

# Mitos e símbolos do mal em Paul Ricoeur: por uma consideração crítica sobre a visão moral do mundo

*Myths and symbols of evil in Paul Ricoeur: for a critical  
consideration on the moral vision of the world*

DOI:10.12957/ek.2015.19165

Ms. Jonas Torres Medeiros  
[jtorresmedeiros@gmail.com](mailto:jtorresmedeiros@gmail.com)

Instituto Federal de Educação, Ciência  
e Tecnologia do Ceará [IFCE]

O fio condutor deste trabalho são as noções de mito e símbolo na hermenêutica de Paul Ricoeur. A reflexão sobre esses temas ampara-se na obra do filósofo publicada em 1960: *La Symbolique du Mal*. A análise da temática nos conduz, a partir de uma interpretação dos múltiplos símbolos e mitos do mal em diversas religiões e tradições culturais, a uma nova compreensão de subjetividade e da visão moral do mundo. É por assumir os símbolos como um dos campos de nascimento do problema hermenêutico que importa retomar, com Ricoeur, o desafio de atravessar o labirinto formado pelos signos das culturas hebraica, helênica e cristã no intuito de compreender como as noções originárias de impureza, pecado e culpabilidade se ramificaram com tanta força, nas raízes do imaginário ocidental, até alcançar nosso próprio tempo.

**PALAVRAS-CHAVE** Mitos e símbolos. Paul Ricoeur. Ética. Hermenêutica

The guiding principle of this work are the notions of myth and symbol on the hermeneutics of Paul Ricoeur. The reflection on these themes is supported by the work of the philosopher published in 1960: *La Symbolique du Mal*. The thematic analysis leads us, from an interpretation of multiple symbols and myths of evil in various religious and cultural traditions, to a new understanding about subjectivity and moral vision of the world. It is by assuming the symbols as one of the places of birth of the hermeneutical problem that imports resume, with Ricoeur, the challenge of crossing the labyrinth formed by signs of Hebrew, Christian and Hellenistic cultures in order to understand how the concepts of impurity, sin and guilt had branched with such force, in the roots of Western imagination, until our own time.

**KEY-WORDS** Myths and symbols. Paul Ricoeur. Ethics. Hermeneutics

## Introdução

A intenção de nosso estudo é esboçar a teoria geral dos símbolos e dos mitos em Paul Ricoeur, por ocasião de um complexo determinado de símbolos estudados pelo autor em 1960. Tomamos, aqui, as pesquisas de Ricoeur que estabelecem o mal como um dos eixos de seu pensamento, aprofundando a sua reflexão sobre esta problemática tanto do nível pessoal e privado como da sua configuração religiosa, pública e política.

A preocupação com a temática do mal aparece de forma mais acentuada na obra *A simbólica do mal* (1960/2013) em que o autor refuta toda espécie de conhecimento imediato e defende que o pensamento se funda na interpretação dos símbolos. Sem desconhecer os diversos níveis de compreensão pelos quais passou o conceito de mal na tradição filosófica, passando pelas teodiceias e pela gnose, o que o autor pretende é fundamentar a compreensão do mal em sua camada mais originária: a dos símbolos, das narrativas culturais e dos mitos, destacando as tradições cosmológicas e antropológicas das tradições helênica e hebraica, e apresentando as diversas inscrições do mal na cultura.

A questão central, em torno da qual se organiza nosso artigo, é a de discutir como é que o pensamento filosófico, que acedeu uma vez à imensa problemática do simbolismo e ao poder revelador do símbolo, pode desenvolver-se seguindo o fio de racionalidade e de rigor que é a da filosofia desde as suas origens e, além disso, explicitar a hermenêutica dos mitos e símbolos como espaço para uma redescritção crítica da visão moral do mundo. Em resumo, como se pode articular reflexão filosófica e hermenêutica dos símbolos e, por essa via, que contribuição a um sentido ético da existência pode emergir dessa proposta hermenêutica.

### 1. A questão do mal como *desafio*

“Começamos por dizer: o mal é o que eu poderia não ter feito; isso continua a ser verdadeiro; mas, ao mesmo tempo, confesso: o mal é essa sujeição anterior que faz com que eu não possa deixar de fazer o mal” (RICOEUR, 1988b, p. 426). Esse o desafio ético cujo paradoxo — a confissão de que a liberdade pode tornar-se não-livre — fascinava Ricoeur. É também um dos motivos pelos quais ele apresenta o mal como um desafio para a Filosofia e a Teologia (RICOEUR, 1988b), numa conferência proferida na Faculdade de Teologia da Universidade de Lausanne em 1985. Nessa conferência, Ricoeur empreende uma retomada e um aprofundamento de alguns aspectos da temática do mal

que já o vinham inquietando há quase três décadas. O mal aparece aqui como o maior dos desafios porque envolve o questionamento das concepções de Deus vigentes no mundo ocidental, como onipotente e absolutamente bom. Trata-se, portanto, de transpor em profundidade a contradição entre a existência de Deus e a existência do mal (sofrimento, dor, morte), problema da teodiceia: “(...) como se pode afirmar conjuntamente, sem contradição, as três proposições seguintes: Deus é todo poderoso; Deus é absolutamente bom; contudo, o mal existe” (RICOEUR, 1988b, p. 21).

Nem sempre se pode estabelecer o mal sofrido como resultado direto do mal cometido pelo homem, como uma punição da culpa. O mal se apresenta, assim, como um enigma que Ricoeur tenta abordar delimitando a amplitude e profundidade da questão, distinguindo os níveis de discurso sobre o mal e percorrendo as diversas respostas ao tema, dadas ao longo da história da filosofia. Pode-se pôr a questão da seguinte forma: como um discurso filosófico sobre o mal é possível? A essa questão, Ricoeur responderá no início dos anos 1960 através da revolução de método que, a partir de então, ele passou a privilegiar ao longo de todo o seu itinerário filosófico: a virada hermenêutica da fenomenologia. Foi em sua tese de 1960, meditando sobre a finitude e a culpabilidade, que Ricoeur explorou um enorme painel de mitos do mal, estudando-os comparativa e criticamente. Com efeito, a gênese do mal não se vê, mas atesta-se e conta-se numa narrativa mítica que liga indissociavelmente sentido e acontecimento.

É com *A Simbólica do Mal* que se inicia a viragem hermenêutica da filosofia de Paul Ricoeur. Essa virada metodológica fez com que o filósofo pudesse manter-se a meio caminho da revolta silenciosa e das racionalizações enganosas na interpretação do mal, ou seja: no nível intermediário do mito e do símbolo<sup>1</sup>. Testemunha multimilenária da imaginação dos povos, que permitiu ao indivíduo fazer face à sua condição humana, o símbolo, com efeito, “dá que pensar” (RICOEUR, 2013, p. 365). Mais do que isso: ele ajuda a viver. É no símbolo que o mal encontra a linguagem mais primitiva, mais rica e mais persuasiva que a da teodicéia ou das grandes sínteses especulativas.

A tarefa do filósofo, portanto, é a de decifrar sua linguagem e a de libertar seus recursos existenciais. Libertar é uma palavra exata, se consideramos os símbolos como expressões de múltiplo sentido que, por sua vez, dão lugar a múltiplas interpretações. Essa tarefa do filósofo torna-se mais importante quan-

<sup>1</sup> “Chamo símbolo a toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indireto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro. Esta circunscrição das expressões com sentido duplo constitui precisamente o campo hermenêutico” (RICOEUR, 1988a, p. 14).

do se considera que algumas dessas interpretações podem aumentar nossa potência de existir ou, ao contrário, diminuí-la. É o caso, por exemplo, do mito adâmico interpretado como pecado original, cujos efeitos deletérios se fizeram sentir tanto na vida pessoal quanto nas instituições eclesiais ou judiciárias animadas somente pela vontade de punir<sup>2</sup>. Procurar nesse mito a razão do sofrimento e encontrar nele a equivalência presumida da falta e do castigo é operar uma mistificação. Trata-se de um desconhecimento da intenção profunda e da riqueza de significação da história do primeiro homem. Reanimar essa intenção é a tarefa crítica de uma interpretação filosófica dos símbolos. Ela consiste em subordinar a acusação à promessa, e a aparente fatalidade da pena à esperança da graça e do perdão (RICOEUR, 1988b, p. 348).

O mal será, além disso, um fio condutor fundamental no pensamento de Ricoeur, particularmente no que diz respeito à sua reflexão sobre a subjetividade e a linguagem. No decorrer dos próximos tópicos, faremos uma discussão sumária acerca das reflexões empreendidas por Ricoeur em *A Simbólica do Mal* e das perspectivas que se abrem, por meio da linguagem figurada dos símbolos, na direção de uma hermenêutica da existência. Essa hermenêutica irá desenvolver-se como uma das faces da reflexão de Ricoeur sobre o papel produtivo da imaginação criadora no contexto da linguagem narrativa, fundadora de sentido e de possibilidades para a práxis das relações humanas.

## 2. Símbolos primários do mal

O estudo intencional dos símbolos e mitos, segundo Ricoeur (2013), exige que precisemos a amplitude e a variedade de suas zonas de emergência. Para proceder ao estudo das formas mais complexas da consciência mítica, é necessário que antes retrocedamos a essas formas inocentes e mais elementares, formas “(...) nas quais o privilégio da consciência refletida se subordina quer ao aspecto cósmico das hierofanias, quer ao aspecto noturno das produções oníricas, quer, por fim, à criatividade do verbo poético” (RICOEUR, 2013, p. 26-27). Trata-se, portanto, de três dimensões distintas, mas inter-relacionadas por determinadas filiações de sentido, que estão presentes em qualquer símbolo autêntico: (1) cósmica, (2) onírica e (3) poética. Numa conferência proferida no Instituto Stensen de Florença em 19883, em que Ricoeur retoma seu itinerário

2 Cf. o importante ensaio do autor: O ‘pecado original’: estudo de significação (RICOEUR, 1988a, p. 264-281).

3 Cf. RICOEUR, P. Hermenêutica e Simbolismo. In: Escritos e Conferências 2: Hermenêutica.

filosófico desde essas obras iniciais, ele revela sua ascendência filosófica no que concerne a essas três zonas de investigação: “Pela primeira particularidade, ligava-me a Eliade, pela segunda a Freud e Jung, pela terceira a Bachelard” (RICOEUR, 2011, p. 20). Dessas influências iniciais, Ricoeur enfatiza, sobretudo, a de Bachelard, em especial quando este caracterizava a imagem poética como a linguagem “em seu estado nascente” (RICOEUR, 2011, p. 21).

