

O mal, a liberdade e o paradoxo ético em Paul Ricoeur

Marcio de Lima Pacheco¹

Resumo

O presente artigo pretende apresentar a visão do mal, da liberdade e do paradoxo ético no homem em Paul Ricoeur (1913-2005). Para empreender tal busca partiremos dos textos mais notórios do filósofo francês, a saber: *Philosophie de la Volonté: 1) Finitude et Culpabilité* 2) *La Symbolique du Mal* (1960) e *O Conflito das Interpretações* (1969). Portanto, a metodologia desse artigo é de caráter bibliográfico.

Palavras Chaves: Paul Ricoeur, Mal, Liberdade, Paradoxo ético.

Abstract

The present article intends to present the vision of the evil, the freedom and the ethical paradox in the man in Paul Ricoeur (1913-2005). In order to undertake such a quest we shall start with the most notorious texts of the French philosopher, namely: *Philosophie de la volonté: 1) Finitude et Culpabilité* 2) *La Symbolique du Mal* (1960) and *The Conflict of Interpretations* (1969). Therefore, the methodology of this article is bibliographic.

Key-Words: Paul Ricoeur, Evil, Freedom, Ethical Paradox.

INTRODUÇÃO

Ler alguma obra de Paul Ricoeur (1913-2005) é uma tarefa árdua para superar não poucas escolhas, que poderão ser contempladas nas referências bibliográficas. A dispersão de seus escritos é uma dificuldade menor se a comparamos com o caráter polifacético de sua produção. A amplitude, variedade, abertura de seus interesses desencoraja qualquer um. Seus diálogos com autores e pensadores de diversas escolas de pensamento supõem uma competência em disciplinas que o leitor não necessariamente tem.

¹ Professor na Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Doutor em Filosofia/Metafísica pela PUC-SP, Mestre em Filosofia/Metafísica pela UFRN, Tradutor de Latim e Grego. E-mail: profpachecus@hotmail.com whatsapp +5511952831660

Existe a tentação de ler Ricœur a partir de todas as tradições que o formaram (fenomenologia, filosofia reflexiva, hermenêutica), o que é impossível e inviável. Tampouco nos dedicaremos aos teólogos que alimentam suas reflexões. Por isso, é necessário selecionar a vastíssima bibliografia secundária.

A reflexão filosófica de Paul Ricœur nasceu e amadureceu no confronto e diálogo constante com as várias expressões do pensamento da história ocidental. Os pensadores da antiguidade e os contemporâneos encontrarão um observador atento, um interlocutor, um crítico competente e respeitoso.

Versaremos nesse pequeno artigo sobre o mal, mais precisamente sobre o mal e o paradoxo ético em Ricoeur. Para tanto, utilizaremos como base a *Philosophie de la Volonté: 1) Finitude et Culpabilité* 2) *La Symbolique du Mal* (1960) e *O Conflito das Interpretações* (1969). Um dos temas de que essa obra trata e que nos servirá imensamente é o problema do mal, não a partir da investigação clássica da teodiceia, mas a partir do drama humano. A proposta do autor é fazer um caminho através da liberdade do homem, apesar do absurdo do mal, indo às raízes mais profundas através dos símbolos mais primitivos. Ricœur, em suas obras, conduz sua pesquisa no confronto de perspectivas opostas, para daí extrair uma gradação racional que é, por assim dizer, plataforma de desenvolvimento racional que permite o recolhimento dos elementos de ambas perspectivas para fazer uma arbitragem entre as múltiplas vias. Em suma, Ricœur vai aos lugares de interseção e no lugar onde esses não existem, ele constrói pontes entre os domínios das diversas interpretações².

²“Gostaria de deter-me e examinar a questão inicial posta nas primeiras linhas do ensaio sobre o *lugar* – periférico ou central – da interpretação da linguagem religiosa em minha filosofia (...). Não há dúvida de que a experiência religiosa expressa em histórias, símbolos e figuras é uma fonte de grande importância de meu gosto pela filosofia. Reconhecer isso não é para mim uma fonte de embaraço – tanto mais que não creio que um filósofo possa estar isento de pressupostos. Sempre se filosofa a partir de alguma parte. Essa afirmação não concerne só ao fato de pertencer a uma tradição religiosa, mas engloba toda uma rede de referências culturais de um pensador, inclusive as condições econômicas, sociais e políticas do seu engajamento intelectual (...) o ponto de partida consiste em pôr uma questão, tida como expressão de um espanto, que determina uma espécie de campo de gravitação para todas as questões ulteriores (...) A escolha da questão, certamente, não é arbitrária. Mas é difícil separar o que a filosofia deve ao estado do problema quando começa a filosofar e a iniciativa que toma

Em Ricoeur, a história do bem é fonte do mistério do mal. O problema dos grandes mitos é saber dar voz ao ato de confiança original, pois, por mais radical que seja o mal, o mito do Gênese no diz que a bondade é ainda mais radical, ou seja, se o mal é radical, a bondade é original. Quanto à prevalência, na reflexão, da destinação fundamental à bondade e à justiça, ela preside o projeto de aperfeiçoamento da espécie humana (RICOEUR, 2018, p. 18).

1 A problemática do Mal

O tema do mal, em Ricoeur, é um dos mais relevantes, pois é através dele que o filósofo francês visa constituir um acesso concreto à Transcendência e, principalmente, à questão da esperança (RICOEUR, 2006, pp. 93-94). Ao mesmo tempo que está na origem da sua fenomenologia-hermenêutica (RICOEUR, 1948), o mal faz parte da ontologia humana, ao contrário da questão do esperar ou desesperar. A meditação sobre o mal em *Philosophie de la Volonté, Finitude et Culpabilité* e *La Symbolique du Mal* não é somente para desembaraçar duas noções, finitude e culpabilidade, antes se propõe indicar a problemática concreta que une a existência humana e a Transcendência em uma experiência única. Isso se dá pela tentativa que Ricoeur faz de articular o mal e a liberdade em uma relação de reciprocidade que manifesta a desesperança ética cuja afirmação permanece inteiramente aberta à Transcendência, graças ao desejo de justificação, principalmente diante da injustificabilidade do mal.

Antes dessas duas obras, Ricoeur, em *Karl Jaspers et la Philosophie Du Mystère de l'existence* (1947), já comentava que o quadro em que se situa uma filosofia da existência dentro da filosofia do sujeito, a qual, ao descrever esse sujeito, recupera o direito de pleitear as ideias socráticas contra uma ontologia dramática, a de Pascal contra a de Descartes e a de Kierkegaard contra Hegel (RICOEUR, 1947, p. 120).

reorganizando o conjunto da problemática em relação a um novo centro” (Resposta a David Stewart in *A Hermenêutica Bíblica*, 2006, pp. 93-94).

