, 1988, p.324).

secundário, um véu intencionalmente lançado” (*id., ibid.:* 252). Desta forma, a intenção alegórica, que pretende traduzir a linguagem cifrada dos mitos a uma linguagem clara e assim esgotar o significado dos mitos. Banaliza-o.

A inteligência dos símbolos ou hermenêutica filosófica deve também se diferenciar da especulação gnóstica, onde nasce uma “mitologia dogmática” (*id., ibid.:* 252). A gnose é um produto do pensamento especulativo que, a partir de uma interpretação dos símbolos e dos mitos, reduz o mito a uma função explicativa da exterioridade do mal, não relevando a função simbólica de manifestação de uma dimensão da experiência humana. A gnose produz um falso saber onde a experiência do mal no mundo é liquidada.

A interpretação filosófica deve reconhecer que os mitos expressam uma experiência que o saber nunca pode esgotar, seja pela alegoria ou pela gnose³⁶, a qual sempre desemborca no que não se pode mostrar, no insondável, a origem do mal: o mal é algo que começa pela liberdade, pois também está aí para a liberdade³⁷.

A questão agora é de como pode haver uma articulação entre hermenêutica e reflexão, sem que essa hermenêutica filosófica não seja interpretação alegórica, especulação gnóstica, saber absoluto, nem teologia. Que estrutura intelectual nos permitirá romper como a clausura de um sentido já aí, que se mostra oculto ou de uma fortificação dogmática de um conceito como o de pecado original? Para responder a estas perguntas, que nos serão úteis para a compreensão de como se pode ir de um falso conceito ao um símbolo verdadeiro, Ricoeur nos propõe que devemos trilhar o caminho de “uma interpretação criadora, de uma interpretação que respeite o enigma original dos símbolos, que se deixe ensinar por eles, mas que a partir disso, promova o sentido e forme o sentido, na responsabilidade de uma pensamento autônomo” (*id., ibid.:* 253). O

³⁶ Ricoeur enfatiza, ao falar da alegoria e da gnose, a irredutibilidade dos símbolos e dos mitos a essas duas interpretações. Essa irredutibilidade procede do aspecto trágico, não ético, do mal que se mostra em muitos mitos e põe a questão da liberdade que põe o mal. Onde a liberdade do homem está posta no mundo onde o mal já está aí. Ver : Cf. *CI*, 1978. p 259-261.

³⁷Cf. RICOEUR, Paul. *SM*, 1988, p.312-313. E ainda, Cf. *CI*,1978, p.252-253;259.

filósofo sempre busca compreender, mas é preciso sempre caminhar lado a lado com a doação dos símbolos, mantendo sempre a empresa laboriosa crítica da reflexão filosófica.

No entanto, parece haver uma luta entre pensamento e simbólica, que partindo da simbólica do mal que se desdobra, ora como reflexão, ora como especulação. Esta oblitera todo um caminhar em direção a uma hermenêutica filosófica, todo um caminhar a uma verdade mesma.

O símbolo está aí, pronto para ser interpretado, mas a maneira como essa interpretação será feita é que implicará na experiência simbólica. Não podemos cair, desta forma, na alegoria, naquilo que ver o símbolo como máscara do sentido verdadeiro. A alegoria é um procedimento retórico que elimina de vez o significado simbólico. Dessa maneira, a alegoria não é um procedimento didático; visto que o símbolo é algo anterior a toda interpretação³⁸.

A reflexão, a partir da simbólica do mal, é essencialmente demitologização, isto é, reconhece o mito como mito, a fim de liberar o seu fundo simbólico. Sendo, desta forma, alegorizante, onde se nutre dos símbolos primários (mancha, pecado, etc) dos mitos continuando o processo de demitologização. Prolongando-se de dois modos. O primeiro, fazendo uma dinâmica redutora, que vai da mácula e do pecado à uma culpabilidade interior. Fazendo com que o símbolo do mal saia do exterior, daquilo que investe o homem para o interior, para a consciência do homem. Há uma passagem (da mácula para o pecado) de um nível mágico ao nível ético, mas ainda exterior ao homem. Mácula e pecado, nessa dinâmica, passam a ser “uma culpabilidade [que] é medida pela consciência que o homem dela toma tornando-se o autor de sua própria falta”, desta forma, “o inferno deslocou-se do exterior para o interior” (*id., ibid.*: 246). O mal não é mais algo mágico, mas agora é uma questão ética.