Ao estabelecer esses três níveis básicos de manifestações dos símbolos, importa compreendermos os esquemas primários e mais elementares do mal. Numa primeira análise, parece tentador começar pelas formulações mais elaboradas, mais racionalizadas da experiência do mal e da confissão, na medida em que elas parecem sempre mais próximas da palavra filosófica. Contudo, o esforço de Ricoeur é o de buscar o simbolismo mais arcaico do mal, aquele anterior à especulação, e mesmo à gnose e às construções anti-gnósticas — aquele simbolismo que se expõe sob a tessitura narrativa dos mitos<sup>4</sup>. Os mitos, por sua vez, utilizam a linguagem dos símbolos. Como distinguir, então, símbolos e mitos? O símbolo é uma forma mais elementar e muito mais primitiva, compreendida pelas significações analógicas formadas espontaneamente e sempre doadoras de sentido: “assim, a mancha análoga da nódoa, o pecado análogo do desvio, a culpabilidade análoga da acusação (...) o sentido da água como ameaça e como renovação no dilúvio e no batizado e, por último, as hierofanias mais primitivas” (RICOEUR, 2013, p. 34). Já os mitos são entendidos como espécies de símbolos mais desenvolvidos: “(...) qualquer coisa como uma espécie de símbolo desenvolvido em forma de narrativa e articulado num tempo e num espaço que não podem ser coordenados (...) ao tempo da história ou ao espaço da geografia” (RICOEUR, 2013, p. 34, grifo nosso). Em outras palavras, os mitos são símbolos que ganharam uma espessura narrativa. Por exemplo, o exílio pode ser entendido como um símbolo primário, enquanto seu desenvolvimento na narrativa da expulsão de Adão e Eva do Paraíso é um mito de segundo grau, pois mobiliza personagens, lugares, um tempo e um episódio fantásticos.

De acordo com Ricoeur, sem a linguagem dos símbolos, o mal teria ficado na total opacidade, na escuridão absoluta. É o estudo da linguagem dos símbolos primários, aqueles mais originários, que melhor nos aproxima da experiência do mal. Na segunda parte de *Finitude et culpabilité* (1960/2009), o autor

---

Trad. Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, 2011. p. 15-26.

4 “Por mito entenda-se aqui a descrição que dele é feita hoje em dia pela história das religiões: não uma falsa explicação através de imagens e de fábulas, mas uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens nos dias de hoje e, de maneira geral, a instituir todas as formas de ação e de pensamento através das quais o homem se compreende a si mesmo no seu mundo” (RICOEUR, 2013, p. 21).

entende que a única forma de compreender os mitos seria considerá-los como elaborações secundárias, remetendo-nos a uma linguagem da confissão (le langage de l'aveu), por considerá-la como aquela que melhor exprime ao filósofo a dimensão mais originária da culpa e do mal.

Para Ricoeur, essa linguagem da confissão apresenta algumas especificidades a serem delimitadas num esquema tipológico, a partir do qual ele distingue três conformações básicas para os símbolos primários: a mancha, o pecado e a culpabilidade. Portanto, compreender essa linguagem da confissão equivale a desenvolver uma hermenêutica dos símbolos. É, pois, a exegese desses símbolos primários que prepara a inserção dos mitos no conhecimento adquirido pelo homem sobre si mesmo. Abaixo, abordaremos cada um desses três esquemas primários do mal.

### ***2.1. O Símbolo da mancha***

Este símbolo é o mais primitivo e, num primeiro momento de análise, também o mais obscuro e resistente à reflexão. Entende-se por mancha o medo do impuro, que servirá de base para o sentimento subjetivo de culpa, ou seja, um sentimento de horror, sentimento de ser atravessado, de ser contaminado pelo mal: “O que resiste à reflexão é a ideia de algo quase material que infecta como sujidade, que faz mal através de propriedades invisíveis e que, no entanto, opera como uma força no campo de nossa existência” (RICOEUR, 2013, p. 42). O símbolo da mancha é entendido como algo que nos infecta desde fora, através do contato ou contágio. Assim, a infecção ou contágio acontece pelo fato de se estar no mundo, orientado em um espaço e em um momento cósmico. Esse contato infeccioso relativo à mancha “é vivido subjetivamente num sentimento específico que é da ordem do Temor” (RICOEUR, 2013, p. 45-46). Esse temor tem sua origem numa ligação primordial entre a mancha e a vingança, ligação esta que é um pressuposto de qualquer punição compreendida como expiação vingativa. Uma vez violado o interdito, o Impuro vinga-se: “o sofrimento é o preço a pagar pela ordem violada, o sofrimento deve ‘satisfazer’ a vendeta da pureza” (RICOEUR, 2013, p. 46). Essa percepção da vingança do impuro é anterior à própria representação de um deus vingador. Para a consciência nesse nível de simbolismo arcaico, o vínculo entre a vingança e a mancha se exprime “(...) como se a falta ferisse a própria potência do interdito e como se essa lesão desencadeasse, de forma inelutável, a reação” (RICOEUR, 2013, p. 46). Ricoeur mostra como esse caráter inelutável se manifesta nas primeiras expli-

cações da ordem do mundo, anteriores mesmo ao reconhecimento da regularidade da ordem natural. No período pré-socrático, por exemplo, como indicam os fragmentos de Anaximandro, segundo os quais, na própria fonte da vida ou na “fonte de geração das coisas que existem”, a destruição, a morte, a corrupção também estão presentes, “de acordo com o decreto do Tempo” (RICOEUR, 2013, p. 46). Essa relação entre o castigo e a retribuição, no mundo humano, se manifesta nos termos de uma correlação entre o mal cometido e o mal sofrido. Durante muito tempo, essa ligação entre a macha e o sofrimento serviu como base para a constituição dos primeiros esquemas de racionalização, “um primeiro esboço de causalidade” (RICOEUR, 2013, p. 47), que forneceu o valor explicativo e etiológico do mal moral. Há, contudo, uma angústia do temor do impuro, uma crise dessa primeira racionalização, gerada pela cisão entre a infelicidade sofrida e a falta cometida: “o homem, ainda antes de qualquer acusação direta, já se encontra acusado, em surdina, de ser responsável por toda a infelicidade do mundo; mal acusado, assim nos aparece o homem no início de sua experiência ética” (RICOEUR, 2013, p. 48). Sobre o interdito antecipado pelo terror, paira já a sombra da vingança que ele levará a cabo se for violado. Mais do que um “tu não deves”, esse interdito no qual o sujeito sente-se visado por uma ameaça é um poder moral, revelado pelo medo preventivo do ritual de proteção.

O símbolo da mancha tem, pois, como pano de fundo e como marca fundamental esse terror do impuro, o temor de uma cólera anônima, dessa violência sem rosto, que serve de base também para todos os ritos religiosos de purificação, sentimentos e comportamentos relacionados com a falta: “a prevenção da mancha através dos rituais de purificação assume o valor de prevenção do sofrimento” (RICOEUR, 2013, p. 47). Assim, a compreensão desencadeada pelo sentimento de ficar manchado, de ser contaminado pelo mal, se manifestava como a perda de algo importante: a pureza, a inocência, o estado inicial. Se a mancha aparece, é porque me descuidei, porque necessariamente violei um interdito, há de alguma forma uma responsabilidade moral, uma culpa de minha parte, pois o sofrimento, as doenças e a morte se devem ao descuido. Esse valor sintomático de sofrimento em relação à mancha converte-se, pois, em valor explicativo e etiológico do mal moral. “Este mal de sofrimento (mal-pâtir) relaciona-se com o mal da ação (mal-agir), tal como a punição procede inevitavelmente da mancha” (RICOEUR, 2013, p. 47). Esses afetos irracionais e essas condutas ligadas ao terror parecem, inicialmente, sem interesse para o filósofo, pois o medo do impuro encontra-se mergulhado num afeto que impede a reflexão.

Por outro lado, para Ricoeur, o filósofo só pode entrar no círculo hermenêutico dos símbolos, se se dispuser a participar, pelo menos em imaginação e

simpatia, do ato de adesão pelo qual uma comunidade histórica se reconhece fundada e compreendida em e pelos símbolos do mal. Nesse sentido, é falsa qualquer exegese que imponha uma interpretação ulterior sobre um texto ou símbolo anterior, desconhecendo as etapas percorridas pelo seu processo de constituição<sup>5</sup>. Além disso, embora a mancha presente-nos um momento superado da consciência de culpa, é só a partir dela que podemos ter em conta a riqueza simbólica da experiência da falta, sua “potência de simbolização indefinida” (RICOEUR, 2013, p. 42).

É desta forma que surge o sentimento de culpa, mas este está necessariamente apoiado sobre um sentimento ainda mais primitivo: o medo do impuro. Desse modo, vemos revelados dois traços arcaicos do simbolismo da mancha: um objetivo (trata-se de algo que infecta) e um subjetivo (o contato infeccioso é vivido subjetivamente no sentimento de temor que antecipa o desencadear da vingança). Esses dois traços, muito embora considerados como momentos “superados” da representação do mal, são arcaísmos que fornecem uma instrução profundamente esclarecedora, constituindo rico material pré-reflexivo que faculta o entendimento das fontes originárias do plano reflexivo — será o caso, por exemplo, das racionalizações modernas acerca do pecado original.

Antes que qualquer sentimento de culpa diante de uma divindade apareça, há um sentimento de horror, um sentimento de ser penetrado, de ser contaminado pelo mal: “o temor primitivo merece ser analisado como sendo a nossa memória mais antiga” (RICOEUR, 2013, p. 46). Os rituais de purificação nada mais são do que uma tentativa de eliminar essa possibilidade. A intencionalidade simbólica da mácula ou mancha recebe na interpretação religiosa a necessidade do rito de lavagem, que simboliza a purificação e a libertação dessa mácula. O rito, por sua vez, vem sempre acompanhado da palavra mítica para introduzir, desta forma, as categorias éticas do puro e do impuro. O rito se manifestará, portanto, como a palavra da purificação, a palavra que reintegra o penitente ao sagrado e à totalidade das coisas. A mancha, destaca Ricoeur, faz a sua aparição no universo humano pela palavra, o temor e a angústia característicos desse simbolismo primário são expressos pela palavra: “(...) a oposição do puro e do impuro é dita; e é a palavra que a exprime que institui a própria oposição. Uma

<sup>5</sup> Esse procedimento remonta ao método histórico-fenomenológico empregado por Husserl (2012) em *Crise das Ciências Europeias*, a saber, o método de pergunta-retrospectiva (Rückfrage), bem como a tematização do grande problema hermenêutico e fenomenológico de Husserl: como é possível conciliar uma filosofia da história com uma filosofia da subjetividade transcendental apresentada como seu fundamento? Para compreender melhor como essa questão serviu de inspiração para Ricoeur lidar com suas próprias questões hermenêuticas, bem como a leitura original do autor sobre esse tópico, cf. Husserl e o Sentido da História. In: RICOEUR, 2009, p. 18-60, passim.

nódoa é uma nódoa simplesmente porque está aí, muda; o impuro é ensinado pela palavra institucional do tabu” (RICOEUR, 2013, p. 52). Também o rito nunca é mudo. Ele só ganha sentido através de uma palavra que signifique o gesto que instaura a sua eficácia: é necessário dizer o que se deve fazer (rito) para que o impuro se torne puro.