É interessante notar que em Karl Jaspers mostra que a filosofia existencial parte da intuição cartesiana do sujeito que supera o erro de assimilar o sujeito ao objeto, em quanto *coisa* (*res*), perdendo a sua especificidade. Diferente de Jaspers, em Kant o pensamento não é um objeto, mas uma consciência geral (KANT, 2001, p. 366).

Depois de Kant, Hegel é o fim da filosofia ocidental concebida como saber universal, total e sistemático. Uma construção esplêndida, de um imponente palácio que é construído, mas não é habitado (RICOEUR, 1947, p. 170).

Ricœur mostra que a filosofia de Jaspers coloca uma abertura da problemática da existência para uma metafísica. Sendo que o peso principal da metafísica não porta o drama interior da liberdade que outros, antes de Jaspers, chamaram graça e predestinação: o esforço principal de Jaspers leva à descoberta de uma dimensão propriamente metafísica do mundo (RICOEUR, 1947, p. 234-241).

Antes de prosseguimos, é necessário vermos dois conceitos chaves que Ricœur toma de Jaspers, existência e transcendência. Existência empírica é configurada para Jaspers, como *Existenzz Dasein*. O primeiro termo se refere como ser possível, o segundo como existência empírica, ou seja, diz respeito ao homem, ao mundo, aos objetos. Já o termo transcender está relacionado a ultrapassar o Dasein, isto é, exceder a orientação do mundo. Em outras palavras, o ato de estar além dos limites humanos e os transcendem (RICOEUR, 1947, p.17).

O acesso à Transcendência é fornecido por aquilo que se pode chamar de “abordagens da justificação” (NABERT, 1970, p.150), que se refere às condições indispensáveis à cessação do mal. Conforme Ricœur, pensar corretamente o fim do mal somente é possível se o mal contingente for pensando em uma totalidade significativa que lhe confira certa necessidade. A esperança, para Ricœur, é capaz de realizar essa condição. Ela reconcilia duas interpretações irreduzíveis e antagônicas da vida: a visão moral e a visão trágica do mundo em uma história coerente,

e não mais em uma história trágico-lógica do ser, que vai da queda à redenção.

É interessante notar que para Ricoeur, não poderíamos nos acerrar a uma noção de mal apropriada somente por uma antropologia de caráter filosófico, pois haveria tantas noções do mal que nos perderíamos entre elas. Nosso filósofo, descrevendo as estruturas puras do Voluntário e do Involuntário, funda uma base que permite escapar à ontologização gnóstica do mal, relacionando a falta como acontecimento, queda, acidente. Ele mostra as estruturas finitas do homem que permitem se opor ao peso que o Ocidente teve na concepção de homem e do mal (RICOEUR, 1950, p.50).

Examinaremos alguns pontos que consideramos pertinentes a uma esperança na filosofia de Paul Ricoeur. Ele parte do estudo dos textos bíblicos de feição narrativa, proféticos, apocalípticos e míticos em que o homem é colocado desnudo perante a sua finitude. Essa finitude choca-se com o mistério do mal, encontra a Transcendência e, por fim, gera a esperança.

O primeiro ponto que teremos de abordar é a problemática do mal, na qual o homem é o espaço da manifestação do mal. Assim, abordaremos a relação mal/liberdade (RICOEUR, 1960, p.15) no esforço de compreender um pelo outro (RICOEUR, 1960, p.16).

Partiremos em seguida para o segundo ponto, que é o paradoxo ético no qual a experiência do pecado remete ao “retorno” a um arrependimento. Nisso existe uma transição fenomenológica da mancha para o pecado. Também nesse momento abordaremos a confissão que oferece uma saída à emoção e se projeta na culpabilidade, nas noções do *perante mim* e do *perante Deus*.

A reflexão anterior nos conduzirá ao um terceiro momento, no qual abordaremos o desejo de justificação do homem que procede da experiência do homem de servidão.

Em um quarto momento, tentaremos mostrar como Ricoeur aponta o mal dentro de uma totalidade de sentido. Teremos de explorar o mito adâmico no sentido que a confissão

dos pecados nos conduz a uma convergência do mito adâmico com a cristologia.

No quinto momento abordaremos como o mito adâmico explora o ponto de ruptura entre a ontologia e a história. Ao homem é atribuída a responsabilidade do mal que ele “começa” no sentido de uma criação. E no sexto buscaremos mostrar se existe um deus mau dentro de uma visão trágica da existência.

Através desses momentos encontraremos a esperança a que Ricœur se refere em seus textos.

1.1 O mal e a liberdade

Ao falarmos sobre o mal, poderíamos supor que Ricœur faça uma teologia ou algo dogmático em relação a esse tema, mas o que ele faz é uma fenomenologia-hermenêutica.

A fenomenologia é, por assim dizer, o primeiro segmento da compreensão filosófica, pois a fenomenologia não pode realizar o seu programa de *constituição* sem constitui-se em uma interpretação da vida do eu. A fenomenologia, não ascende ao plano da realidade em sua plenitude, não ascende ao mundo da vida, ao qual a compreensão é o seu objetivo e a sua posição a sua pressuposição (RICOEUR, 1980, p.59-87).

Entre uma fenomenologia e a hermenêutica existe uma diferença entre a realidade e a possibilidade. A questão do mal representa, para a filosofia, um campo injustificável, da injustificabilidade do mal é a pedra de tropeço, a qual não pode ser afrontada diretamente, se não se destrói a mesma como um pseudoconhecimento ou o mal como mal. O único caminho praticável é o da fenomenologia dos mitos do mal ou uma mítica do mal, na qual a culpa e o sofrimento venham reconhecidos e não redutíveis como finitude e negação.

O problema do mal suscita em Ricœur uma questão mais vasta, uma interpretação filosófica do mito e do símbolo, ou seja, uma relação entre simbólica do mal e fenomenologia da vontade; entre eidética e empírica; entre reflexão e mundo. A filosofia não é um início absoluto, mas uma dúvida, uma interrogação sobre um saber no qual e a partir do qual essa se interroga e da qual

duvida. Por isso, a filosofia é reflexão. A filosofia de Ricoeur, em especial na *Simbólica do Mal*, provoca um progresso no pensamento, fundando uma relação circular que se instaura entre fenomenologia e simbólica. De um lado, a criticidade da reflexão fornece o espaço para o realismo da experiência, pois realça a possibilidade de aparecer e evidenciar que existe um caráter simbólico, de ambiguidade irreduzível, que pode ser recuperado pela reflexão. Com a devida análise, a reflexão procura justificar o conhecimento prático, sem ser capaz de se adequar, mas recuperando o verdadeiro sentido.

De outra maneira, o realismo da experiência enriquece a reflexão, pois a realidade, em seu mostrar-se, demanda outra reflexão, ou seja, o mal faz parte de uma evidência não recuperável e não alcançável da reflexão.