De outra parte, a reflexão desmitologiza todos os mitos, dando uma forma de alegoria da liberdade do homem.

³⁸ “O símbolo é a *ratio essendi* da interpretação, e a interpretação é a *ratio cognoscenti* do símbolo” [il simbolo è la *ratio essendi* dell’interpretazione, e l’interpretazione è la *ratio cognoscenti* del simbolo] (Cf. SCILIRONI,C., *L’Ermeneutica dei Simboli de Paul Ricoeur*, in: *Sapienza*, nº 39: Roma, 1986, p.322).

Já o pensamento especulativo, “quer salvar o que uma visão ética do mal tende a eliminar” (*id., ibid.*: 253). Isto é, dogmatizando um “conceito”, mostrando a necessidade do mito. O perigo já não é o da alegoria, mas sim o da gnose³⁹.

Se o símbolo “dá sempre a pensar”, como nos fala Ricoeur, não podemos clarificar todos os níveis de sentido que nele se dá, pois no momento em que o fechamos em um conceito destruímos, por assim dizer, todo o caráter da experiência humana, que está naquele símbolo que enclausuramos. Neste ponto, a elucidação analítica destrói a expressão sintética da experiência simbólica.

Podemos vê, sem que cometamos falta contra o símbolo, os diferentes níveis que há neste como: os símbolos culturais, os símbolos religiosos e os arquétipos⁴⁰. Não se pode, entretanto, confundir a atividade simbólica com a indeterminação conceitual, que se dá com uma enorme carga turvosa de idéias, a imprecisão sincrética da significação. A gnose se torna pedra de limite e irredutibilidade à análise.

Conforme Ricoeur, é bom que nos voltemos para a visão ética do mal, não a fim de permanecer, mas a título que essa entrada, no pensamento da visão ética do mal, nos ajudará a, no final, passar de um falso conceito a um símbolo verdadeiro que professamos.

Ricoeur entende por visão ética do mal um retomar na liberdade, onde “o mal é uma invenção da liberdade” (*id., ibid.*: 253). O mal surge, então, como exercício de discernimento e de opção, supostamente responsável. Como diz Ricoeur: A “explicação mútua do mal para a liberdade e da liberdade para o mal é a essência da visão moral do mundo e do mal” (*id., ibid.*: 253). Por uma parte há no homem uma liberdade concedida,

³⁹ “Se a gnose é gnose é porque o mal, ao contrário das respostas bíblicas, platônicas ou estóica, é reedificado, substância eu de fora contamina o mundo” ou ainda: De fato, a pergunta ‘de onde vem o mal?’ era a questão favorita das mitologias gnóstica” (Cf. CARVALHO, Mário A. Santiago de. Introdução, in: AGOSTINHO, Santo. *A natureza do Bem*. Tradução, Introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Porto: Fundação Engenheiro Antônio de Almeida, 1992, p.10).

⁴⁰ “O símbolo, para existir, tem que evocar experiências arquétípicas que ressoam na existência onírica, cósmica e poética” (Cf. *PS*, 1975,157).

pela qual ele opta pelo mal. E há uma liberdade pelo mal, onde o homem se liberta ao comer do fruto da árvore da sabedoria⁴¹.

Ricoeur procura nos mostrar que a visão ética do mal é inaugurada, em parte por dois nomes que, de modo habitual, não associamos: Santo Agostino e Kant. Santo Agostinho, ao lutar contra a doutrina dos maniqueístas⁴², afirma que o mal⁴³ não é uma coisa, não é matéria, não é mundo. Em suma, não podemos responder à pergunta *malum esse* (o mal existe), visto que não se pode perguntar *quid malum?* (o que é o mal?) somente podemos perguntar *unde malum faciamus?* (de onde advém que façamos o mal?). O mal, então, é um nada quanto a sua substância e a sua natureza. As questões chegam a extremos doutrinários de um lado, os maniqueístas afirmam o mal como natureza; de outro, Santo Agostinho cria um conceito negativo do mal, que se oporia ao ser⁴⁴. Santo Agostinho coloca, assim, “o poder do nada (*néant*) que está no mal e a liberdade, a tal ponto de fazer dela o poder originário de dizer não ao ser, o poder de ‘faltar’ (*deficere*), de ‘declinar’ (*declinare*), de tender para o nada (*a non esse*)” (*id., ibid.*: 254).