Afirma Ricoeur (2013, p. 47):

(...) a prevenção da mancha pelos rituais de purificação assume o valor de prevenção do sofrimento: se queres evitar um parto difícil ou prejudicial, proteger-te contra uma calamidade (tempestade, eclipse, tremor de terra), evitar o fracasso de um esforço extraordinário ou perigoso (viagem, ultrapassagem de um obstáculo, caça ou pesca) cumpre as práticas de eliminação ou de esconjuração da mancha.

Deve-se considerar, então, que a noção da mancha como acontecimento primordial objetivo, como algo que afeta o homem por contato e que resulta no medo da condenação, faz com que o homem entre em um mundo ético ou religioso, não por amor ou convicção, mas por temor. Pois, do contrário, sofrerá as consequências que se manifestam por diversos tipos de sofrimentos, até a condenação eterna. Assim, o sofrimento, a doença, a morte e todo tipo de mancha, era concebido como a antecipação da punição, e consolidava o laço do mal como desgraça. O ético, aqui, encontra-se fundido com a dimensão física do sofrimento: “o mundo da mancha aparece como um mundo anterior à cisão entre o ético e o físico” (RICOEUR, 2013, p. 47).

De acordo com Ricoeur, a mancha é uma experiência que em parte há sido deixada para trás, porém que em parte se tem conservado: “(...) esse temor contém em potência todos os momentos ulteriores, porque oculta em si o segredo de sua própria superação” (RICOEUR, 2013, p.46). Seus resquícios sobrevivem através de várias mudanças e se inserem de algum modo na noção de mal atual. Atualmente, e sob os pontos de vista objetivo e subjetivo, a mancha aparece como um momento superado da consciência de culpa. Mas percebe-se, contudo, que de algum modo o que era entendido por mancha hoje é tomado como mal: a mancha é o esquema primordial do mal (RICOEUR, 2013, 2013). Trata-se de um esquema simbólico que nos aprofunda na compreensão do mal. De tal modo que:

Se se perguntasse então qual é o *núcleo* que se mantém imutável ao longo de todas essas simbolizações da mancha, haveria de responder que é apenas no próprio processo da consciência que simultaneamente conserva e supera a mancha que o seu sentido de manifesta (RICOEUR, 2013, p. 61, grifo do autor).

A partir do que foi dito, conclui-se que a noção de mancha, que de uma afecção física se internaliza numa culpa moral<sup>6</sup>, será assumida (como veremos em seguida) pelas narrativas terciárias que defendem que essa mesma afecção, que transita da exterioridade à interioridade, é conexas à explicação moral do mal atual. Na origem de sua experiência ética, o homem aparece como acusado. Mas isso só pode ser bem compreendido quando se percorre o ciclo inteiro dos símbolos primários do mal, que só se completa com os esquemas do pecado e da culpabilidade, que analisaremos a seguir.

## 2.2. *Símbolo do pecado*

Entre os símbolos de mancha e de pecado, há algumas diferenças fundamentais. Essas diferenças, adverte Ricoeur (2013, p. 66), não são de ordem histórica, mas fenomenológica, método este que distingue tipos, antes de os ligar entre si pela continuidade histórica. Em primeiro lugar, enquanto a noção de mancha permanece ligada ao contágio que infecta direta ou indiretamente o corpo, a ciência do pecado vem associada a uma ação contra Deus. A passagem do esquema da mancha para o do pecado ocorre mediante uma referência a um ser divino mais ou menos personalizado. Na confissão dos pecados, há um sentimento de desamparo da parte do pecador, que se sente abandonado pela divindade. Isso mostra que o conceito de pecado está ligado a um “perante Deus”, que pressupõe a noção prévia de um encontro, de uma relação e um diálogo com o divino. O pecado é uma experiência posterior de ausência e silêncio, uma quebra de aliança (RICOEUR, 2013, p. 63). O pecado é mais uma lesão

---

<sup>6</sup>Essa internalização ocorre porque o *regime ontológico* da mancha é indissociável de um acontecimento de linguagem, o momento da *confissão*. A representação *objetiva* desse símbolo aparece como nódoa, sujidade, mancha que contamina de fora, enquanto o temor constitui a sua contrapartida *subjéctiva*. É a confissão como acontecimento de linguagem que faz da mancha um símbolo durável do mal de falta. A palavra expande o lado simbólico dessas condutas ligadas à mancha, como também “acrescenta um elemento novo em relação à emissão e à expulsão verbal do mal em que consiste propriamente a confissão” (RICOEUR, 2013, p. 57). Para mais detalhes sobre esse tópico, cf. *A sublimação do temor* (RICOEUR, 2013, p. 56-61).

ou um rompimento de um laço pessoal. “O momento inicial [do simbolismo do pecado] não é a ‘consciência infeliz’, mas a ‘Aliança’, a Berît dos judeus” (RICOEUR, 2013, p. 67). É a constituição desse vínculo da aliança que torna possível a consciência do pecado.

Ricoeur destaca diversas camadas de significação que constituem o simbolismo do pecado: falta, desvio, rebelião, extravio, símbolos que designam menos uma substância perniciosa (paradigma da mancha) do que uma relação lesada. Há aqui uma mudança significativa na intencionalidade do símbolo, suscitada por outra sensibilidade a respeito do mal. Isso pode ser constatado pelas alterações que se verifica no próprio plano das imagens de base, onde as relações que contato infeccioso da mancha, que tinham lugar no espaço, são substituídas por relações de orientação: “o caminho, a linha reta, o extravio, tal como a metáfora da viagem, são analogias do movimento da existência considerado no seu todo” (RICOEUR, 2013, p. 90). Portanto, percebe-se que a alteração das imagens prepara a alteração dos próprios significados.

A essas expressões se somam outro conjunto de termos tais como o vazio, o inconsistente, o fútil, todos ligados à imagem material do sopro, do pó, ou seja, do vão, imagens essas que fornecem “a mais poderosa analogia emocional do nada” (RICOEUR, 2013, p. 91). “Vi tudo o que se faz debaixo do sol e achei que tudo é ilusão e correr atrás do vento” (Eclesiastes 1, 14). Segundo Ricoeur, essa imagem existencial do vão funde-se com a imagem do ídolo, do falso Deus, aquele que não é nada face aos olhos do Senhor: “Diante dele, todos os povos são como se não existissem; para ele, contam menos que nada” (Isaiás 40, 17). O vão, o vaidoso, o malvado é aquele que atrai o próprio ato do Senhor que abandona o homem vão: este rompeu a relação com o sagrado, ou seja, quebrou o pacto. Tal atitude se assemelha, como nos gregos, à arrogância dos homens inclinados a ultrapassar os limites de sua própria finitude, provocando desse modo o ciúme dos deuses.

O pecado mobiliza ainda outros esquemas simbólicos importantes: o da cólera de Deus, o do arrependimento e o do perdão. O próprio tema do perdão constitui um símbolo bastante rico, cuja natureza é correlata à da cólera de Deus e cujos sentidos estão imbricados entre si. O perdão é como um esquecimento ou uma renúncia à cólera da santidade, assumindo frequentemente a imagem simbólica de um arrependimento de Deus (RICOEUR, 2013, p. 94), como se Deus mudasse de caminho e alterasse seu plano para os homens. Essa mudança no plano da imagem divina é prenhe de sentido: “ela quer dizer que a nova dinâmica conferida à relação entre Deus e o homem tem sua origem em Deus, ou seja, é de iniciativa divina; (...) em vez de condenar o homem, Deus eleva-o” (RICOEUR, 2013, p. 95).

Esse sentimento de culpabilidade original, figurado pelo símbolo do pecado, não é reduzido ao plano da individualidade; ao contrário, ele se desdobra no nós pecadores; assim sendo, o pecado é pessoal e comunitário. “Há, portanto, que tentar captar, a montante de qualquer especulação respeitante à transmissão de um pecado individualizado, a confissão de um Nós específico, de um ‘nós, pobres pecadores’” (RICOEUR, 2013, p. 101): é nessa experiência de coletividade que se atesta a unidade histórica do povo e até da humanidade. Segundo Ricoeur, essa característica que confirma o realismo do pecado foi perdida nas racionalizações modernas sobre o primeiro homem, sobre o pecado original: “(...) o mito adâmico exprime esse universal concreto, admitido na confissão dos pecados; ele expressa-o, mas não o cria; antes o supõe e o mostra apenas por meio de uma explicação fantástica” (RICOEUR, 2013, p 101).

Embora esse simbolismo também permaneça obscuro ao plano especulativo, assim como a mancha, ele também acede à reflexão filosófica através da palavra. Para Ricoeur, o pecado é um conceito religioso e não ético no sentido filosófico, por fazer referência ao rompimento de um relacionamento, mais do que a uma norma: a relação lesada entre o pecador e seu Deus. Portanto, o lugar privilegiado para estudar o pecado é a confissão, bem mais do que a Lei. Esse campo simbólico apresenta-se sob uma rica diversidade de gêneros textuais:

Ora, essa vida, esse dinamismo que acompanha os códigos, revelam-se noutra tipo de documentos que não os códigos: em “crônicas”, que contam histórias de pecado e de morte [...]; em “hinos”, nos quais são cantadas a aflição, a confissão, a imploração; em “oráculos”, através dos quais o profeta acusa, avisa, ameaça; finalmente, em “sentenças”, nas quais o imperativo do código, o lamento do salmo, o rugido do oráculo, todos eles se convertem em sapiência. Esta é a rica paleta do “conhecimento” do pecado; ela encontra-se à medida dessa vasta palavra na qual a Aliança se enuncia (RICOEUR, 2013, p. 69).