Podemos mesmo dizer que o tema do mal é introduzido dentro de um plano hermenêutico, através da linguagem escrita (os textos) que amplificam a sua plenificação. Por um lado, os símbolos têm sua plurivocidade em contextos amplos, a escala de um texto; por outro, o conflito das interpretações se mostra de maneira análoga em textos e, ao passo que vai do símbolo ao texto, se restringe a extensão e não tem a mesma intensidade. Uma dialética desse conflito se desenvolve entre o explicar e o compreender. A interpretação é a mescla de uma fase de explicação e outra de compreensão. Explicar é compreender melhor. A compreensão precede, acompanha e envolve a explicação; a explicação desenvolve a compreensão analiticamente, ou seja, a hermenêutica dos textos sobre o mal conduz a uma interpretação do sujeito que interpreta e sua vinculação ao ser, ao fundo ontológico em que se escreve e daquilo que espera de um ponto de vista escatológico. A constatação de minha finitude me conduz a notar que a esperança é o único meio de superar essa finitude. A esperança é a raiz do consentimento. Mas esse consentimento se faz à luz de uma liberdade de minha pessoa.

Ricoeur nos oferece uma advertência ao nos acercarmos do problema do mal à luz da liberdade, pois,

tentar compreender o mal à luz da liberdade é uma decisão

arriscada e importante: é decidir-se a entrar no problema do mal pela porta estreita, considerando o mal desde o princípio como algo “humano, demasiado humano”(…) Essa decisão não afeta de modo algum a origem radical do mal, senão a descrição e a localização do ponto em que se manifesta o mal. Ainda no caso de que o mal estivesse já incrustado na gênese radical das coisas, sempre será certo que unicamente se nos manifesta pelo modo como afeta a existência humana (RICOEUR, 1960, p.14).

Refletir sobre a liberdade é voltar o pensamento para as condições em que essa se realiza. O ser livre do homem segue o seu livre agir, ou seja, a liberdade vem ao homem exercida em todas as expressões de sua vida.

Falar da liberdade significa, assim, abordar o agir humano, pois uma ação é reconhecida como livre quando ela pode ser responsável perante outros e diante de si mesmo (RICOEUR, 1971, p.980). O senso de responsabilidade, que o homem tem diante de sua ação, revela a liberdade humana, pois não seria uma ação de que o homem se sente responsável se ele não fosse livre. A capacidade física e psicológica de que o homem é dotado é o suporte essencial para a posição dos atos que são significativos. O homem deve assumir a responsabilidade moral pelos atos cometidos, que é proporcional ao grau de liberdade que desfrutava quando os cometeu.

Uma visão ética do mundo, ou seja, “o esforço por compreender cada vez mais intimamente a liberdade e o mal à luz recíproca com que se esclarecem mutuamente” (RICOEUR, 1960, p. 14), que pretenda dar conta da presença do mal no mundo se cruza com a liberdade. Pois, “uma liberdade que se faça a cargo do mal tem uma via aberta a uma compreensão de si mesma excepcionalmente plena de sentido” (RICOEUR, 1988, p. 25). É pela liberdade que o homem é capaz de projetar o futuro das ações que pretende cumprir. É também pela liberdade que o homem é capaz de examinar seu passado e rever as ações, mesmo aquelas que não desejaria colocar, pois denunciam o mau uso que fez da liberdade. Essa visão ética do mundo encontra limite na liberdade humana pelo fato de não ser absoluta.

(Essa) visão ética não somente é certo que a razão do mal radica

na liberdade, senão que, ademais, a confissão do mal é a condição da consciência da liberdade, já que é nessa confissão que podemos surpreender a sutil articulação do passado com o futuro, do si com seus atos, do não-ser com a ação pura no coração mesmo da liberdade (RICOEUR, 1960, p. 25).

Nessa liberdade limitada, o homem não é, absolutamente, responsável pelo mal cometido. Com efeito, o mal entra no mundo quando o homem o põe, mas o homem somente o põe na medida em que cede ao assédio do Adversário.

Por um lado, o mal entra no mundo tanto quanto o ser humano o põe, o ser humano só o põe enquanto cede ao assédio do adversário. Tal estrutura ambivalente do mito da queda assinala já de per si os limites da visão ética do mal e do mundo: ao pôr o mal, a liberdade é vítima de outro” (RICOEUR, 1988, p. 25).

Aí está a limitação da visão ética e do mundo: no colocar o mal no mundo, a liberdade se torna vítima de outro (RICOEUR, 1999, p.286). O espaço da manifestação do mal surge quando há o reconhecimento do mal, quando o aceitamos livremente. O mal que cometo, dentro de uma análise narrativa dos textos Bíblicos, provoca um sofrimento, um mal sofrido, uma punição. Esse mal sofrido pode ter sido praticado consciente, inconscientemente ou mesmo pelos antepassados. Ou seja, o mal que cometo é uma replicação de outro ou em outro, pode ser sofrido por outro, de maneira que o homem se torna vítima do próprio homem.

A visão ética do mundo é limitada, pois não é possível atribuir todo mal, como raiz, ao homem. Ele ao pôr o mal, a liberdade se torna vítima de um *Outro* (RICOEUR, 1960, p.14). O mal, assim, é um desafio, porque é sempre escandaloso, mostra-se sempre com uma lógica mais complexa que a que estamos habituados. Ao mesmo tempo que ele resiste a uma harmonização conceitual, estimula o pensamento sobre o agir humano perante o mal e o sentido dessa realidade. Por isso é que o mal é injustificável.

A partir de uma visão ética do mundo que reconhece seu limite, é possível pensar em uma inteligência da liberdade. Essa

visão ética, mesmo em seu limite, sublinha a estreita relação entre o mal e a liberdade. O homem tomando sobre si a carga do mal, por sua responsabilidade, faz com que a liberdade se eleve a uma compreensão de si cheia de significado.

Desta forma, em uma visão ética, não somente é verdadeiro afirmar que a liberdade seja a razão do mal, mas que a confissão do mal é a condição da consciência da liberdade, pois é nessa confissão que podemos entrever a sutil articulação do passado e do futuro, do eu e dos atos, do não-ser e da ação pura no coração mesmo da liberdade. Essa é a grandeza que representa a visão ética do mundo (RICOEUR, 1960, p.16).

Existe, assim, uma contraposição entre a ética e a antropologia que somente pode ser resolvida através do problema do mal.

A visão ética do mal faz da existência da culpa o seu ponto de partida. Um exemplo clássico é a análise kantiana que parte da visão de um mundo decaído e do homem dividido em si mesmo. Ela radicaliza e transfere tal visão a uma antropologia que falha em encontrar o espaço para colocar-se como diferença. Segundo Ricœur, a análise kantiana “procede de uma antropologia pessimista dominada pela teoria do *mal radical*” (RICOEUR, 1960, p.92). Assim, o mal no homem vem radicado na sensibilidade, separada da razão. Ricœur mostra que Kant não explora todas as possibilidades originárias do mal, mas dá uma descrição do homem na perspectiva da paixão e no dualismo ético (RICOEUR, 1960, p.86).