⁴¹ “O que se quer dizer quando se chama ao homem falível? Essencialmente isto: que a *possibilidade* do mal moral está inscrita na constituição do homem” (Cf. *FC*, 1988, p.149)

⁴² Ver: AGUSTIN, SAN. *De Moribus Ecclesiae et de Moribus Manichaeorum*. Madrid: B.A.C., 1968. E, AGUSTIN, SAN. *De gratia Christi et de peccato originali*. Madrid: B.A.C., 1968.

⁴³ “O mal no mundo é real, é inegável: assim nos parece o mundo. Para descobrir este segredo, temos de precisar o que é o mal. Evidentemente, não é uma substância, não é um ser; porque neste caso a substância do mal seria incorruptível ou corruptível; se o primeiro, ele é uma substância sumamente boa; se o segundo, ele seria em si uma substância boa, posto que, de outro modo, não poderia viciar-se ou ser corrompida. Que é, afinal, o mal? qual a sua origem? Onde ele se encontra? (Cf. MARTÍNEZ, Agustín. *San Agustín: ideario: selección y estudio*. 2ªed. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1946, p.50).

⁴⁴ “Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse. De fato, a corrupção é nociva, e, se não diminuísse o bem não seria nociva. Portanto - ou todas as coisas que se corrompem são privadas de *algum bem*. Isto não admite dúvida. Se, porém, fossem privadas de todo o bem, deixariam inteiramente de existir. Se existissem e já não pudessem ser alteradas, seriam melhores porque permaneceriam incorruptíveis. Que maior monstruosidade do que afirmar que as coisas se tornariam melhores com perder todo bem?” (Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. In: *Os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1999, p.187).

Kant é que elabora um quadro conceitual que faltou a Agostinho. Inicialmente leva a especificidade os conceitos práticos vontade, arbitre, máxima da vontade. Kant realiza uma oposição entre a vontade e a natureza esboçada por Agostinho. O mal, para Kant, é pensado nesse primeiro momento como uma heteronomia da vontade⁴⁵. Mais ainda, elabora a condição principal de uma conceitualização do mal como mal radical, uma formalização moral no *Ensaio sobre o mal radical*. O mal para Kant não reside mais na sensibilidade. Uma vez afirmado, por Kant, que “as inclinações naturais que resultam da sensibilidade não têm relação direta com o mal” (*id., ibid.: 255*), este reside em uma relação, ou melhor, na subversão de uma relação. O mal, por conseguinte, é a subordinação e alienação pelo homem do puro motivo do respeito aos motivos sensíveis. Neste ponto, encontramos que a idéia kantiana da máxima é a equivalente do esquema bíblico do desvio, oposto ao esquema órfico da exterioridade, encontrado, pois o equivalente racional na idéia kantiana da subversão da máxima.

Esse formalismo traz consigo o benefício de “construir o conceito da máxima má como regra que o livre arbítrio forja para si próprio” (*id., ibid.: 255*). Não mais residindo o mal na sensibilidade. Onde o mal não é mais aquela inclinação para o sensível e aos prazeres do ser finito. O mal, por conseguinte, não é mais “a infração grosseira do dever, mas a malícia que faz passar por virtude o que é a sua traição” (*id., ibid.: 56*). A liberdade, agora, é o poder do desvio, de uma subversão a ordem o mal para Kant não é algo, mas a subversão da relação. A clarificação disso se traduz por uma perda de profundidade, pois “o preço da clareza é a perda da profundidade” (*id., ibid.: 256*), perda de profundidade que corresponde à tenebrosa experiência do mal e aflora nos mitos.

O mal para Kant ao contrário de Agostinho se situa no solo da razão. Desfazendo-se como coisa para ser a “subversão de uma relação” (*id., ibid.: 256*). Temos então uma resistência ao trágico. Deste o trágico do mal que se faz compreender e que sempre esteve aí.

⁴⁵“A vontade é essencialmente boa vontade, sua lei é a própria lei moral e, inversamente, a lei moral pode e não pode ser a lei de uma vontade livre. O mal é então heteronomia, senão o máximo feito de uma vontade livre que se determina pelos movimentos sensíveis, estranhos a razão” (Cf. REBOUL. O., Kant et le problème du mal. Montreal: Press de l’Université de Montréal, 1971, p.65).