Contudo, no campo imaginativo do pecado, a cólera divina não demonstra para o pecador que Deus é mau, mas que Ele rejeita o pecado humano. Por outro lado, é possível encontrar, dentro da cólera contra o pecado, o amor de Deus. A partir do conceito de pecado, a angústia humana é percebida dentro de um quadro de referência mais pessoal em relação ao da mancha. Isso ocorre porque o pecado constitui uma tomada de consciência na forma de interrogação; a

confissão dos pecados põe em questão o sentido dos atos e dos motivos: “(...) o olhar absoluto cinde a aparência da realidade através da lâmina aguçada da suspeita; a suspeita sobre si mesmo é, assim, a retoma em mim mesmo do olhar absoluto” (RICOEUR, 2013, p. 102). A mediação dessa interiorização passa pela figura do profeta hebraico: “(...) é, com efeito, na sua qualidade de povo, que Israel se sente ameaçado pela boca do profeta; é através do desvio por uma teologia da história, de um oráculo que profetiza o futuro de uma comunidade, que o povo se sente condenado”<sup>7</sup> (RICOEUR, 2013, p. 80). Assim, o realismo do pecado só pode ser compreendido plenamente se partimos de um novo aspecto da consciência da falta, que o autor chamará de culpabilidade. Para dizer a verdade, somente com este novo elemento chega a converter-se à consciência de pecado, em critério e medida da culpa. Se o pecado, sob o símbolo da cólera de Deus, diz respeito ao destino político da comunidade de Israel, a culpabilidade representará “uma interiorização e uma personalização da consciência de pecado” (RICOEUR, 2013, p. 80).

### 2.3. *O Símbolo da culpabilidade*

Em continuação e, ao mesmo tempo, ruptura com os símbolos primários anteriores<sup>8</sup>, a culpabilidade representa o ponto mais extremo da interiorização da falta. A mancha exprime o contato do homem com o mal em termos de mácula, desta forma postulando a anterioridade do mal. O pecado traduz este contato em uma situação compreendida pela categoria do perante Deus, referindo-se a um rompimento da Aliança. Mas é somente através da culpabilidade, por sua vez, que se tem o acréscimo de um grau de auto-imputação, ou auto-responsabilização, associado ao desenvolvimento da interpretação penal grega e da consciência escrupulosa dos fariseus<sup>9</sup>:

<sup>7</sup>Sobre leitura ricoeuriana acerca do profeta hebraico, além de A Simbólica do Mal, cf. O si no espelho das Escrituras e O si “mandatado”, as duas últimas conferências do ciclo Gifford Lectures, proferidas na Universidade de Edimburgo. In: RICOEUR, P. Amor e Justiça. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

<sup>8</sup>Pois o método de Ricoeur consiste nessa dialética de rupturas e retomadas, de distinção e filiação de sentido entre os diversos símbolos do mal, como ele mesmo esclarece logo no início de sua investigação (RICOEUR, 2013, p. 118, passim): “Tomemos em consideração esse duplo movimento através do qual a culpabilidade se liberta da mancha e do pecado para ao mesmo tempo reter deles o simbolismo originário”.

<sup>9</sup>Cf. as seções A culpabilidade e a imputação penal (p. 125-135) e O Escrúpulo (p. 135-156), em A Simbólica do Mal. In: RICOEUR, 2013, p. 125-135.

Pode dizer-se, em termos gerais, que a culpabilidade designa o momento subjetivo da falta, tal como o pecado é o seu momento ontológico; o pecado designa a situação real do homem perante Deus, seja qual for a consciência que ele tenha dela; essa situação deve ser descoberta, no sentido próprio do termo: o Profeta é esse homem capaz de anunciar ao Rei que o seu poder é fraco e vão. A culpabilidade é a tomada de consciência dessa situação real e, se é que nos podemos expressar assim, o “para si” dessa espécie de “em si” (RICOEUR, 2013, p. 118).

O sentimento de culpa nasce da mancha e do pecado, e é complementado pelo peso de uma subjetividade responsável. Isso ocorre na medida em que, se por um lado o sentimento de pecado é, por si, um sentimento de culpa; por outro, a culpa já é o peso do pecado: é a opressão da consciência, a disposição a ser agente da própria punição. Nos esquemas simbólicos anteriores, da mancha e do pecado, embora esteja presente a noção de que o sujeito é capaz de responder pelas consequências de um ato, ela não procede da consciência de ser o autor de... O essencial da culpabilidade já estava contido na consciência de peso, de carga, no nível da mancha — onde a culpa era o castigo antecipado e interiorizado, a pesar sobre a consciência; no entanto, na culpabilidade, o sentido da responsabilidade é desenvolvido a um nível que não se verifica em outros esquemas simbólicos. Ricoeur faz referência a uma sociologia da responsabilidade para afirmar: “o homem teve consciência de responsabilidade antes de ter tido consciência de ser causa, agente, autor. É a sua situação em relação aos interditos que pela primeira vez o torna responsável” (RICOEUR, 2013, p. 119). Eis a revolução introduzida na consciência do mal: o reconhecimento do próprio mau uso da liberdade, implicando uma diminuição do valor do eu. Portanto, esse uso mau da liberdade é o que está em jogo; a realidade da mancha ou a violação objetiva de um interdito perdem a primazia:

Que o “eu” seja mais enfatizado que o “perante ti”, que o “perante ti” seja mesmo *esquecido*, então a consciência da falta torna-se culpabilidade e já não pecado; agora é a consciência que se torna a “medida” do mal numa experiência de solidão total; não é por acaso que em diversas línguas uma só palavra designa a consciência moral e o despertar da consciência psicológica e

reflexiva; a culpabilidade é a expressão, por excelência, da promoção da consciência ao estatuto de instância suprema (RICOEUR, 2013, p. 121).

Em vez de enfatizar o diante de Deus, o sentimento de culpabilidade acentua o fui eu quem... Por esse motivo, é legítimo dizer-se que a confissão dos pecados completa o seu movimento de interiorização no sentimento de culpabilidade pessoal. Esse movimento de interiorização gera duas consequências importantes: em primeiro lugar, implica um juízo de imputação pessoal do mal; em acréscimo, faz emergir uma espécie de gradualidade da culpabilidade, tornando-a uma grandeza intensiva, admitindo um mais e um menos — o pecado, por sua vez, é ou não é. Ricoeur delinea essa dialética entre o aspecto individual e coletivo do pecado do seguinte modo: no esquema do pecado, o mal é uma situação em que a humanidade é vista como um coletivo singular; segundo o esquema da culpabilidade, o mal é um ato que cada indivíduo começa. A culpabilidade tem como primeiro corolário “(...) a individualização da imputação: cria-se, então, uma nova oposição na consciência de culpa” (RICOEUR, 2013, p. 123), de tal modo que essa falta cometida em múltiplas subjetividades volta a por em questão o nós da confissão dos pecados, fazendo aparecer a solidão da consciência culpada.

Pese embora essa distinção entre os dois esquemas, há um risco implicado na cisão completa entre pecado e culpabilidade. Se o perante Deus, o vínculo da confissão dos pecados for esquecido, a consciência toma a dianteira, constituindo medida do mal numa experiência de total solidão. Esta situação já se apresenta nas três direções pelas quais, segundo Ricoeur, fragmenta-se a culpabilidade: a individualização do delito em sentido penal, a consciência escrupulosa, o inferno subjetivo da condenação. “A instância da culpabilidade é, portanto, a possibilidade do primado do ‘homem-medida’ em detrimento do ‘olhar de Deus’” (RICOEUR, 2013, p. 125). A cisão entre a falta individual e o pecado do povo, a oposição entre uma imputação gradual e uma acusação global e total anunciam essa inversão, através desse triplo caminho no qual a experiência da culpabilidade se fragmenta. A primeira direção é a da nossa experiência ético-jurídica em seus ramos hebraico e grego; a segunda, aquela que se dirige para a consciência delicada e escrupulosa, que se pode degenerar em hipocrisia, e que tem como exemplo privilegiado o fariseu; a terceira direção da consciência de culpabilidade é aquela representada pela experiência exemplar de São Paulo, repetida por Agostinho e Lutero, e resumida pelo título paulino da “maldição da lei” (Carta aos Gálatas 3, 13). Cada uma dessas três direções nas quais se

estilhaça a consciência de culpabilidade explicita as camadas de significação implícitas na empresa ética do homem. Esse percurso visa a apontar simultaneamente para que horizonte se dirige toda a cadeia de símbolos percorridos, e também de que forma os símbolos mais arcaicos são mantidos e reafirmados nos mais avançados, como veremos adiante.

A interpretação do mal por Ricoeur é querigmática: ele deve ser apanhado sob o viés simbólico, e não psicológico, sobretudo mediante a interpelação profética. Pela culpabilidade se configura todo um processo de interiorização: seu simbolismo é mais interior; seu tom, mais subjetivo. O simbolismo mais significativo desse esquema é o do tribunal. A metáfora do tribunal invade todos os registros da consciência de culpabilidade religiosa (Cf. RICOEUR, 2013, p. 158). No ponto mais adiantado da interiorização temos a consciência moral como um olhar que vigia, que julga, que condena. É a própria culpa que exige o castigo para que se converta de expiação vingativa em expiação corretiva, salvadora.

Desta forma, percebe-se que Ricoeur dedicou seu estudo aos símbolos da mancha, do pecado e da culpabilidade como os três símbolos mais originários, que falam acerca do mal do homem no mundo, estando interligados por filiações de sentido vitais. Para a continuação de nossa argumentação, foi fundamental que se tenha destacado as camadas de significação dos símbolos primários, pois a base que sustenta a argumentação do filósofo é o plano pré-reflexivo, manifesto nos simbolismos arcaicos aqui apresentados de forma sumária. Destacamos, por fim, a relação circular entre esses símbolos: “O último símbolo só consegue visar o seu conceito-limite ao retomar em si mesmo toda a riqueza dos símbolos anteriores” (RICOEUR, 2013, p. 170). Os últimos símbolos extraem o sentido daqueles que os precedem, enquanto estes emprestam àqueles todo o seu poder de simbolização. Passemos, agora, à tematização do conceito que marca a direção para a qual se dirigem os símbolos primários aqui apresentados: o conceito de servo-arbítrio.