No artigo, *A liberdade segundo a esperança* (1999), Ricœur faz uma aproximação filosófica da liberdade segundo a esperança. Ele explora esse tema a partir de Kant e Hegel. A filosofia da vontade hegeliana tem a capacidade de atravessar todos os níveis de objetivação, de realização, quando mostra que o movimento da moral kantiana é somente um momento reflexivo infinito, um momento da interioridade na qual surge a subjetividade ética (RICOEUR, 1999, p.356). Contudo, a grandeza da filosofia kantiana supera a filosofia hegeliana pela dinâmica dialética. Para Ricœur, em Kant é que se completa uma aproximação filosófica da esperança. Na pergunta: *que posso esperar?* Coloca os postulados

kantianos (RICOEUR, 1999, p.407) de liberdade, imortalidade e da existência de Deus como momentos de instituição da totalidade não atuante, mas esperada.

Com a questão: “que posso esperar?”, o próprio “postulado” de Deus não constitui ainda uma religião real; a religião nasce com a “representação” do “bom princípio” num “arquétipo”. É aqui que a cristologia, que o teólogo considera um espaço próprio de inteligibilidade, está relacionada, na filosofia da religião, com a vontade. A questão central da filosofia da religião é esta: como é que uma vontade é afetada, no seu desejo mais íntimo, pela representação desse modelo, desse arquétipo de humanidade agradável a Deus, a que o crente chama Filho de Deus? A questão da religião - e Kant prefigura aqui Hegel - desenrola-se ao nível de um esquematismo do desejo da totalidade; ela é, quanto ao essencial, uma problemática da representação, na sua relação com a dialética da Razão prática; ela diz respeito à esquematização do bom princípio num arquétipo (RICOEUR, 1999, p.339).

A abertura à esperança se dá a partir do postulado da liberdade enquanto verdadeiro ponto da doutrina dos postulados. A liberdade é fundamentalmente, postulada, liberdade afetiva, uma liberdade que pode ser boa e objetiva. Nesse sentido a liberdade é pertencida a cada membro da comunidade de modo que cada um participa. Essa liberdade que é postulada é conforme a liberdade segunda a esperança que se baseia nos dois outros postulados: o da imortalidade e o Deus.

O postulado da imortalidade diz respeito à existência temporal do postulado da liberdade nos termos de uma espera. Em face da esperança, a liberdade é um equivalente filosófico da esperança de ressurreição como uma persistência indefinida da existência. É uma esperança em participar do soberano bem.

O postulado da existência de Deus é resolvido, escatologicamente, na totalidade do *sumo-bem*, pois ela é

pertencente à ordem dos fins [...] manifesta a liberdade existencial como o equivalente filosófico do som. Kant não tem lugar para um conceito de Dom, que é uma categoria do Sagrado. Mas tem um conceito para a origem de uma síntese que não está no nosso poder (RICOEUR, 1999, p. 411).

Kant, enquanto se move em direção a um horizonte novo, como um “cristão”, que espera em outro, em Deus. Pois, “o Deus que se atesta não é o Deus que é, mas o Deus que vem” (RICOEUR, 1999, p. 395). A palavra Deus

chama o homem e retira-o da idolatria dele próprio; ela chama o homem ao seu Eu verdadeiro. Em resumo, o agir de Deus, mais precisamente o seu agir para nós, no acontecimento do chamamento e da decisão, é o elemento não mitológico, a significação não mitológica da mitologia (RICOEUR, 1999, p. 493).

Esse nosso poder e essa significação não mitológica da mitologia nada mais são que a reflexão sobre o mal radical. Ricœur está convicto de que, ao se acercar do problema do mal pela liberdade, não faz algo arbitrário, pois parece a via mais ajustada e *apropriada* à natureza do problema. De fato, “o espaço da manifestação do mal só aparece quando ele é reconhecido, e ele somente é reconhecido à medida que é aceito por uma escolha deliberada” (RICOEUR, 1960, pp.14-15).

Tanto na *Simbólica do Mal* quanto no *Conflito das Interpretações*, Ricœur mostra que não é na introspecção psicológica do sentimento da falta, mas nos símbolos e nos textos sacros que nos é oferecido o ponto de partida a respeito do mal. Esses textos “são os da literatura penitencial, nos quais as comunidades de crentes exprimiram a declaração do mal” (RICOEUR, 1999, p. 415). Eles contêm a experiência do mal em sua linguagem e, enquanto tais, documentam e miram a consciência confessante. Na linguagem simbólica da confissão, a consciência religiosa aborda uma compreensão de si, correspondente à compreensão de seus atos dos quais ela se acusa e que são objetivados nos textos bíblicos. Ricœur se limita àqueles símbolos e textos que fazem parte da nossa memória cultural.

Os textos têm a capacidade de mediar a consciência de *si* e o conhecimento de *si*, provendo uma apropriação de sentidos. Na filosofia ricœuriana, têm por função “vencer uma distância, um afastamento cultural, de tornar o leitor igual a um texto

tornado estranho e, assim, de incorporar o seu sentido à compreensão presente que um homem pode ter de si mesmo” (RICOEUR, 1999, p.06). Dito isso, Ricoeur propõe religar a linguagem simbólica à compreensão de si, pois:

Toda interpretação se propõe a vencer um afastamento, uma distância, entre a época cultural passada à qual pertence o texto e o próprio interprete. Ao superar essa distância, ao tornar-se contemporâneo do texto, o exegeta pode apropriar-se do sentido: de estranho ele quer torná-lo próprio, isto é, fazê-lo seu; é o engrandecimento da própria compreensão de si mesmo que ele persegue através da compreensão do outro (RICOEUR, 1999, p.18).

Ricoeur assinala que as explicações dadas não lançam o homem para fora de si e muito menos satisfazem. A linguagem da razão é limitada e derivada, por isso, defende que as linguagens mais arcaicas possam nos dar uma resposta à questão do mal e da liberdade. Por isso, a filosofia deve seguir o caminho pelas expressões menos elaboradas, mais balbuciantes da confissão do mal. “Uma fenomenologia da confissão é, pois, a descrição das significações, e das intenções significadas, presentes *numa certa atividade de linguagem: a confissão*”(RICOEUR, 1999, p.416).

Confessar o mal é ligar o homem, não somente com seu lugar de manifestação, mas também como seu autor. A confissão da falta é, ao mesmo tempo, descoberta da liberdade. Assim, a confissão implica, fundamentalmente, uma visão ética de mundo pela qual se compreende um pelo outro, a liberdade e o mal (RICOEUR, 1999, p.17).

