

René Armand Dentz Junior

**A LIBERDADE E O PERDÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE
PAUL RICOEUR**

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz de Mori

Apoio: CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade de Filosofia e Teologia
2017

René Armand Dentz Junior

**A LIBERDADE E O PERDÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE
PAUL RICOEUR**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz de Mori

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade de Filosofia e Teologia
2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Dentz Junior, René Armand

D4151 A liberdade e o perdão a partir do pensamento de Paul Ricoeur / René Armand Dentz Junior. - Belo Horizonte, 2017. 287 p.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Teologia sistemática. 2. Perdão. 3. Liberdade. 4. Ricoeur, Paul. I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 230.1

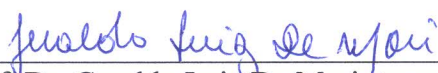
René Armand Dentz Junior

A LIBERDADE E O PERDÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR

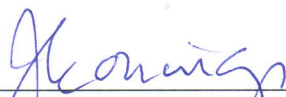
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 28 de novembro de 2017.

COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Johan M. H. Jozef Konings / FAJE



Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior / FAJE



Prof. Dr. Eduardo Gross / UFJF



Prof. Dr. Walter Ferreira Salles / PUC Campinas

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela gratuidade da existência.

À minha esposa Giuliana, pela aposta na existência.

Às minhas filhas Sofia e Beatriz, que foram horizonte no meu caminho.

Ao meu orientador, Pe. Geraldo De Mori, pela orientação atenta e cuidadosa, como demonstração de gratuidade.

Aos meus professores da FAJE, em especial: Pe. Libanio (*in memoriam*), por me mostrar o caminho de uma teologia do século XXI; Pe. Élio Gasda, por ensinar um urgente diálogo entre a teologia e a sociedade; Pe. Nilo Ribeiro, por ensinar os caminhos da alteridade em um diálogo teo-filosófico; Dom Vicente Ferreira, pelos diálogos acerca das vulnerabilidades pós-modernas e Pe. Ulpiano Vásquez (*in memoriam*), por esclarecer os caminhos trinitários da Graça.

Ao Grupo de Pesquisa Interfaces, pelos frutíferos diálogos entre teologia e corporeidade, em especial à professora e amiga, Virgínia Buarque.

À amiga e colega de trabalho, profa. Magna Campos, pelos frutíferos diálogos e incentivos. Pela amizade fraterna.

À CAPES, pelo apoio financeiro para a pesquisa.

Aos amigos do *Fonds Ricoeur*, da *Ricoeur Society* e da Associação Ibero-Americana de Estudos Ricoeurianos, pelos riquíssimos debates em congressos sobre o pensamento de Paul Ricoeur, em especial: Andrew Wiercinski, Gonçalo Marcelo, Adam Graves, Marion Stahl, Tomoaki Yamada, Manuel Alejandro Logroño, Marjolaine Deschênes, Tomás Domingo Moratalla, Vinícius Senfalice, Martinna Weingärtner, Paul Soergel, Jérôme de Gramont e Cláudio Reichert.

Aos amigos da Alalite, pelos ensinamentos teo-poéticos, em especial Alex Villas Boas e Pe. Donizete Xavier.

Sob a história, a memória e o esquecimento.

Sob a memória e o esquecimento, a vida.

Mas escrever a vida é uma outra história.

Incompletude.

Paul Ricoeur

RESUMO

Paul Ricoeur foi um dos principais filósofos contemporâneos. A riqueza de seu pensamento está fundamentada em diversos fatores, dos quais destacamos dois: primeiro, seu diálogo constante com diversas áreas do saber e suas consequentes interfaces; segundo, sua atenta sensibilidade aos momentos históricos e à sua vivência, suas dores e alegrias. Assim, a temática do perdão se situa como exemplo fundamental dos dois fatores: ele é estudado a partir de diálogos e interfaces, mas também se trata de um tema histórico, que permite uma reconciliação com os acontecimentos, bem como em um nível pessoal. Dentro dessa perspectiva, Ricoeur tem constantemente como pano de fundo em suas abordagens filosóficas, a inspiração teológica. Tais temas se colocam em uma zona limítrofe, entre a teologia e a filosofia. A temática do perdão aparece de forma explícita e sistematizada em uma obra tardia, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) e por meio de uma abordagem ética e política. No entanto, podemos encontrá-la em outros momentos como horizonte, que se mostra, constantemente, como inspiração teológica, tal qual emerge na afirmação da lógica da superabundância. Dessa forma, a articulação da liberdade com o perdão é permitida tendo em vista o projeto ricoeuriano de uma filosofia da vontade, seguindo o caminho de uma eidética (ou fenomenologia), empírica (ou simbólica) e uma poética da liberdade e do perdão. Uma poética da vontade foi um projeto que ficou inacabado em se tratando do tema da liberdade, mas podemos situá-lo dentro da proposta da sequência das obras *La Métaphore vive* e *Temps et Récit*. No âmbito do perdão, o projeto concretizado pelo filósofo francês foi o de uma fenomenologia, que está presente no epílogo da obra do ano 2000. No entanto, sugerimos a existência de uma “simbólica” e uma “poética” do perdão ao refazermos a trajetória do pensamento de Ricoeur, analisando seus termos constantes e suas interfaces, sobretudo aquela da teologia com a filosofia. Assim, encontramos como grande exemplo desses temas constantes, que também afirmamos ser o horizonte do pensamento de nosso autor, aquele do “homem capaz”. No entanto, essa afirmação de modelo antropológico pode ser sustentada, em última instância, pela afirmação da lógica da superabundância, que é a lógica do perdão. Assim, há o perdão e há a liberdade.