### 3. O conceito de servo-arbítrio

Ricoeur apresenta o conceito de servo-arbítrio como conclusão da primeira parte de seu estudo sobre os símbolos (que compreende os três esquemas de símbolos primários discutidos anteriormente), e também no ensejo de recapitulação dessa primeira parte. Esta recapitulação está bem presente nas intenções do autor: o enigma do servo arbítrio, ou seja, de um livre arbítrio que se liga

e se encontra já ligado, é um dos temas mais importantes que a simbólica dá para pensar. O servo-arbítrio é um conceito que não é acessível de forma direta, em contínuo “curto-circuito com a ideia de arbítrio” (RICOEUR, 2013, p. 169), porque representa o conceito de um homem responsável e prisioneiro, ou melhor, de um homem responsável por ser prisioneiro. Trata-se de um conceito paradoxal, enigmático, para o qual tende toda a sequência dos símbolos primários do mal. É paradoxal, porque não nos é diretamente acessível — é impossível pensar no mesmo instante a coincidência entre o livre arbítrio e a servidão. Estamos perante um conceito indireto: se não se recorre à simbólica anterior, com o intento de descobrir a relação circular entre os vários símbolos do mal, o conceito de servo arbítrio será insustentável para o pensamento. Portanto, “não haverá outra forma de nos aproximarmos o máximo possível desse conceito a não ser através da mediação dos símbolos de segundo grau instituídos pelos mitos do mal” (RICOEUR, 2013, p. 170).

Na recondução dos símbolos ao seu nível mais arcaico, vimos que Ricoeur descobre na mancha enquanto símbolo puro — ou seja, quando já não significa mancha — três intenções, que se podem encontrar no esquematismo do servo arbítrio. (1) O primeiro esquema do servo arbítrio — segundo o símbolo puro de mácula — é o da positividade: o mal não se identifica com o nada; é potência das trevas, é posto. Nesta acepção, o mal é algo que se deve extirpar. (2) O segundo é o esquema da exterioridade: o mal advém ao homem de fora, por sedução; embora seja posto, está já lá como atraente à liberdade; começar o mal é continuá-lo, é sofrê-lo. (3) O terceiro esquema é o da infecção: a sedução vinda de fora é simultaneamente uma afecção de si a partir de si, uma auto-infecção, mediante a qual o ato de ligar-se se move em direção a um estado de ser ligado. O esquema da infecção significa igualmente que infectar não é destruir: o mal, por mais infeccioso que seja, nunca conseguirá tornar o homem diferente do homem; o mal não é o polo simétrico do bem, não é totalmente diverso do bem; ele é apenas o obscurecer-se da luz, a mácula da inocência e da bondade: inocência e bondade permanecem de algum modo. “Por mais radical que seja o mal, ele nunca será tão originário como a bondade” (RICOEUR, 2013, p. 175, grifos do autor).

Portanto, é o símbolo do servo arbítrio que nos mostra esta sobreposição existencial do mal radical e da bondade originária, que só poderemos melhor compreender ao fim do ciclo dos mitos do mal. Esta assimetria total entre mal e bem aparecer-nos-á, sobretudo, na mítica, ou seja, na segunda parte da Simbólica do mal. Vimos até agora os símbolos primários da mácula, do pecado e da culpabilidade. A circularidade entrevista na sequência dinâmica destes símbolos, circularidade que se concentra no símbolo do servo arbítrio, vai-se projetar agora numa mítica do mal.

#### 4. Os mitos do início e do fim

A história das religiões<sup>10</sup> é a principal fonte de que se serve Ricoeur para descobrir no mito

(...) não uma falsa explicação através de imagens e fábulas, mas uma narrativa tradicional sobre acontecimentos que tiveram lugar na origem dos tempos, destinada a fundar a ação ritual dos homens de hoje e, de maneira geral, a instituir todas as formas de ação e de pensamento através das quais o homem se compreende a si mesmo no seu mundo (RICOEUR, 2013, p. 21).

Para nós modernos, o mito é apenas mito porque não conseguimos integrá-lo ao tempo histórico e ao espaço da nossa geografia. Ora, o mito é uma palavra em forma de narração; é o vestido verbal duma forma de vida que é sentida e vivida antes de ser formulada, é um conjunto de símbolos que se revestem de uma espessura narrativa. Os mitos do começo e do fim contam-nos como começou uma determinada realidade; partindo da vida, eles situam-se na linha da palavra interrogativa — como? porquê? —, que é a linguagem da angústia, da alienação do pecador, a tentar obter uma resposta para o paradoxo das coisas e da existência. Por essa razão, o mito, assim como a Gnose, mobiliza todos os recursos para a sua explicação.

Uma vez colocado em coordenadas espaciais e culturais criticamente incontrolláveis, o mito não pode constituir explicação: tem de ser desmitologizado sem ser desmitizado. Ou seja, a crise entre a História e o mito faz emergir o pseudo-saber do mito, o seu falso logos. E é precisamente por perder as suas pretensões explicativas que o mito nos pode revelar o seu alcance exploratório e compreensivo, a sua função simbólica. Desmitologizado, o mito torna-se símbolo e é recuperado como mito, constituindo assim uma dimensão do pensamento moderno. Compreender o mito como mito, como símbolo, é compreender o que é que ele acrescenta à função reveladora dos símbolos primários.

Segundo Ricoeur, podemos destacar três funções dos mitos do mal.

10 Atentar para o fato de que “(...) na expressão ‘história das religiões’, a ênfase deve ser dada à palavra religião, e não à história. Pois, se existem várias maneiras de se praticar a história — desde a história das técnicas até a história do pensamento humano —, só existe uma maneira de se abordar a religião: atentar para os fatos religiosos” (ELIADE, 2002, p. 25, grifos do autor).

Num primeiro momento, esse conjunto de mitos consiste em englobar a humanidade como um todo em uma história exemplar. Mediante um tempo que representa todos os tempos, o “homem” manifesta-se como um universal concreto — *Adão é o homem*. A experiência passa de singular a arquetípica. Uma segunda função dos mitos do mal consiste em conferir à experiência humana uma orientação, pela introdução de um *movimento* característico do mito. Assim, por exemplo, é-nos narrado o início e o fim da falta. A esta luz, o presente é apenas um momento entre o Gênesis e o Apocalipse.

A terceira e mais importante função dos mitos do mal é a potência que o mito tem de atingir o enigma da existência, pela introdução de uma discordância entre uma realidade fundamental (o estado de inocência, por exemplo, como estado essencial) e a modalidade atual do homem (infecto, pecador, culpado). O mito justifica esta passagem recorrendo à narração, porque não há nenhuma transição lógica, nenhuma dedução da realidade fundamental do homem (criatura boa destinada à felicidade) à sua existência atual (o existencial ou histórico) (RICOEUR, 2013, p. 155).

Por esta tríplice função simbólica — universalidade concreta, orientação temporal, exploração ontológica — o mito tem um modo próprio de revelar, irreduzível a todos os outros, mesmo ao da alegoria<sup>11</sup>. A sua linguagem nunca poderá ser clara, transparente e inteiramente inteligível ao pensamento filosófico, porque o seu significado é opaco e não pode, portanto, ser domesticado dentro do plano especulativo.

## 5. Para uma tipologia dos mitos do mal: os mitos do início e do fim

A investigação de Ricoeur restringe-se às narrações míticas da origem e do fim do mal. Esse limite investigativo tem o fito de aumentar a precisão de sua investigação, embora aparentemente lhe reduza o alcance. Por outro lado, para Ricoeur, a simbólica do mal “(...) não é uma província indiferente, mas a mais significativa, talvez o lugar de nascimento do problema hermenêutico” (RICOEUR, 1988a, p. 312). A ideia de uma tipologia segue a orientação do método fenomenológico, e deve ser entendida mais como hipótese de trabalho

<sup>11</sup>Se tanto o símbolo como a alegoria possuem um duplo sentido - uma dupla intencionalidade - o que caracteriza o símbolo é a sua espessura de significação, o seu mistério, enquanto a alegoria permite a tradução de uma linguagem na outra (RICOEUR, 2013, p.32).

do que como classificação estática. Os mitos do início e do fim, ao contar como as coisas começaram e como é que acabarão, voltam a inserir a experiência do homem num todo que recebe orientação e sentido da narrativa. “Assim se exerce através do mito uma compreensão da realidade humana na totalidade, por meio de uma reminiscência e de uma expectativa” (RICOEUR, 1988a, p. 22).

A aventura dos mitos é celebração da linguagem. A última instância dos mitos permitirá o acesso à reflexão e, mesmo, à especulação. A compreensão das oposições e das afinidades secretas existentes entre os diversos mitos prepara a sua assimilação filosófica. Como aconteceu com os símbolos primários, “(...) todo o mito é iconoclasta em relação a outro” (RICOEUR, 1988a, p. 290). Esse processo é alimentado por uma profunda oposição: “(...) por um lado, temos os mitos que endossam a origem do mal a uma catástrofe ou a um conflito primordial antes do homem; por outro lado, temos os mitos que colocam a origem do mal no homem” (RICOEUR, 1988a, p. 290).

Ao primeiro grupo pertencem fundamentalmente três mitos: o mito do drama da criação e da visão ritual do mundo, o mito do herói trágico, o mito órfico da alma exilada. Ao segundo, pertence o mito antropológico por excelência, ou seja, o mito adâmico. Limitamo-nos a apresentar muito sumariamente estes quatro mitos. Num segundo momento, estudaremos em maior densidade o último.

a) No mito do *drama da criação* a origem do mal é coextensiva à origem do mundo. Nesta perspectiva, a salvação será também a criação: o ato criador *cria libertando*. As ações culturais tenderão a repetir *ritualmente* os combates iniciais. Analisando o *Enuma Elish* (poema de criação babilônico), Ricoeur conclui que, aqui, o homem não pode ser a origem do mal, que é tão velho como o mais velho dos seres. O homem limita-se a *continuar* o mal, este que é identificado com o caos proveniente da instauração do mundo. No caos originário a geração do mundo é épica. Diferentemente de outros mitos de criação, em que a ordem é originária, no mito babilônico a cosmogonia dá término à teogonia. Contudo, esse término não é absoluto, pois o drama da criação é sempre repetido na ação ritual:

A dramatização mimetizada do *Poema* pelo rito da festa é, além disso, amplificada pela identificação de Marduk com Tamuz, o deus que morre e que renasce. Assim como um deus popular, o deus nacional perde-se, feito

prisioneiro na “montanha”; o povo, mergulhado na desordem, chora-o como a um deus que sofre e que morre; trata-se, em simultâneo, da morte de um deus e do retorno da criação do caos: o povo “desce” para o deus aprisionado; de seguida, o deus ressuscita com a ajuda do ritual: liberta-se e desata-se Marduk; repete-se a sua entronização e o povo participa na sua libertação através do grande desfile que marca a aproximação do momento culminante da Festa. O desfile, na verdade, simboliza a ida ao encontro das forças hostis; o banquete dos deuses celebra a vitória sobre o caos; o casamento sagrado conjura, enfim, todas as forças vivas na natureza e entre os homens (RICOEUR, 2013, p. 210).