1.2 O despertar ético a partir do símbolo da mancha

A mancha é o símbolo mais primitivo e obscuro, pois marca a concepção mágica da entrada do mal no mundo. Nela predomina a dimensão objetiva do impuro. É, também, o mais elementar e rico símbolo na linguagem da confissão já que diz tudo em enigma o que a filosofia jamais poderia dizer em razão, à luz natural. A mancha não só tem início com um significado físico. Ela pode ter um significado simbólico, ou seja, ela é a

valência ética do temor e da justa punição, concebida como reconstrução e a capacidade de elevar-se ulteriormente a uma ordem hiper-ética, na qual o temor se identifica com o amor (RICOEUR, 2013, p. 61). Essa equivalência simbólica da mancha não é uma imputação de um agente pessoal, mas uma violação objetiva de um interdito que mistura falta e mancha (RICOEUR, 2013, pp.41-61). Assim, a mancha é o esquema primeiro do mal (RICOEUR, 2013, pp.61-62).

A consciência da mancha é indireta. A mancha é um mal diagnosticado. Esse mal é reconhecido a partir da desgraça pela qual o homem é afligido e que, no sistema de puro e impuro, recebe uma punição por causa da ofensa a um deus, infração à justiça que devemos às outras pessoas. Ser punido é sofrer, sofrer uma pena proporcional à falta. A punição suscita “uma esperança de que o próprio temor desapareça da vida da consciência” (RICOEUR, 2013, p.205). A abolição do temor da punição somente é compreendida com o alcance de uma consciência ética que vai do medo à esperança da salvação. A esperança pela salvação não é uma ilusão, mas um anseio que desemboca na confissão do mal.

A transgressão de uma “lei divina” dispara automaticamente um gatilho: o homem se declara culpável independente da consciência de seus atos e de suas intenções. É culpável objetivamente em razão de uma violação involuntária (RICOEUR, 1999, p.281), que sobrevém de um lugar puramente hipotético. O *mal sofrido* é suficiente para estabelecer a culpa da pessoa pelo qual é afligido. Entre o mal e a desgraça existe uma relação de causalidade, equivalente. O *mal psíquico* é sintoma do mal moral. A ordem psíquica constitui a medida da ordem moral, pois a ética determina e condiciona o nosso ser psíquico.

A relação de equivalência é um estado da consciência no qual o mal e a desgraça “não aparecem dissociados, em que a ordem ética do fazer mal [*mal-faire*] não se discerne da ordem cósmica e biológica do mal-estar [*mal-être*]: sofrimento, doença morte, insucesso” (RICOEUR, 2013, p.43). Desta forma, o ser moral desenvolve psiquicamente seus efeitos.

A mancha é “uma coisa qualquer que infecta por contato” (RICOEUR, 2013, p.43), independentemente de toda intenção subjetiva, e que “opera como uma força no campo de nossa existência, que é inextricavelmente psíquica e corporal”(RICOEUR, 2013, p.42). Ela é uma “substância”, algo que infecta nosso ser psíquico e corporal. Assim, o *mal da mancha*, que provém da mancha, tem uma positividade que não resulta do querer humano, pois existe independentemente de todo ato do sujeito. O homem descobre sua existência através das penas a que é submetido. O mal sofrido conduz o homem a se acusar de um mal cometido, que muitas vezes é inconsciente. Ao acusar-se desse mal cometido, o homem confessa, expressa, por suas emoções, o que está em seu interior, esperando de alguma maneira que seja perdoado. Esperando, por assim dizer, um evento futuro que o possa remir. O homem, ao confessar o mal cometido, mostra que a sua “linguagem é a luz da emoção, através da confissão a consciência de culpa é trazida à luz da palavra; através da confissão o homem continua a ser palavra mesmo na experiência do seu absurdo, do seu sofrimento, da sua angústia” (RICOEUR, 2013, p.24). Isso mostra que o mal afeta, seja ele sofrido ou cometido, a existência humana.

O mal da mancha sinaliza o despertar da consciência e a responsabilidade pessoal que inaugura o momento da confissão de uma falta pessoal, causa presumida de toda desgraça sofrida.

É pelo sofrimento que a mancha educa a consciência para liberdade. A consciência da mancha é uma “consciência terrorista”, que causa uma violência psicológica no indivíduo. Ela vive com medo do castigo do interdito. O transgressor é submetido a uma punição automática e inescrutável destinada a “satisfazer” a ordem violada. Desencadeada pela cólera, pelo extrapolamento da interdição, a mancha vinga a ordem rompida e expia a ofensa.

Para Ricoeur, o mal pelo sofrimento, considerado como uma expiação, enche-se de uma significação ética: “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). O sofrimento convida o homem a

buscar, na sua conduta “moral”, a razão de seu mal-estar. Sob o regime da mancha, o homem é acusado e responsável pela sua desgraça no mundo (RICOEUR, 2013, p.47).

Para Ricœur, essa acusação desperta a consciência para a responsabilidade. Ela está em relação a uma palavra definida e dentro de um ambiente humano, que determina o que sejam ações puras e impuras. Essa palavra serve de instrumento para sair de uma consciência suja. A consciência, esmagada pelo interdito e pelo sofrimento, se interroga sobre a falta-culpável em referência ao repertório de ações socialmente classificadas como impuras (RICOEUR, 1977, pp.207-236).

A punição *justa* não abarca tudo o que possa estar implícito na angústia do manchado. Ao existir, a exigência de que o homem sofra de forma justa, para Ricœur, “nós *esperamos* que essa tristeza tenha não só uma medida, mas um sentido, isto é, um fim” (RICOEUR, 2013, p.59). Nota-se que a vingança contra a violação de certa ordem não é destinada a destruir a culpa, mas a reabilitar a ordem violada. Dentro do regime da mancha, o impuro e o puro recuperam a divisão entre o sagrado e o profano. O sagrado revela o castigo, não somente como negação, mas como afirmação da integridade original através do emendar-se do culpado.

Aquele que crê nesse regime da mancha vive sob a ameaça do castigo, passa, dessa forma, de uma consciência da mancha a uma moralidade. O homem antecipa a punição tomando consciência das consequências de seus atos e se prepara para assumir o castigo como justa punição de uma violação. Esse assumir a punição reduz a culpa e obtém a restauração da ordem do mundo e de si mesmo.

No processo da mancha, o homem ignora a distinção entre o voluntário e o involuntário. O homem não está diante de uma figura pessoal que responde a suas violações, mas diante de um fundo obscuro e sem face que constitui a ameaça perpétua de sua existência e que assume a salvaguarda da ordem do mundo.

Através dos interditos, o indivíduo é convidado a reencontrar a existência de uma ordem que não quer e que procede de um lugar que já está reservado para seu destino. Esta

ordem define cada um dos limites que não podem ser transpostos impunemente.

A observância de tabus requer mais que observância. Ela requer que se mantenha o espírito em um estado de vigilância constante, mas também de terror, pois a possibilidade de que a falta não seja eliminada é algo potencial, não por causa das somas dos pecados, mas porque a consciência está “vergada diante da fatalidade do sofrimento vingador” (RICOEUR, 2013, p.59).