Visto podermos ir de uma simbólica a um pensamento que reflete, como resistência ao trágico. Também se pode ter um eclipsar dessa reflexão e, por conseguinte, um retorno ao “trágico”.

Quando abordamos a visão ética do mal, perde-se o “trágico” do mal. A partir da experiência do mal que já se encontra aí, suscita-se toda uma corrente de ciclo mítica do mito adâmico. Como mito da queda, da desobediência, da passagem da inocência à inocência, etc. Coloca-se essa interpretação em um nível subordinado ao de Adão, sem serem excluídos. A finalidade do estudo do mito adâmico é contrapor uma situação histórica à outra, ligando o problema mal dentro da tradição histórica como mal já aí, antes mesmo de Adão, o primeiro homem.

Mas o que nos traz essa visão ética do mal no mundo inaugurada por Agostinho tendo sua exposição máxima na filosofia prática de Kant? Ora, a visão ética do mundo remonta a crítica hegeliana da filosofia prática de Kant, onde podemos entender como o esforço para compreender cada vez mais estritamente liberdade e mal, um pelo outro⁴⁶. Para lá dessa manifesta relação entre a liberdade e a falta, a confissão do mal causa a responsabilização moral do seu agente, no caso o homem. Todavia, a confissão do mal é, também, o reconhecimento dos limites de uma visão moral da liberdade humana. No mais, se é verdade que a contingência da falta faz com que ela dependa do livre arbítrio e não da natureza ontológica do homem, ao contrário o reconhecimento, por parte da consciência, na confissão, implica na percepção do injustificável do mal, injustificável em nível da ação singular, injustificável em nível de uma comunidade histórica, injustificável em nível da vida e do ser.

A gnose sempre espreita a reflexão. Ao se introduzir um esquema de “herança” coordenando-o como esquema de “afastamento” beira-se novamente a gnose, como mitologia dogmática e como reificação do mal como natureza “para compensar” o conceito de “contingência” (*id.*, *ibid.*: 256); isto é, há de se criar uma natureza que é causa do pecado para substituir a não necessariedade do mal. Essa natureza se torna um

⁴⁶ Ver: *FC*, 1988,p.14.

“habitus contraído, maneira advinda de ser da liberdade” (*id., ibid.: 257*). O mal advém de uma escolha má.

Neste ponto, é preciso retomar Santo Agostinho e Kant, o primeiro “quando passa do mal atual ao pecado original”⁴⁷. O segundo, “quando remonta da máxima má do livre-arbítrio ao fundamento de todas as máximas más” (*id., ibid.: 257*).

Neste ponto, devemos fazer uma análise intencional do conceito de pecado original tentando recambiar as inúmeras camadas de sentidos que se sedimentam no conceito. O motivo desse nosso ensaio apresenta-se no fazer um duplo movimento de reflexão, na busca do mal como tradição histórica, que é o de “destruí-lo [o conceito de pecado original] como falso-saber, a fim de recolher sua intenção a título de símbolo racional insubstituível do mal já aí” (*id., ibid.: 257*).

Santo Agostinho reúne, em uma noção inconsistente, categorias jurídicas e biológicas. Pois, ao mesmo tempo em que o primeiro homem transgredir uma regra (vontade⁴⁸), é julgado e condenado. Só que essa falta é transmitida a toda a sua geração. O mal não se torna somente culpa de Adão, mas é uma pena imposta aos homens, seus descendentes, pelo pecado cometido⁴⁹. Com isso, não mais seria contra Mani⁵⁰ que teria

⁴⁷ “As más ações que cometemos por ignorância e as boas que não conseguimos praticar, apesar da boa vontade, denominam-se ‘pecados’, visto tirarem sua origem daquele primeiro pecado cometido por livre vontade por Adão: estes não são mais que consequência daquele” (cf. AGUSTÍN, San. *Del líber albedrío*. In: *Obras de San Agustín*. Traducción, introducción e notas de Evaristo Seijas. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1951, V.3, . Edición bilingüe).

⁴⁸ “Assim Agostinho elabora uma visão puramente ética do mal onde o homem é integralmente responsável, ele extrai de uma visão trágica onde o homem não é mais autor, mas vítima de um Deus capaz de sofrer, mesmo que não seja cruel” (Cf. *CI*, 1978, p.231).