Por isso, uma vez que o próprio divino está submetido às vicissitudes da criação do mundo, o caos é anterior à ordem e o princípio do mal é coextensivo à própria geração do divino. Note-se que no ideário simbólico sumério-babilônico, os deuses não são propriamente “culpados”, uma vez que a mesma Criação constituía vitória sobre um Inimigo mais velho que o próprio Criador. Embora Ricoeur encontre na literatura babilônica alguns antecedentes do mito bíblico do paraíso, do dilúvio, etc., ele aponta também, todavia, para uma profunda distinção entre as duas tendências literárias: *imagens semelhantes que pertencem a tipos míticos diversos*. Mesmo que haja entre as duas literaturas certa continuidade histórica, predomina em nossa análise a descontinuidade tipológica, não havendo entre elas nenhuma contradição<sup>12</sup>. Ricoeur aponta para alguns salmos, por exemplo, que insinuam que o mal da história — figurado nos adversários de YHWH e do Rei — se funda numa inimizade primordial que YHWH venceu ao instituir o mundo. Não obstante a conservação das imagens, os tipos míticos são, portanto, descontínuos: a criação na Bíblia é obra *da Palavra* e não *do Drama*; o mal não pode ser identificado com o caos anterior. Por isso dever-se-á recorrer a outro mito, onde mal e história sejam contemporâneos, onde a História e a Salvação sejam uma grandeza original e não uma simples “repetição” do Drama da Criação; onde, em suma, o *Urmensch* (homem primordial) não possa não ser homem e só homem.

12 “(...) talvez o método tipológico acabe por revelar uma descontinuidade de significação, aí onde o método histórico e exegético é mais sensível ao peso das influências e à continuidade das imagens e das expressões literárias. Continuidade história e descontinuidade fenomenológica ou tipológica não se excluem, se as empregamos em perspectivas e níveis diferentes” (RICOEUR, 2013, p. 216).

b) O *mito do herói trágico* é um mito intermediário entre o precedente e o mito adâmico. É da tragédia grega que Ricoeur parte na sua investigação. Por detrás da visão trágica do homem temos a teologia de um deus que não vê, que induz à tentação, que se perde. Ricoeur destaca que já Homero não deixava escapar essa *teologia da cegueira*. Poucos escritores gregos se preocuparam, de fato, tanto quanto Homero com os temas de expiação e da purificação. Todavia, “(...) é com ele, e na *Iliada*, que se encontra expresso com uma força e uma constância surpreendentes este tema da cegueira que leva à insensatez, do rapto do ato humano pelo deus” (RICOEUR, 2013, p. 232). Cegueira essa cuja origem, no mundo homérico, relaciona-se indistintamente a Zeus, à Moira (Μοῖρα)<sup>13</sup>, às Erínias. O erro e a falta não se distinguem da própria existência do herói trágico: os mitos trágicos expõem uma crueldade em cadeia, que do crime gera o crime, e que as Erínias representam, mergulhando numa “maldade fundamental da natureza das coisas” (RICOEUR, 2013, p. 238). A Erínia é culpabilizante “porque ela é a *culpabilidade do ser*. Foi a essa culpabilidade do ser que Ésquilo deu uma forma plástica no Zeus do *Prometeu*” (RICOEUR, 2013, p. 238, grifo nosso). Nesta perspectiva, em contrapartida, a salvação não será uma “remissão dos pecados” — com efeito, a falta é inevitável —, mas uma salvação também ela trágica, uma espécie de libertação estética emergente do próprio espetáculo trágico, interiorizada nas espessuras da existência e convertida em piedade de si e por si: “compreender o trágico é repetir em si mesmo a experiência trágica grega, nunca como um caso particular da tragédia, mas como a origem da tragédia, isto é, ao mesmo tempo como a sua origem e o seu aparecimento autêntico” (RICOEUR, 2013, p. 229). Ricoeur destaca o mistério da liberdade do herói trágico como uma espécie de *reação e revolta* contra o “sofrimento de destino”, dado que essa liberdade se efetiva através do *retardamento de um destino hostil*. Além disso, os sentimentos despertados pelo trágico são também uma modalidade do compreender: “Quando perde a vista, Édipo acede à visão de Tirésias. Porém, aquilo que compreende nunca vem a saber de um modo objetivo e sistemático. Hesíodo já dizia: “é sofrendo que o insensato aprende”<sup>14</sup> (RICOEUR, 2013, p. 249). Segundo Ricoeur, toda tragédia é sustentada pela dialética do destino e da liberdade. A tragédia exige sempre uma transcendência hostil, por um lado e, por outro, o surgimento de uma liberdade que *retarda* a realização do destino: “(...) a liberdade heroica introduz no âmbito do inelutável uma semente de incerteza, um adiamento temporal, graças ao

13 “Homero representa as Moiras com os atributos da fiandeira; é igualmente a distribuidora do inevitável, a deusa forte, penosa de suportar, destruidora” (RICOEUR, 2013, p. 233)

14 παθὼνδέτενήπιος ἔγνω. Cf. tradução, introdução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. In: HESÍODO. Os Trabalhos e os Dias. (Ed. original de 1989). São Paulo: Iluminuras, 2006.

qual há um ‘drama’, isto é, uma ação que se desenrola sob a ação de um destino incerto” (RICOEUR, 2013, p. 239). O destino, implacável em si mas retardado pela ação do herói, materializa-se assim numa aventura contingente para nós.

c) O *mito órfico da alma exilada* é um mito solitário. Difere de todos os outros porque cinde o homem em alma e corpo, concentrando-se sobre o destino da alma como provinda de algum lado e errante cá em baixo: “(...) é a partir deste mito que o homem se compreende a si mesmo como sendo o mesmo que a sua ‘alma’ mas outro em relação ao seu ‘corpo’” (RICOEUR, 2013, p. 299). É esse esquema mítico que todo o *dualismo antropológico* tenta transpor e racionalizar. Ricoeur aponta para os vários problemas e dificuldades que o orfismo despertou na história das religiões e do pensamento grego e, contudo, não sabemos que orfismo conheceu Platão. Temos do orfismo sempre versões de segunda mão: “o mito órfico perfeito é pós-filosófico”, e a forma pré-filosófica desse mito é impossível de encontrar. Embora o mito órfico, na sua forma mais *acabada* — tal como encontrado nos neoplatônicos, em Damáscio e Proclo — seja importante como fonte da filosofia, “(...) temos até razões para suspeitar que é uma invenção neoplatônica, promovida para o prazer e felicidade da exegese filosofante dos mitos” (RICOEUR, 2013, p. 302).

Esse tipo mítico apresenta uma diferença radical em relação aos demais, na medida em que nenhum dos outros pode, de fato, ser considerado um mito “da alma”, pois “(...) mesmo quando fazem surgir uma ruptura na condição do ser-homem, o homem nunca é dividido em duas realidades” (RICOEUR, 2013, p. 300). Esse esquema mítico, por fim, narra o périplo e a volta da alma exilada a um corpo mau, sendo esse *exílio* da alma anterior a toda a apresentação do mal por um homem responsável e livre.

d) À diferença dos tipos míticos anteriores, Ricoeur reconhece o mito adâmico como “o mito antropológico por excelência” (cf. RICOEUR, 2013, p. 301), que constitui a matriz de toda a especulação ulterior a respeito da origem do mal na liberdade humana em nossa cultura. Cada um dos outros tipos de mitos comporta uma referência ao homem, mas atribuindo a origem do mal a uma catástrofe ou a um conflito originário anterior a ele. Ao contrário, o mito adâmico atribuiu ao homem a origem do mal. De acordo com esse mito, em resultado de uma sedução, de um desejo e de uma escolha má, num instante simbólico, o homem passa da inocência à maldição.

No mito adâmico, há ainda uma grande preocupação em separar de uma forma clara a origem radical do mal da origem mais originária das coisas. Esta distinção entre origem do mal e origem do homem, presente nos conceitos de radical e originário, é essencial para compreender o caráter antropológico do mito adâmico, uma vez que é através dele que se compreende que o homem se constitua como o “começo do mal no seio de uma criação que já teve o seu começo absoluto no ato criador de Deus” (RICOEUR, 2013, p. 252). Portanto, o mito adâmico é o mito da defecção do homem numa criação já terminada; a “queda”<sup>15</sup> aparece-nos assim como evento irracional — efetivamente numa criação ainda não acabada, mas dramática, não há lugar para tal queda. Em contrapartida, na perspectiva deste mito, a salvação será um acontecimento novo em relação à criação original, uma salvação eminentemente histórica; neste contexto, a criação será somente um pano de fundo cosmológico em relação ao drama temporal da queda. A salvação — conjunto de iniciativas de Deus e do homem no fito de eliminação do mal — passa agora a referir-se a um fim específico, distinto do fim da criação: chega-se assim a uma tensão entre a criação — encerrada com o descanso do sétimo dia — e o empreendimento salvador — culminante no último dia (Apocalipse).

Esboçamos até aqui alguns elementos sucintos da tipologia elaborada por Ricoeur no percurso da segunda parte de sua *Simbólica do Mal*. Agora, contudo, é necessário aprofundar o quarto tipo mítico dentre os que apresentamos acima, dada a importância que, a nosso ver, esse tipo mítico desempenha para configurar a atitude de pensamento de Ricoeur perante o desafio filosófico do mal.