Na confissão se manifesta uma liberdade que ascende à consciência de imputabilidade de seus atos. Essa imputabilidade é uma pura objetividade, pois, não se refere à qualificação moral dos atos, nem à intenção subjetiva do autor. Pode-se dizer que ela somente constata a transgressão do interdito e o que a constitui é simplesmente a objetividade da transgressão. O sujeito que se imputa é mais um portador de uma sanção do que o autor do mal.

O homem, quando se atribui autor do mal, reconhece e assume as consequências de seus atos. A lei da retribuição desenvolve uma justiça punitiva que estabelece uma relação entre o crime e o castigo. É interessante notar que, para a justiça a consciência do castigo precede a do crime. A consciência de ser autor do ato mal segue a consciência de ser sujeito da sanção. Ao aceitar o sofrimento, como uma pena que já o expia dos atos praticados, o homem se confessa culpado e responsável pelo mal.

Essa responsabilidade mostra que o homem adere completamente à lei da retribuição sem perguntar se sua aplicação é justa, ou seja, se ele rigorosamente é punido e se corretamente se acusa. Se a imputação da sanção revela a responsabilidade humana, o resto é a consciência da mancha que estabelece a medida desta responsabilidade no mal sofrido ou praticado.

A composição indissociável entre o mal do sofrimento e o mal da ação esboça a distinção física e ética em relação ao sofrimento e a imputação da falta, que não tem o poder da violência punitiva. O mal físico não emana organicamente do mal moral, mas precede o núcleo que ultrapassa a consciência em sua qualidade de garantir a ordem do universo.

Nessa situação, cabem algumas interrogações: o homem é punido justamente? O sofrimento é equivalente aos atos cometidos? Em razão dessas dúvidas, a instância da mancha dá início à existência ética. Ela suscita, por assim dizer, um pensamento interrogativo em relação aos atos praticados e, ainda, conserva a possibilidade de alcançar o movimento de reportar os atos aos motivos desses atos entrando, assim, em uma existência verdadeiramente moral.

3 O paradoxo ético

Enquanto a mancha é ligada a algo que infecta, que afeta direta ou indiretamente o corpo, o pecado é associado a uma atitude contra Deus, assim, a consciência atinge o nível ético da falta. A palavra pecado no Antigo Testamento se organiza ao redor da imagem central do desvio de conduta. É o inverso do simbolismo da mancha que contamina por contato.

A transição fenomenológica da mancha para o pecado se realiza graças à personalização do Sagrado pela qual o pecado nos é dado quando o símbolo da mancha é dominado pelo da ‘amarra’ que ainda é um símbolo de exterioridade, mas que exprime mais a ocupação, a possessão e a escravidão que o contágio e a contaminação: Que o mal e o mal que está no meu corpo, que está nos meus músculos e nos meus tendões desapareça hoje, suplica o penitente; no entanto, ao mesmo tempo em que o esquema da mancha se incorpora no da possessão, as noções de transgressão e de iniquidade são acrescentadas.

É já na relação pessoal com um deus que determina o espaço espiritual no qual o pecado se distingue da mancha; o penitente experimenta o ataque dos demônios como sendo a contrapartida do afastamento do deus e o penitente toma consciência do seu pecado enquanto dimensão da sua existência e já não como uma simples realidade que o assombra” (RICOEUR, 2013, p. 64).

Essa transição também se dá na relação “pessoal com um deus que determina o espaço espiritual no qual o pecado se

distingue da mancha” (RICOEUR, 2013, p. 64). O homem toma consciência do mal como uma dimensão de sua existência e não mais como uma realidade exterior que o assalta. O pecado é uma grandeza religiosa determinada pela categoria do *perante Deus* (RICOEUR, 2013, p. 66).

Essa categoria do *perante Deus* tem presente a relação entre um Deus e seu povo: de um lado, encontra-se o amor de Deus, que se comunica, chama, doa-se totalmente, escolhe e faz *aliança*; de outro lado, encontra-se o afastamento do ser humano, que foge, desconfia, revolta-se, rompe e despreza, estabelecendo-se como rival (RICOEUR, 2013, p. 65).

Entre o homem e Deus, a aliança suscita uma relação de apetrechamento mútuo. O homem está implicado na iniciativa de Deus. Iniciativa essa que é uma prévia de um encontro e diálogo, mas que parece um silêncio de Deus ao homem. Esse encontro e diálogo possuem uma característica ontológica e existencial prévia à compreensão moral e especulativa da aliança: “é no seio dessa interação entre vocação e invocação que se desenrola toda a experiência do pecado” (RICOEUR, 2013, p. 68).

Ricoeur reconhece que é na experiência judaica do pecado que se conhece a tensão constitutiva da ética da aliança. De um lado está o amor de Deus que chama seu povo para a santidade e faz uma aliança; de outro o afastamento do ser humano que rompe com Deus e estabelece-se como rival. Em um sentido escatológico esse afastamento condena o homem à morte. Sob o impulso profético, a aliança produz uma ética essencialmente caracterizada pela dialética da exigência ilimitada e de um imperativo limitado (ELLUL, 1946, p. 79). O chamado e o pedido interminável à santidade, que o Santo por excelência endereça ao homem, constituem os termos do agir moral, suscitando no homem uma exigência infinita de perfeição e de justiça que a transforma em prescrição detalhada da lei e confere um dinamismo desconhecido à ética da simples observância da lei.

O magistério profético propõe um ideal de perfeição e de justiça que visa à realização da pessoa humana em sua totalidade, além dos atos isolados prescritos pela lei.

A consciência do pecado reflete essa tensão: por um lado, ela aprofunda-se, para lá das faltas, num mal radical que afeta a disposição indivisível do ‘coração’; por outro, ela se dispersa em múltiplas infrações denunciadas por um determinado mandamento (RICOEUR, 2013, p. 75).

Compreender a experiência do pecado é compreender esse ritmo do profetismo e do legalismo (simples observância da lei) no íntimo da aliança e manter viva a sua unidade.

Para manter viva sua unidade existe, assim, uma tensão entre a consciência absoluta, mas informe, e, por outro lado, a lei finita que esfarela a exigência, pois para o homem não se é justo, nem se é culpado completamente. Ele é justo ou culpado conforme determinações concretas. Ricoeur nos mostra que “a lei é um ‘pedagogo’ que ajuda o penitente a determinar o seu modo de ser pecador” (RICOEUR, 2013, p. 76). Assim, os ideais de perfeição e de justiça vão além dos atos singulares, o pecado deve ser remetido para muito além da enumeração de faltas, pois o ritmo da exigência indeterminada e dos mandamentos determina a revelação interiormente radical do pecado como seu contrário, a obediência do seu coração.

Enquanto a mancha é ligada a um contágio, o pecado é associado a uma aversão a Deus ou a um ir contra Deus. Essa concepção de pecado à categoria do *perante Deus* na qual existe uma ideia de relação destruída mantém-se implícita, de um afastamento de Deus (RICOEUR, 2013, pp. 86-100).