⁴⁹ “Apesar de afirmar categoricamente que o homem não foi programado deterministicamente nem para o bem, nem para o mal, essa parece ser uma situação válida unicamente para o primeiro homem, Adão, antes da queda (pecado original), momento em que gozava de perfeita ou plena liberdade. Depois da queda, perdeu tal condição. É mais do que isso, ele transmitiu sua natureza decaída a seus descendentes, de modo que, quanto são demais homens, descendentes de Adão, Agostinho, admite que não gozam plenamente da liberdade, mas sofrem ou, pelo menos à primeira vista, parecem sofrer de uma ‘certa dose de necessitarismo’, por trazerem em si as manchas do pecado original. Nesse caso, fechando o ciclo de sua explicação, quando, num primeiro momento, ao colocar o pecado (soberba) como causa do mal no homem, o mal aparecia como culpa (*malum culpae*), agora ele aparece, também, como efeito ou pena imposta aos homens descendentes de Adão, pelo primeiro pecado cometido por este (*malum poenae*) (Cf. COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.345).

que lutar, mas contra Pelágio⁵¹. Há agora uma idéia de “culpabilidade de natureza”⁵², em Santo Agostinho, “efetiva como ato, punível como um crime, embora herdado como doença”(*id.*, *ibid.*: 258). A idéia deste mal que é transmitido é inteligível, mas não cognoscível. Pode a inteligência criar argumentos válidos, mas que são impossível de se conhecer.

Ricoeur nos coloca: “O que, no entanto, é preciso sondar no conceito de pecado original não é a sua falsa clareza, mas sua tenebrosa riqueza analógica. Sua força está em remeter intencionalmente àquilo que há de mais radical na confissão dos pecados, a saber que o mal precede minha tomada de consciência, que ele é não-analisável em faltas individuais, que é a minha impotência preliminar. Ele está para minha liberdade assim como meu nascimento está para minha consciência atual, a saber sempre já, aí. Natureza e nascimento são conceitos analógicos” (*id.*,*ibid.*:258). O conceito, por assim dizer, incorpora a vontade má do homem em uma quase-natureza.

O falso conceito é destruído, é um falso saber, pois o símbolo mostra que somos, conforme a filosofia paradoxal paulina, homens velhos em processo de conversão ao homem novo. Implicando nisso a possibilidade de mudança da criatura velha para uma nova criatura. O símbolo nos indica o que somo antes de nossa regeneração. E que

⁵⁰ “Comparava-os [os escritos dos sábios gregos] com os escritos de Mani, que sobre estas coisas escreveu muito, delirando sem rumo, e não falava em nenhuma parte sobre a razão dos solstícios e dos equinócios, nem dos eclipses das estrelas nem de outras coisas que havia lido nos livros da sabedoria deste século. Contudo, ali mandavam que eu acreditasse, ainda que não me davam explicação alguma daquelas doutrinas, que eu tinha bem averiguadas pelos números e o testemunho de meus olhos; antes eram muito diferentes (Cf. Confissões V, 5, 9). “qual a origem do mal, se Deus, que é bom, fez todas as coisas? Sendo o supremo e sumo Bem, criou bens menores do que Ele; mas enfim, o Criador e as criaturas todas são bons. Onde, donde, pois, vem o mal?” (Cf. AGOSTINHO , Santo. *O Livre Arbítrio*, São Paulo: Paulus, 1995, p. 28). Destas duas citações Sciacca nos diz: “ Agora que ele [Agostinho] abandonou as careças maniqueias, os problemas que ele herdou do maniqueísmo e que ele não tinha ainda resolvido –impossibilidade de conceber um Deus sem extensão e uma substancia corporal, explicação da origem do mal –se põem para ele agora em termos filosóficos” (Cf., *Apud: id.*, *ibid.*:151).

⁵¹ Agostinho e Pelágio, conforme a história se conheceram pessoalmente na África, na conferência de Cartago, em 411, onde a questão donatista fora resolvida. Entretanto, dois anos mais tarde com a publicação da obra *De Natura* de Pelágio, Agostinho foi forçado a escrever uma refutação intitulada *De Natura et Gratia*.

⁵² Ver nota de rodapé nº 8.

todavia, podemos nos revestir de um novo Adão⁵³. “A função insubstituível do conceito é, então, a de integrar o esquema da herança ao da contingência” (*id., ibid.*: 258).