## 6. O ciclo dos mitos e a densidade da narrativa adâmica

Como se pode notar pelo que foi discutido até aqui, a organização conceitual suscitada pelo enigma do mal atravessa diversos níveis de discurso: o mito, a narrativa bíblica, a tragédia, a filosofia nas suas mais diversas variantes, a sa-

---

<sup>15</sup> Embora, como adverte Ricoeur, o símbolo da queda não seja um símbolo autêntico do mito adâmico. Encontramos o símbolo da queda ainda em Platão, na gnose, em Plotino, mas Ricoeur adverte que a própria palavra queda é estranha ao vocabulário bíblico: “(...) quando procuramos enraizar de novo o simbolismo do mito adâmico no simbolismo mais fundamental do pecado, veremos que o mito adâmico é mais um mito do desvio [écart] do que um mito da queda” (RICOEUR, 2013, p. 252)

bedoria. Desde suas primeiras obras sobre a culpabilidade, passando por *Temps et Récit* e da sua aporética da temporalidade, toda a obra de Ricoeur avança, em níveis diferentes e com resultados variados, ao ritmo de uma dupla aporia: do tempo e do mal. Olivier Mongin (1994) nota que esse estilo aporético de Ricoeur consiste sempre na procura de respostas, de réplicas que nunca dão uma solução definitiva, mas que permitem aprofundar as aporias. Assim, os mitos só ganham sentido se se observar um ciclo e uma dinâmica dos mitos. É nessa perspectiva, portanto, que deve ser tido em consideração o contributo maior de *A Simbólica do Mal*: a reflexão sobre os mitos, a confrontação com a gnose, a consideração crítica da visão moral do mundo.

Se por um lado o mal precede o homem, se ele é sempre *já-aí*; por outro, ele não é objetivável e nem tem origem atribuível. Uma afirmação desse tipo, contudo, só pode ser confirmada através do percurso do mundo dos símbolos e dos mitos que tentam explicar o mal, narrando a sua origem. Se os símbolos primários (mancha, pecado, culpabilidade), como vimos, não comportam a dimensão da narratividade, os mitos, por sua vez, relatam, com personagens, lugares e tempos *fabulosos*, o começo e o fim da experiência que os símbolos primários dão a conhecer.

Compreende-se assim o paradoxo do mal, qual seja, que o que nos precede começa paradoxalmente conosco: “(...) o mal é simultaneamente algo que se ‘põe’ agora e que sempre aqui esteve: começar é continuar” (RICOEUR, 2013, p. 174). Apesar do fato de ele nos preceder, de estar sempre *já-aí*, o mal começa conosco, e essa é a razão pela qual temos de o afirmar, de o confessar. A confissão, como fenômeno de linguagem, manifesta-se nos discursos e narrativas cuja estrutura tipológica pode ser exposta: nela se sucedem a imagem da nódoa ou da mácula na concepção mágica do mal, depois nas imagens do desvio, da via tortuosa, da errância na concepção ética do pecado e, finalmente, na do peso, da carga na experiência interiorizada da culpabilidade. O que nos dá a pensar esta progressão dinâmica do símbolo? Ao passar da mancha para a culpabilidade, quer dizer, da exteriorização do mal à sua interiorização, o antigo símbolo da mácula não se perdeu: esmagada por uma lei que é impossível respeitar completamente, a consciência reconhece-se cativa de sua própria injustiça. É nesse momento, como já o dissemos anteriormente, que o símbolo da mácula alimenta o simbolismo do servo-arbítrio. Depois dos símbolos primários, é necessário explorar os símbolos míticos que se apresentam na forma do mundo fraturado dos mitos.

Mas por que essa fratura no mundo dos mitos? “O mito da queda — matriz de todas as especulações posteriores sobre a origem do mal na liberdade humana — não está só: existe um ciclo dos mitos” (MONGIN, 1994, p. 196). Assim,

observa-se uma oposição interessante entre os mitos que relacionam a origem do mal com uma catástrofe, com um conflito originário anterior ao homem, e os que ligam a origem do mal ao homem. Ao primeiro grupo pertencem três tipos de mitos: os mitos da criação, os mitos trágicos e os mitos órficos. Como já tivemos ocasião de ver, o poema babilônico *Enuma Elish* — que narra o combate original do qual procedem o nascimento dos deuses, a fundação do cosmos e a criação do homem — exprime bem o primeiro grupo. A função dos mitos trágicos é mostrar como o herói é presa de um desafio fatal, como o homem se torna desgraçado e como o deus tentador e enganador participa da indistinção primordial entre o bem e o mal, como o mostra a imagem “monstruosa” de Zeus em *Prometeu Acorrentado*, bem como em outras tragédias. Depois, os mitos órficos constituem o périplo da alma exilada num corpo mau; exílio esse que é anterior a toda apresentação do mal por um homem responsável e livre.

O quarto tipo mítico privilegiado por Ricoeur, como vimos, é o relato bíblico do pecado de Adão: mito este que é considerado, dentre os tipos apresentados pelo autor, como o mito antropológico por excelência (RICOEUR, 2013, p. 251). Em outras palavras, aquele mito que relaciona mais diretamente a origem do mal com o homem. É através da confissão dos pecados que o homem revela ser o autor do mal e refém de uma constituição má que é mais remota do que todo ato singular. O mito adâmico tem por tarefa narrar o surgimento, no seio de uma “criação boa”, daquela “inclinação má” num acontecimento irracional. A origem do mal, portanto, é inseparável desse instante simbólico que separa o tempo de inocência do tempo da maldição. É desse modo que se reencontra, embora sob forma mais elaborada, a bipolaridade apercebida nos símbolos primários da mácula, do pecado e da culpabilidade. A essa primeira oposição instalada nos símbolos primários, que contrapõe um esquema de exterioridade ligado à concepção mágica (o mal como mancha) a um esquema de interioridade (a consciência de culpabilidade), sucede-se uma segunda, que visa distinguir uma tendência mítica que remete para o mal para além do humano, da que o concentra numa má escolha humana.

Vemos, portanto, que no mito adâmico, no interior deste que é o mito antropológico por excelência, se destaca novamente o conflito havido entre os dois grupos de mitos. O mito adâmico, ao mesmo tempo em que concentra em um homem, um ato, um instante, o acontecimento da “queda”, por outro lado o dispersa também em várias personagens e episódios. O salto da inocência para o pecado, ao passo em que aparece como ato pontual, torna-se, por outro lado, através da espessura da narrativa e seus personagens, uma passagem gradual: “(...) o mito da má escolha é simultaneamente mito da tentação, da vertigem

e da derrapagem insensível para o mal” (MONGIN, 1994, p. 197). Há aqui, nas palavras de Ricoeur (2013), uma espécie de desdobramento da Origem, uma vez que esta se bifurca “(...) numa origem da bondade do criado e numa origem da maldade da história” (RICOEUR, 2013, p. 262). O mito adâmico, que surgira como efeito de uma desmitologização em relação aos outros mitos sobre a origem do mal, introduz no relato a figura da serpente, a outra face do mal que os demais mitos tentavam narrar: é através da figura da serpente e sua densidade de significação que podemos encontrar um liame de sentido entre o mito adâmico e os demais esquemas míticos. Ricoeur fala, através da figura da serpente, de uma “quase-terioridade” da origem do mal: “A serpente é também ‘exterior’ de uma maneira radical e, aliás, múltipla” (RICOEUR, 2013, p. 276). Com a figura da serpente, compreende-se melhor que o homem não começa o mal, mas que o encontra: a serpente é o outro do mal humano. Observa-se assim, também, 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 obra humana provocasse a confissão do mal como inumano.

Se seguirmos até ao fim a intenção do tema da serpente, é preciso dizer que o homem não é o malvado absoluto, mas o malvado em segundo grau, o malvado através da sedução; não é o Mau, o Maligno, de forma substantiva, por assim dizer, mas antes mau, malvado, de forma adjetiva; torna-se malvado por uma espécie de contra-participação, de contra-imitação, por consentir numa espécie de mal que o autor ingênuo da narrativa bíblica descreve como astúcia animal. Pecar é ceder (RICOEUR, 2013, p. 278).

A figura da serpente aparece como a personificação do caráter irresistível de nossas paixões: “ao argumentarmos a partir desse cerco que a cobiça [convoitise] faz à nossa liberdade, procuramos desculpar-nos e inocentar-nos a nós próprios acusando um Outro” (RICOEUR, 2013, p. 275). Alegamos esse caráter irresistível das paixões para nos justificarmos a nós próprios: “(...) é, aliás, o que faz a mulher quando interrogada por Deus, após o ato fatal: porque fizeste isso? Ela responde: ‘A serpente seduziu-me’” (RICOEUR, 2013, p. 275). A serpente,

portanto, é uma figura de transição: ela representa o sempre-já-presente do mal, que se mostra na forma de uma figura “exterior” pela qual sou tentado; todavia, ao mesmo tempo, sou eu o responsável pelo ato. Há um paradoxo instalado no mito adâmico, que dinamiza, por um lado, a condição de vítima do homem na iconografia das tentações (bem representada, segundo Ricoeur, pelas pinturas de Hieronymous Bosch) e a posição de agente e pecador pela qual o homem se acusa na confissão e na ação do profeta (RICOEUR, 2013, p. 278).

Além disso, a própria figura da serpente está ligada a outra figura, a da mulher, Eva. Há, como já dissemos, uma multiplicidade de personagens e de situações intermediárias (o drama da tentação como “lapso”), em contrapartida à irracionalidade do Instante da queda. A mulher, nesta narrativa, personificaria a menor resistência de nossa liberdade finita ao apelo do Pseudo, do mal infinito, o que evidencia, como aponta Ricoeur (2013, p. 273), “(...) um ressentimento muito masculino, que serve para justificar o estado de dependência no qual todas as sociedades — ou quase todas — mantêm as mulheres”. O autor aponta inclusive para a semelhança entre esse ressentimento masculino e o “ciúme divino”, muito ao estilo do mito trágico. Nessas figuras da narrativa adâmica<sup>16</sup>, como a mulher e a serpente de que aqui falamos, podemos encontrar uma espécie de mito trágico residual: “existe claramente um certo vestígio de ciúme do deus relativamente à grandeza humana no ódio clerical para com a curiosidade, a audácia, o espírito de invenção e de liberdade que anima essas páginas pessimistas” (RICOEUR, 2013, p. 273).

Mas há que ir um pouco mais longe: não é apenas 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 YHWH reflete-se na compreensão de Deus: este se torna um Deus ético. Ora, essa 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, a retribuição; e Deus um juiz. É a totalidade da experiência humana que toma um caráter penal. Contudo, o simbolismo judeu faz fracassar essa visão moral do mundo ao meditar sobre o sofrimento do inocente. É o livro de Jó que conduz a acusação profética à piedade trágica e eleva à sua mais alta expressão a experiência do justo sofredor. Reside aí o fracasso de uma explicação do sofrimento por uma punição, e a negação de uma queixa passiva em função do mal sofrido. Ricoeur afirma na conferência sobre o Mal, de 1985:

<sup>16</sup> “Na verdade, não é a história literária dessas figuras que nos interessa, mas, através desta história, a sua filiação fenomenológica” (RICOEUR, 2013, p. 280).