PALAVRAS-CHAVE: Paul Ricoeur. Liberdade. Perdão. Tensão. Superabundância. Gratuidade.

ABSTRACT

Paul Ricoeur was one of the leading contemporary philosophers. The richness of his thinking is based on several factors, of which two stand out: first, his constant dialogue with several areas of knowledge and their consequent interfaces; second, his attentive sensitivity to the historical moments and their experience, their pains and joys. Thus, the theme of forgiveness is a key example of the two factors: it is studied from dialogues and interfaces, but it is also a historical theme that allows reconciliation with events as well as on a personal level. Within this perspective, Ricoeur constantly has as its background in its philosophical approaches of theological inspiration. Such themes are placed in a borderline between theology and philosophy. The theme of forgiveness appears explicitly and systematized in a late work, **La mémoire, l'histoire, l'oubli** (2000) and through an ethical and political approach. However, we can find it at other times as a horizon, which is constantly theologically inspired, as in the affirmation of the logic of superabundance. In this way, the articulation of freedom with forgiveness is allowed in view of the Ricoeurian project of a philosophy of the will, following the path of an eidetic (or phenomenology), empirical (or symbolic) and a poetic of freedom and forgiveness. A poetics of the will was a project that was unfinished in the matter of freedom, but we can situate it within the proposal of the sequence of the works **La Métaphore vive** and **Temps et Récit**. In the context of forgiveness, the project concretized by the French philosopher was that of a phenomenology, which is present in the epilogue of the work of the year 2000. However, we suggest the existence of a "symbolic" and a "poetic" of forgiveness as we retrace the trajectory Of Ricoeur's thought, analyzing its constant weights and its interfaces, especially that of theology with philosophy. Thus, we find as a great example of these constant themes, which we also affirm to be the horizon of the thought of our author, that of the "capable man". However, this affirmation of anthropological model can be sustained, in the last instance, by the affirmation of the logic of the superabundance that is the logic of the pardon. So there is forgiveness and there is freedom.

KEYWORDS: Paul Ricoeur. Freedom. Forgiveness. Conflict. Superabundance. Gratitude.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: RICOEUR E A TEOLOGIA	24
1 Itinerário de Ricoeur em direção à teologia	25
2 Teólogos no caminho de Ricoeur: um encontro entre Europa e EUA	32
2.1 A teologia (a filosofia e a exegese) protestante europeia	35
2.1.1 Dois suíços protestantes no caminho de Ricoeur: Karl Barth e P. Thévenaz	35
2.1.2 Gehard Ebeling e Rudolf Bultmann: Palavra e Hermenêutica	44
2.1.3 Jürgen Moltmann e a Esperança	58
2.1.4 A exegese no caminho de Ricoeur	63
2.2 Ricoeur em Chicago e com a Escola teológica de Yale: afirmação e ampliação dos pressupostos para a Simbólica e a Narrativa em um horizonte hermenêutico	67
2.2.1 A Escola de Yale: encontros e desencontros com Ricoeur	69
2.2.2 Ricoeur em Chicago: impactos em sua teoria	72
2.2.3 O encontro em Chicago com a Fenomenologia da Religião: Paul Tillich e Mircea Eliade	74
3 Abordagens a partir da interseção entre filosofia e teologia: o papel central da hermenêutica (bíblica)	78
3.1 A hermenêutica bíblica	79
3.2 A especificidade da linguagem religiosa	84
3.3 A hermenêutica bíblica como poética	86
CAPÍTULO 2: CAMINHO DA LIBERDADE A PARTIR DA FILOSOFIA DA VONTADE	98
1 Eidética da vontade	100
1.1 Eidética da vontade como caminho de liberdade.....	101
1.2 O <i>cogito</i> integral e o <i>cogito</i> partido.....	105
1.3 As estruturas fundamentais do voluntário e do involuntário.....	107