Na vontade humana parece haver uma natureza tendenciosa ao mal⁵⁴. Como “uma espécie de involuntário no seio mesmo do voluntário” (*id., ibid.*: 258). A conversão por conseguinte, se torna uma “regeneração” em nova criatura. “Assim é constituído por meio de um conceito absurdo, um antítipo da regeneração. Esse antítipo faz com que a vontade apareça como afetada por uma constituição passiva, implicada em seu poder atual de deliberação e de escolha.” (*id., ibid.*: 258).

É a partir desse antítipo que Kant tenta elaborar uma dedução transcendental de que o mal de natureza é fundamento das máximas más. Ricoeur cita Kant: “Se o Dasein desse pendor pode ser mostrado (*dargetan*) por meio de provas empíricas do conflito no tempo, a natureza (*Beschaffenheit*) e o fundamento (*Grund*) desse pendor devem ser reconhecido a priori, pois se trata de uma relação da liberdade à lei cujo conceito é sempre não empírico” (*id., ibid.*: 259). Desta forma, podemos compreender donde proceda o mal mas “jamais descobrir a raiz do mal na máxima suprema do livre-arbítrio como relação à lei, pois se trata de uma ação inteligível que precede toda a experiência” (*id., ibid.*: 259). Toda a natureza do mal pode ser dada como nascimento mas não é o nascimento sua causa. O mal se torna advindo de “uma maneira da liberdade” (*id., ibid.*: 259). O mal está aí, é anterior a mim, não o podemos conhecer, somente não podemos fazer. Nisso recuperamos a “conciliação da contingência e da antecedência do mal” (*id., ibid.*: 259).

Ao citar Kant, Ricoeur quer demonstrar que: a gnose produz um falso saber donde o inescrutável da experiência humana do mal já aí (do conceito de pecado original) é

⁵³ “... remove o vosso modo de vida anterior – o homem velho, que se corrompe ao sabor das concupiscências enganosas (...) e revestir-vos do Homem Novo, criado segundo Deus”, pois, “eis por que , como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e , pelo pecado, a morte; com o Cristo, sobreveio a regeneração” (Cf. Ef.4,22-24 e Rm.5,12;17).

⁵⁴“Se Deus não tivesse outorgado o livre-arbítrio ao homem, não poderia existir nenhum juízo justo que o castigasse, nem mérito ao bem obrar, assim como tampouco o preceito divino de fazer penitencia pelos pecados, nem mesmo perdão dos pecados que Deus nos tem dado por Jesus Cristo nosso senhor. Com efeito quem não peca livremente, não peca” (Cf. AGUSTÍN, San. *Actas del debate con Fortunato*. In: *Obras de San Agustín*. Traducción, introducción e notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Catolica/ BAC, 1986,V.30, p. 256 . Edición blingüe)

liquidado em dogmatismo. A filosofia, ao reafirmar o mal, comete suicídio, pois: “a função do trágico é pôr em questão a segurança, a certeza de si, a pretensão crítica, a presunção da consciência moral que suporta todo o peso do mal” (*id.*, *ibid.*: 305). Demonstrando que a interpretação filosófica reconhece que os símbolos (como o mito adâmico) expressam uma experiência que o saber nunca pode abraçar, a qual sempre desemboca no inescrutável e no insondável: o mal é algo que começa pela liberdade, pois que está já aí para a liberdade⁵⁵. Ricoeur, como já falamos, enfatiza a irreducibilidade dos símbolos a toda interpretação gnóstica. Essa irreducibilidade procede do aspecto trágico, não ético, do mal que se anuncia em muitos mitos e que põe em questão os intentos de reduzir o mistério do mal e de explicá-lo como um ato da liberdade que põe o mal. A liberdade do homem, enfatiza, está posta em um mundo onde já existe o mal. O mito adâmico revela, então, uma situação ontológica do homem em meio ao ser⁵⁶.

Kant completa Agostinho “ao destruir o envoltório gnóstico do conceito de pecado original” e ao tentar uma “dedução transcendental do fundamento das máximas más” (*id.*, *ibid.*: 259). Kant, por conseguinte “mergulha de novo no não saber a investigação de um fundamento do fundamento” (*id.*, *ibid.*: 259). Há nisso um duplo movimento, ao mesmo tempo eleva-se o pensamento e torna a cair. Por um lado, entra-se na luz, na claridade do formalismo kantiano, por outro, perde-se na escuridão inescrutável do não-conhecimento.