O pecado se opõe à fé. Essa oposição é marcada nos textos bíblicos por uma relação ferida do pecador para com Deus (FAUS GONZÁLEZ, J.I., 1987; ALSZEGHY, Z. e FLICK, M., 1972; GUILLUY, J., 1975). O simbolismo do pecado exprime, fundamentalmente, a ruptura de uma relação, “a perda de um vínculo, de uma raiz, de um solo ontológico” (RICOEUR, 2013, p.87). A imagem principal do desvio em relação à linha reta, o extravio da viagem, ao não transpor, constantemente, concorre para uma ação anormal. Mas essa ação é interpretada com uma desobediência, ela é colocada como uma intenção malvada do homem que toma a iniciativa de opor-se a Deus. A oposição do querer humano à vontade divina situa a origem da ruptura do

diálogo e da situação consequente do desvio e da perdição na qual o homem se encontra depois da queda. Assim Ricoeur nota que “a ruptura do diálogo, transformada numa situação, faz do homem um ser estrangeiro ao seu lugar ontológico” (RICOEUR, 2013, p.89).

O homem é responsável pelo pecado. Ele se rebela e rompe a sua relação com Deus. Essa iniciativa cria uma existência que se afasta de Deus e é alienante. O pecado quebra o pacto entre Deus e o homem, ele não é uma substância, mas um nada, uma negação do que deveria ser: “é certo que a cultura que não criou a ideia de ser também não tem um conceito de nada; mas pode ter um simbolismo da negatividade: através da falha, do desvio, da rebelião, do extravio” (RICOEUR, 2013, p. 90).

A negatividade do pecado é marcada, na Bíblia, pelas imagens do sopro e do ídolo (RICOEUR, 2013, p. 93). A existência pecadora é como o sopro passageiro; ela é vã, pois é incapaz de salvar aqueles que recorrem aos seus ídolos: “A imagem existencial do ‘vão’ vem fundir-se com a imagem do ‘ídolo’ que precede uma reflexão teológica mais elaborada sobre os falsos deuses [...] ‘os deuses pagãos não valem nada’” (RICOEUR, 2013, p. 91). Nada é a definição do homem que se fia nos ídolos. Essa vaidade dos ídolos descobre o vazio e o não-sentido dessa existência livre pelo absurdo que se revela no abandono do homem por Deus.

O esquema do ‘nada’ do ídolo e do idólatra é a réplica, do lado do homem, do esquema da ‘Cólera de Deus’ (...) o homem abandonado é a manifestação de Deus na qualidade de Aquele que abandona. O esquecimento de Deus pelo homem reflete-se no esquecimento do homem por Deus; assim Deus já não é o ‘Sim’ da palavra que disse, e assim aconteceu; ele é o ‘Não’ que suprime o malvado, os seus ídolos e toda a sua vaidade (...) talvez o próprio ‘Não’ da interdição, no mito da queda, seja uma projeção na esfera da inocência de uma negação emanada do próprio pecado; talvez que toda a ordem da criação(...) seja suportada pela afirmação das oposições e de uma desproporção original: ‘Que assim seja’” (RICOEUR, 2013, p. 93).

A experiência do ser abandonado a si mesmo pode conduzir o pecador a negar Deus ou a aderir ao seu plano de salvação. O profeta prega o retorno a Deus. Esse retornar está presente em forma de arrependimento. Na dureza da sua disposição, o homem pode retornar de sua vida malvada e reintegrar-se na relação primitiva de Aliança com Deus. O profeta parece lembrar que o homem tem a capacidade de operar inteiramente e por si mesmo esse retorno que reconcilia com Deus. Da mesma forma que tem a iniciativa de quebrar a Aliança, tem a iniciativa de restaurá-la. A liberdade que o pecado conserva em seu poder não é somente de fazer o mal, mas de desfazer o seu voto a Deus.

Uma visão ética do mal permite confirmar a responsabilidade total do homem pela existência do mal. Ela orienta em direção que a concepção do mal é uma realidade que depende inteiramente da liberdade, tanto para sua entrada, como pelo seu desaparecimento do mundo. Mas ela não dá conta inteiramente da experiência judaica do pecado.

O fiel, que é exortado pelo profeta a retornar, implora o retorno pedindo perdão, pois é na totalidade do perdão-retorno que temos a restauração da Aliança e do sentido total do pecado graças ao paradoxo que ele contém, visto que “o profeta não hesita em exortar ao ‘retorno’, como se este dependesse inteiramente do homem, e a implorar pelo ‘retorno’ como se ele dependesse totalmente de Deus” (RICOEUR, 2013, p. 97).

Em vista disso, o aspecto da experiência do pecado nos remete ao paradoxo do “retorno”, pois “a Aliança é o símbolo de uma relação quase personalista, o símbolo fundamental do pecado exprime a perda de um vínculo, de uma raiz, de um solo ontológico: a isso corresponde, do lado da redenção, o simbolismo do retorno” (RICOEUR, 2013, p. 96-98), e o que inclui a fé como “fruto de uma escolha livre da majestade escondida” (RICOEUR, 2013, p. 97) é o arrependimento. Contudo, se arrependimento humano não é capaz de reatar a Aliança e se a consciência do pecador examina a necessidade da intervenção divina, é porque o pecado não se mede pela consciência subjetiva que o homem toma de sua

responsabilidade, mas por uma realidade interior, mais objetiva, na qual a medida não é a consciência, mas a vigilância absoluta de Deus.

Para Ricoeur, o realismo do pecado é marca de uma acusação profética. O profeta denuncia o pecado pela advertência que profere contra o povo e contra seu destino político. Essa acusação suscita no homem um exame de consciência que desabrocha pela confissão dos pecados pessoais e comunitários, pois cada um se descobre pecador, à medida que é membro de um povo que peca.

A imputação pessoal, dentro de uma teologia da história, carrega o peso de uma hipoteca comunitária. O indivíduo é solidário de uma comunidade de pecadores que afeta e ultrapassa a sua responsabilidade pessoal. Essa relação comunitária cria uma situação na qual o pecador se encontra implicado, não somente pelas causas de suas faltas, mas pelas consequências das faltas de outros. Desta forma, o pecado é tanto individual como comunitário. Ele não pode ser reduzido pela responsabilidade individual, nem medido pela consciência reflexiva; ela resulta da denúncia profética que revela o pecado do povo. Tomando consciência do pecado do povo, o penitente percebe, ao mesmo tempo, seu próprio pecado e a solidariedade que o liga a outros no mal. Essa tomada de consciência vem graças ao ministério profético que situa o pecado diante da guarda absoluta de Deus.