1.3.1 O decidir.....	109
1.3.2 O agir	109
1.3.3 O consentir.....	111
1.3.4 Consentimento e necessidade.....	113
1.3.5 Caráter, inconsciente e vida: dimensões do involuntário	115
1.4 A eidética, a filosofia reflexiva e a liberdade	117
1.5 O “homem capaz” como horizonte	120
2 A Empírica da vontade.....	124
2.1 <i>Finitude et culpabilité: l’homme faillible</i>	126
2.2 <i>Finitude et culpabilité: La Symbolique du mal</i>	135
2.2.1 O mal e o perdão.....	137
2.2.2 A linguagem da confissão.....	138
2.2.3 Símbolos primários do mal.....	143
2.2.3.1 Os símbolos da mancha.....	143
2.2.3.2 Símbolo do pecado.....	144
2.2.3.3 Símbolos da culpabilidade.....	146
2.2.4 Os símbolos do mal e o servo-arbítrio.....	151
2.2.5 Símbolos secundários do mal.....	153
2.2.5.1 Mitos do mal.....	153
2.2.5.1.1 Mito da criação.....	155
2.2.5.1.2 Mito trágico.....	155
2.2.5.1.3 Mito da alma desterrada.....	156
2.2.5.1.4 Mito da queda.....	156
2.2.6 Os mitos do mal e o servo-arbítrio.....	158
2.2.7 As narrativas do mal.....	158
2.2.7.1 A gnose maniqueia.....	159

2.2.7.2 A gnose anti-gnóstica.....	160
2.2.7.3 Santo Agostinho: o pecado original.....	160
2.2.7.4 Kant e o mal radical.....	161
2.2.7.5 Leibniz e a Teodiceia.....	162
2.2.8 O mal enquanto construção da cultura.....	163
2.2.8.1 Pecado, sofrimento e morte.....	163
2.2.8.2 <i>Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie</i>	164
3 A Poética da vontade.....	171
3.1 A <i>Poética</i> através da Metáfora.....	172
3.1.1 O mundo do texto e o mundo do leitor.....	176
3.1.2 A questão da identidade narrativa.....	178
3.1.3 A subjetividade aberta à intersubjetividade: a dimensão da Promessa.....	184
3.2 <i>Temps et Récit</i>	190
3.2.1 A <i>Distentio Animi</i> de Santo Agostinho.....	191
3.2.2 A <i>Poética</i> de Aristóteles e a intriga	193
3.2.3 O horizonte de <i>Temps et Récit</i>	197
3.3 A liberdade segundo a esperança: sobre inspirações teológicas no tema da liberdade em Ricoeur.....	199
CAPÍTULO 3: CAMINHOS DO PERDÃO NAS FONTES TEOLÓGICAS E FILOSÓFICAS DO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR	210
1 Por uma fenomenologia do perdão	212
1.1 O problema do perdão em <i>La mémoire, l'histoire, l'oubli</i>	213
1.1.1 O testemunho e o perdão	214
1.1.2 O perdão e o imperdoável?	215
1.1.3 O Perdão difícil e outros questionamentos	218
1.2.1 A fenomenologia da memória e a “memória feliz”.....	224
1.2.2 A história e sua reconciliação.....	228

1.2.3 O esquecimento	233
1.2.3.1 O esquecimento e a consciência.....	235
1.2.3.2 A anistia.....	239
2 Por uma Empírica do Perdão	242
2.1 A vontade cativa.....	242
2.2 A redenção.....	244
2.3 A liberdade e o perdão.....	246
3 Por uma Poética do Perdão	247
3.1 Caminho da alteridade.....	247
3.2 Caminho do reconhecimento.....	249
3.2.1 A Economia do Dom.....	251
3.2.2 <i>Amor e Justiça</i> : a Regra de Ouro.....	257
3.2.3 <i>Amor e Justiça</i> : além da Regra de Ouro, existe a Superabundância.....	258
CONCLUSÃO	271
REFERÊNCIAS	278

INTRODUÇÃO

O objeto principal da presente tese é analisar o tema do perdão e sua relação com a liberdade a partir do pensamento do filósofo contemporâneo Paul Ricoeur. Assim, propomos um estudo a partir de implicações, diálogos, pontes epistemológicas, emaranhados conceituais, estabelecidos pelo próprio filósofo. Uma das características mais marcantes de sua trajetória intelectual é o fato de ele refletir sobre seus momentos existenciais, bem como estes se situam na época. É dessa forma que vemos a relação que propomos estudar: a liberdade e o perdão.

Para melhor compreender o significado e relevância desta pesquisa, iniciaremos com algumas breves considerações sobre a vida e a obra de Ricoeur, passando, em seguida, à apresentação de como foi realizada esta pesquisa, dos conteúdos a partir dos quais está estruturada, dos resultados alcançados.