A hermenêutica dos mitos também deve se diferenciar do saber absoluto. Ricoeur diz que “o pensamento avança entre dois abismos da alegoria e da gnose” (*id.*, *ibid.*: 261), sugerindo que a tarefa maior do pensar é encontrar um sentido ao mal, que é inicialmente contingente. Isso é perigoso, pois a contingência passa uma certa necessidade do mal “o necessário só aparece ulteriormente, visto do fim, e a ‘despeito da’ contingência do mal” (*id.*, *ibid.*: 261). As intenções que cederam a esta tentação, “nenhuma grande filosofia da *totalidade*”, não puderam dar razão à inclusão a essa contingência em um esquema significativo e totalizador.

⁵⁵Cf. RICOEUR, *SM*, 1988, p.311; e ainda Cf. *CI*, 1978,p.252-253.

⁵⁶Cf. *CI*, 1978, p. 258-260.

Alguns sistemas “não-dialéticos como os de Plotino e de Spinoza, por exemplo, conheceram algo desse problema, mas sem poder explicá-los no interior do sistema” (*id.*, *ibid.*: 261). Esses sistemas não se encristam frente ao mal real, senão a um simulacro estético do mal conforme Ricoeur : “tal é a má fé da teodicéia : ela não triunfa sobre o mal real, mas somente sobre seu fantasma estético” (*id.*, *ibid.*: 261) numa ordem de harmônicos de ordem e desordem.

É interessante notar que alguns incluem a contingência dentro de um certo esquema significativo⁵⁷, como é o caso do sistema dialético de Hegel, que adquire um saber absoluto sem restos, com o preço de eliminar o hiato entre o mal que se põe e o trágico do mal que já está aí, e assim liquidar o injustificável do mal e a gratuidade da reconciliação por meio de uma dissolução do perdão dos pecados em uma reconciliação filosófica⁵⁸.

Face ao fracasso do saber absoluto Ricoeur pergunta se não haverá de buscar uma resposta pela história como antecedente que na lógica do ser do mal já aí. Daí surge uma pergunta: é possível conceber uma história com sentido que a contingência do mal e a iniciativa da conversão seriam conservadas e englobadas, uma história em que o trágico do mal seja reconhecido e sobre passado ao mesmo tempo? Sim, mas somente essa interpretação a luz de uma reconciliação não sabida, mas pensada por um pensar esperar “a pensar do” mal, “graças ao” mal e “a despeito de” abunda o mal, e um pensar que poder conceber a partir disto uma história com sentido.

Nossa busca não acaba com esse conceber a partir da história envolta na necessidade cujo “mal é colocado à luz do ser. O que, na velha teodicéia, era apenas o expediente do falso saber torna-se inteligência da esperança. A necessidade que

⁵⁷Cf. HEGEL, G.W.F., *A boa consciência A bela alma, o mal e o seu perdão*, in: *Fenomenologia do Espírito*. Parte II. Petrópolis: Editora Vozes, 1988, p.119-142.

⁵⁸ “O perdão, que concede à primeira [consciência], é a renúncia a si mesma, - à sua essência inefetiva, à qual equipara a outra consciência que era o agir efetivo. [Agora] reconhece com bem o que era chamado mal, pela determinação que o agir recebia no pensamento; ou melhor dito, abandona [tanto] essa diferença do pensamento determinado como seu juízo determinante para-si-essente, assim como a outra consciência abandona o determinar, para-si-essente, da ação. A palavra da reconciliação é o espírito aí-essente, que contempla o puro saber de si mesmo, como da essência universal em seu contrario, - no puro saber de si como singularidade absolutamente essente dentro de si: um recíproco reconhecer, que é o espírito absoluto” (Cf. *id.*, *ibid.*: 141).

procuramos é o mais alto símbolo racional que essa inteligência da esperança engendra” (*id.*, *ibid.*: 264). O símbolo, como é o caso do símbolo do mal, merece uma meditação filosófica que deve ocupar-se dos símbolos, fazendo da hermenêutica uma crítica da existência, uma reflexão que conduzirá o homem da alienação de um falso conceito à superação do medo e do estado angustiante que se encontra para uma descoberta do sentido da vida pelos símbolos.