O realismo do pecado reside no fato que a medida e o critério da falta não são constituídos pela consciência do pecado. Deus, e não o homem, mensura o pecado. Isso porque o pecado é revelado pelo oráculo profético que suscita no homem a tomada de consciência de sua situação objetiva do desvio. O pecado é uma situação real, insistente, na qual o homem se descobre como pecador coletivo. Desta forma, o pecado extravasa a subjetividade do indivíduo que está assentada dentro de uma subjetividade coletiva que nenhuma consciência individual consegue assumir totalmente. A imputação coletiva, além de mostrar a solidariedade de todos no mal, produz a confissão simultânea da responsabilidade e da irresponsabilidade

individuais pelo mal do qual se acusam e são punidos. A consciência do penitente assume o pecado até certo ponto.

É importante ressaltar que esse é o típico pensamento que o profetismo e os primeiros padres tentaram fazer chegar até nós a concepção de um pecado comunitário no qual o mito adâmico exprime uma unidade hiper-biológica e hiper-histórica do povo, na qual o pseudoconceito de pecado hereditário reenvia intencionalmente para um vínculo comunitário admitido na confissão dos pecados. Conforme Ricoeur,

O conceito de pecado original é um falso saber e deve ser suprimido como saber, saber jurídico da culpabilidade dos recém-nascidos, saber quase biológico da transmissão de uma tara hereditária, falso saber que bloqueia numa noção inconsistente uma categoria jurídica de dívida e uma categoria biológica de herança (...) o falso saber é ao mesmo tempo verdadeiro símbolo, verdadeiro símbolo de alguma coisa que só ele pode transmitir. A crítica não é, portanto, simplesmente negativa: *o fracasso do saber* é o inverso de um trabalho de recuperação do sentido, pelo qual são encontrados a *intenção* "ortodoxa, o sentido reto, o sentido eclesial do pecado original (...) mas *símbolo racional*." (RICOEUR, 1999, p. 265)

Esse é o limite da responsabilidade individual que é posto por um aspecto da experiência do mal por aquele mal aparente, não mais como um não-ser redutível ao poder do desvio, da queda que possui a liberdade, mas como uma "natureza", uma "substância" que se apodera da liberdade e a tem cativa. Essa imagem do mal, a Bíblia exprime pela imagem de possessão. O pecado domina a liberdade, ou ainda, a liberdade é possuída, enfeitada pelo pecado. Essa é a visão ética que caracteriza a Bíblia, o mal não é uma substância difusa e exterior, nem uma figura demoníaca personificada. Ele é, certamente, uma natureza que a liberdade contrai e que forma a unidade da espécie humana no pecado. Sendo interior e objetivo, o pecado é uma força que se apodera do homem e o liga ao seu poder.

O pecador vive sob a posse do mal que o aliena e altera a origem do seu querer e do seu agir. Seu poder de fazer o mal é cercado de uma impotência, uma paralisia pelo poder do mal

radical que envolve a liberdade na origem de sua difusão e a torna indisponível. O simbolismo do pecado aponta para uma relação entre o mal radical e o próprio homem, entre uma destinação originária do homem. Esse simbolismo do pecado nos diz que, por mais positivo e sedutor que seja, ele nunca poderia fazer do homem um nada, não poderia mudar a disposição e as funções da humanidade do homem.

CONCLUSÃO

O mal radical reduz o homem à sua impotência e à servidão do pecado. Pelo pecado, a liberdade é reduzida à escravidão. Assim, para Ricoeur, “a problemática fundamental da existência não será tanto a da liberdade, entendida no sentido de uma escolha a tomar em face de uma alternativa radical, como a da libertação; o homem cativo do pecado é um homem a libertar, todas as nossas ideias de salvação, de redenção, procedem dessa cifra inicial” (RICOEUR, 2013, p. 110). Esta experiência do cativo compreende uma experiência da própria impotência do homem perante a sua liberdade de escolha.

O chamado ao retorno a Deus é iniciado no interior de uma súplica pelo perdão divino. Esse perdão é que opera o retorno do homem para Deus. Porém, resta que o homem guarda um poder suspensivo de sua escolha (RICOEUR, 2013, p. 98). O perdão é o “arrepender-se” de Deus que toma a iniciativa, não mais de uma condenação do homem, mas de uma nova relação de Aliança. O homem, pois, vive dentro de um cativo, o perdão é um resgate, uma libertação.

A liberdade, educada pelo interpelar profético, compreende-se, na instância do pecado, responsável pela existência do mal. O mal, obra da liberdade, é um não-ser. Ele é posto para a liberdade, essa rompe com Deus e rejeita seu destino original. Esse mal cria uma situação pessoal e comunitária na qual a liberdade vive prisioneira de sua obra.

Para lá das transgressões isoladas, existe um mal fundamental, há uma raiz do poder da liberdade, que constitui uma espécie de natureza má contraída pela liberdade, em

consequência de sua escolha má que afeta a liberdade e torna ineficaz todo desejo de emendar-se. O pecado, uma vez cometido, altera o poder da liberdade e exerce sobre o homem uma aderência, que o torna incapaz de afastar-se dele. A consciência da impotência apaga o mal e suscita no homem o desejo de justificação.

Essa nova instância da experiência da falta, a culpabilidade (RICOEUR, 2013, p. 98), apontará para uma resposta sobre: Por que o perdão ultrapassa o círculo ético do esforço humano de conversão? É realmente impossível ao homem desligar sua existência pessoal e comunitária dos grilhões do pecado pelo qual está cercado? Além disso, essa instância permitirá compreender o paradoxo ético, ou seja, a afirmação simultânea da responsabilidade total e da impotência radical do homem em relação ao mal (RICOEUR, 2013, p. 118). Contudo, quando o símbolo do cativo se torna símbolo do indivíduo culpado, “o cativo desliga-se da reminiscência histórica e adquire uma qualidade de símbolo puro: a cifra designa um acontecimento de liberdade” e esse acontecimento é o da esperança, que se movimenta rumo a um evento futuro, a Ressurreição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ELLUL, J. *Le fondement théologique du droit*. Paris: Delachaux & Niestlé, 1946.

NARBERT, Jean. *Essai sur le mal*, PUF, 1955, 2ª ed., Prefácio de Paule Levert, Paris: Aubier, 1970.

RICOEUR PAUL. *O conflito das interpretações. Ensaios de Hermenêutica I*, Porto: RES, 1999.

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

_____. *Hermenêutica da Ideia de Revelação* in *Escritos e Conferências 2: hermenêutica*. Trad. Lúcia Pereira de Souza, São Paulo: Edições Loyola, 2011, pp.145-195.

_____. *Grabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Temps présent, 1948.

_____. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*(emcolaboração com M. Dufrenne) com Prefácio de K, Jaspers, Paris: Éditions du Seuil, 1947.

_____. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas:Papirus, 1988.

_____. *La natura e la Regola: alla radici del pensiero* (em colaboração com CHAGEUX, Jean- Pierre) Milano: Raffaello Cortina Editore, 2010.

_____. *Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité 2- La symbolique du mal*, Paris: Aubier, 1960.

_____. *A Simbólica do Mal*. Trad. Hugo Barros e Gonçalves Marcelo, Lisboa: Edições 70, 2013.