O horizonte em direção ao qual se dirige essa sabedoria parece-me ser uma renúncia aos próprios desejos dos quais a ferida gera a queixa: renúncia, primeiro, ao desejo de ser recompensado por suas virtudes, renúncia ao desejo de ser libertado pelo sofrimento, renúncia ao componente infantil, do desejo de imortalidade, que faria aceitar a própria morte como um aspecto desta parte do negativo, da qual K. Barth distinguia cuidadosamente o nada agressivo, *das Nichtige*. Tal sabedoria é talvez esquematizada no fim do *Livro de Job*, quando diz que Job passou a amar Deus por nada, fazendo assim perder Satã a aposta inicial. Amar a Deus por nada é sair completamente do ciclo da retribuição, do qual a lamentação permanece ainda cativa, enquanto que a vítima se queixa da injustiça de seu destino (RICOEUR, 1988, p. 52-53).

Em nenhuma outra parte, fora de Israel, essa “etização” do divino foi levada tão longe, mas em nenhum outro, segundo Ricoeur (2013), a crise gerada por esta visão de mundo será tão radical, excetuando, talvez, no Prometeu Acorrentado.

Para concluir, podemos nos perguntar: o que pode o filósofo aprender com essa travessia do ciclo mítico ligado à simbólica do mal? Se Ricoeur nos convida, ao longo de sua obra, a renunciar ao mito enquanto discurso etiológico e de explicação causal<sup>17</sup>, não renuncia, contudo, à lição adâmica. Por um lado, essa lição introduz a figura do salto — passagem da inocência ao pecado —, o tema da queda e, por outro lado, sublinha o trágico do mal, a persistência do esquema trágico.

Desta forma, com o tema do salto e do mal, que já se apresentava em Kierkegaard<sup>18</sup>, Ricoeur propõe um pensamento do acontecimento, uma cristologia,

---

17“(…) precisamente porque vivemos após a separação do mito e da história, a desmitização da nossa história pode transformar-se no reverso de uma compreensão do mito como mito, e da conquista, pela primeira vez na história da cultura, da dimensão mítica. É por isso que, em momento algum, se fala aqui de desmitização, mas, em rigor, de desmitologização, ficando claro que aquilo que se perdeu foi o pseudo-saber, o falso logos do mito, tal como se exprime, por exemplo, na função etiológica do mito. Mas perder o mito como logos imediato é reencontrá-lo como mythos. No entanto, o mythos só poderá provocar uma nova peripécia do logos mediante uma passagem pela exegese e pela compreensão filosófica” (RICOEUR, 2013, p. 180). Para uma discussão do autor sobre a separação entre mito e história, desenvolvida em torno da Grécia e do Israel antigos, cf. RICOEUR, P. Mito e História. In: A hermenêutica bíblica. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 257.

18Os dois artigos de Ricoeur consagrados a Kierkegaard abrem Leituras 2. Cf. RICOEUR, P. *Leituras 2. A Região dos Filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996.

mas também uma meditação histórica sobre os acontecimentos fundadores que se une à meditação de Jean Nabert sobre a hermenêutica do testemunho (RICOEUR, 1988a). Como reconhecimento do trágico do mal que se precede sempre a si mesmo, ele sublinha o papel do servo-arbítrio, 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 deve ser imputado, segundo Kant” (RICOEUR, 1988a, p. 304). A partir daí que lição podemos tirar? Que a ação continua a ser possível porque há salto, acontecimento, mas também porque o homem deve agir para responder ao trágico, para evitar a injustiça do mal, que representa a sua parte trágica, e deve agir perante ele, contra ele, sem se satisfazer com o estado de espírito do ressentimento.

### Considerações finais

Recorrendo, como pudemos ver, aos mitos hebraicos e gregos, bem como ao discurso filosófico, Ricoeur sublinha as dificuldades ligadas a esse confronto. Em primeiro lugar, como fazer o relacionamento entre hermenêutica e reflexão? A frase no final da *Simbólica do Mal*, que Ricoeur estabelece como espírito diretor de sua reflexão, diz que le symbole donne à penser, o símbolo dá que pensar, ele suscita uma compreensão que se dá através de uma interpretação. Mas persiste a pergunta: como essa compreensão pode estar ao mesmo tempo no símbolo e além dele? Se o “símbolo dá que pensar”, devemos entender com essa expressão que é impossível levar a bom fim uma empresa de desmitologização que viesse a esgotar o regime dos símbolos. Daí os alertas do autor: antes de mais, há que evitar a deriva estoica que vê, por exemplo, nas narrativas de Hesíodo e Homero, um simples ornamento. Simultaneamente, há que desconfiar da pretensão gnóstica que racionaliza os mitos “congelando-os” no plano imaginativo em que eles se manifestam (cf. RICOEUR, 1988a, p. 295). Se é necessário tomar duplamente as devidas distâncias (da alegoria que mata o símbolo e da falsa racionalização gnóstica), surge, todavia, uma questão: como é que um pensamento pode ao mesmo tempo estar ligado e ser livre? Como manter juntas a imediaticidade do símbolo e a mediação do pensamento?

Por tanto querer desmitologizar, por tanto querer romper com o discurso da origem, o aprofundamento da reflexão sobre o mal pode perder sua dimensão trágica e ficar alienado ao esquema da retribuição. Depois de anunciar uma filosofia do mal e anunciar os dois últimos tomos de uma “filosofia da vontade”,

como forma de responder à grandeza e aos limites do pensamento ético, Ricoeur sublinhará em vários de seus ensaios — sobretudo naqueles contidos em *O Conflito das Interpretações* (1988a) — o contributo do pensamento reflexivo, criticando ao mesmo tempo as filosofias da totalidade. A hermenêutica dos mitos se diferencia, assim, do saber absoluto. De fato, “(...) temos de confessar que nenhuma grande filosofia da totalidade é capaz de dar conta, de explicar a razão dessa inclusão da contingência do mal num conjunto significativo” (RICOEUR, 1988a, p. 307). O pensamento da necessidade ou deixa cair fora de si a contingência, ou a inclui tão bem que elimina inteiramente o salto do mal que se apresenta e o trágico do mal “que se precede sempre a si mesmo” (RICOEUR, 1988a, p. 307).

Certamente que, no percurso que vai do mito à filosofia, há um progresso em termos de pensamento acerca do mal, mas nenhum discurso miraculoso veio oferecer de uma vez por todas uma saída para a aporia do mal. O problema do mal não é estritamente especulativo, assunto exclusivo do pensamento, mas é sobretudo um convite à ação. “Apresento o mal, começo-o pela minha parte mas ele está sempre já-aí para nós” (MONGIN, 1994, p. 204). Sabemos que Ricoeur pensou em dividir a sua *Philosophie de la Volonté* em três grandes setores metodológicos: uma Eidética, uma Empírica, uma Poética. A terceira dessas grandes partes nunca veio a ser concluída, mas espalhou-se num universo de reflexões bastante amplo. Sobre a terceira parte desse projeto, pouco se conhece. No entanto, sabe-se que a sua parte final deveria conter uma seção sobre a poética da imaginação. Cumpre assinalar que o projeto de uma poética da imaginação acabou por ser levado a cabo, sob a orientação de Ricoeur, por um dos seus discípulos, cuja tese de doutoramento incide sobre a possibilidade de uma poética do possível<sup>19</sup>. Segundo o biógrafo François Dosse (2008, p. 432), Ricoeur teria confessado a Kearney que terminar a filosofia da vontade com uma poética da imaginação tinha sido seu projeto durante 40 anos. No entanto, apesar da ausência de conclusão desse projeto, não deixa de ser verdade que Ricoeur explorou sistematicamente a questão da imaginação nas décadas de 70 e 80, desenvolvendo aspectos importantes de uma teoria da imaginação através de seus trabalhos sobre a metáfora, a narrativa, a ideologia e a utopia.

Um dos resultados que Ricoeur pretendia aferir de sua hermenêutica dos símbolos era, além disso, o de divisar, a partir dela, os horizontes abertos para uma filosofia da ação. Os campos que a partir daí se podem desdobrar são os

19 KEARNEY, R. *Poétique du Possible: Vers une Phénoménologie de la Figuration*. Paris: Beauchesne, 1984.

da ética, da religião, da imaginação, da narrativa (que produz memória) e, finalmente, da ação política. Por enquanto, para concluir, o que buscamos esclarecer com nosso estudo foi o fato de que o mal vai além das especulações filosóficas e teológicas, pois está enraizado nas camadas de significação mais originárias de nossa cultura, que dizem de nosso próprio sentido moral, da própria práxis humana. Esta precisa ser interpretada devidamente como um horizonte aberto, prenhe de significação. Na sua interpretação dos símbolos e dos mitos, Ricoeur revela que o mal é uma realidade histórica, mas também “um desafio à filosofia e à teologia”, e um domínio da ética no qual o sujeito é o primeiro agente envolvido. Os símbolos do mal revelam as significações da ação moral do homem, o nosso fazer oriundo de determinados usos da liberdade. Falar do sujeito, das diversas narrativas constantes no painel de nosso ciclo dos mitos, revela que a simbólica do mal oferece uma pluralidade do dizer o mal na realidade, e que este não tem um conceito instituído de uma vez por todas, pois como o ser em Aristóteles, o mal pode ser dito de vários modos: ele ultrapassa sempre nosso dizer e nosso agir.

Recebido em: 14/10/2015 Aprovado em: 15/02/2016

## Referência Bibliográfica

DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie (1923-2005)*. Paris: La Découverte/Poche, 2008.

ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KEARNEY, R. *Poétique du Possible: Vers une Phénoménologie de la Figuration*. Paris: Beauchesne, 1984.

MONGIN, O. *Paul Ricoeur: as fronteiras da filosofia*. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

RICOEUR, P. *A hermenêutica bíblica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. *A Simbólica do Mal*. Trad. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2013.

\_\_\_\_\_. *Amor e Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Escritos e Conferências 2. Hermenêutica*. Trad. Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. *Leituras 2. A Região dos Filósofos*. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *Na Escola da Fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. M.F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988a.

\_\_\_\_\_. *O Mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papyrus, 1988b.