1 Vida e obra

Paul Ricoeur nasceu em 1913 em Valence, na França. No mesmo ano, perdeu sua mãe. Dois anos depois seu pai, professor no liceu de Valence, morreu na guerra. Com sua irmã, foi levado à casa de seus avós paternos, residentes em Rennes. Do ano de 1920 ao de 1933 seguiu seus estudos até a obtenção de sua licença. A partir de 1933, assumiu a função de professor no liceu de Saint-Brieuc. Em 1934-35 ele participou de encontros organizados por Gabriel Marcel e descobriu o pensamento de Edmond Husserl, que o impactaria por toda sua trajetória intelectual. No mesmo ano de 1935, casou-se com Simone Lejas e foi nomeado professor no liceu de Colmar e, após um ano de serviço militar, professor no liceu de Lorient.

Até 1939 publicou diversos artigos, a maioria na *Revue du christianisme social*, publicação que privilegiava uma visão ética e política do cristianismo, de forma a equilibrar o pensar e o agir. Em maio de 1940 foi feito prisioneiro, condição na qual permaneceu até 1945, no campo de Pomerânia, na companhia de Mikel Dufrenne, com quem escreveria uma obra sobre Karl Jaspers.

De retorno à liberdade civil, em 1945, ensinou, até 1948, no colégio Cévenol,

em Chambom-sur-Lignon, depois de ter sido nomeado pesquisador no CNRS (Centro National de Pesquisa Científica, da França). Durante esse período publicou as seguintes obras: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1945), em colaboração com Mikel Dufrenne; *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (1948).

Em 1948 inicia sua carreira como docente universitário, ao ser nomeado, primeiro como conferencista e depois como professor, na Universidade de Strasbourg, na França. Foram anos de muito trabalho e produtividade. Ricoeur ensinava na universidade a “História da Filosofia”. Pessoalmente, nessa ocasião já possuía cinco filhos. Além disso, encontrou aquele que será um de seus maiores amigos: Emmanuel Mounier, com o qual colaborou na revista *Esprit*.

Em 1950 publica uma tradução de *Ideen I*, de Husserl, depois sua tese: *Philosophie de la volonté I: le volontaire et l'involontaire*. No ano de 1955 surge outra publicação importante: *Histoire et vérité*, reunião de artigos escritos nos anos anteriores.

A partir do ano de 1956 ensina em Paris: primeiro na Sorbonne e depois na nova universidade de Nanterre. Nesse entremeio escreve obras fundamentais, tais como os dois tomos de *Finitude et culpabilité I: l'homme faillible* e *Finitude et culpabilité II: La Symbolique du mal*. Em 1965 escreve *De l'interprétation. Essai sur Freud*.

Em 1969, após aceitar o cargo de diretor na universidade de Nanterre, pede demissão após uma intervenção da polícia sobre o campus, sob um clima de conflito na comunidade universitária. Ricoeur é alvo de fortes críticas por adotar uma postura de cautela em relação às propostas políticas marxistas e de extrema-esquerda.

Nesse mesmo ano publica *Le conflit des interprétations*, após *Exégèse et herméneutique* et, de 1970 à 1973, ensina em Louvain, na Bélgica. Após as terras belgas, Ricoeur parte para os Estados Unidos, onde leciona durante 15 anos na cidade de Chicago. Foi um período de muita produtividade e mudança de direção em suas abordagens. Mesmo quando retorna à França, continua oferecendo cursos e seminários nos Estados Unidos. Na sequência, alguns anos marcantes em sua trajetória acadêmica e intelectual:

1975: Publicação de *La métaphore vive*.

1977: *Herméneutique de l'idée de révélation*, na obra *La révélation*, que publica com Emmanuel Lévinas.

1983-85: Publicação dos três tomos de *Temps et récit*.

1986: *Du texte à l'action*.

1990: Publicação de *Soi-même comme un autre*, depois de *Amour et Justice*.

1995: *La critique et la conviction* (Entrevista com François Azouvi e Marc de Launay); *Ce qui nous fait penser: la nature et la règle* (debate com o neurocientista Jean-Pierre Changeux) e *Le Juste I e 2*.

1998: *Penser la Bible* (em colaboração com André Lacoque).

2000: Publicação de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

2001: Publica uma coletânea de artigos sob o título de *L'herméneutique biblique*.

2004: *Parcours de la reconnaissance*.

2007: *Vivant jusqu'à la mort*, seguido de fragmentos (obra póstuma).

Paul Ricoeur morreu em 21 de maio de 2005, oito anos após sua esposa, Simone Ricoeur.

2 Objeto material e formal da pesquisa

Nossa hipótese passa pela afirmação de que o pensamento de Ricoeur sofreu influência significativa de seus estudos e contatos com a teologia e de que existe uma dinâmica simbólica do perdão que nos permitirá também afirmar uma “antropologia do perdão”. Enfim, alcançaremos o projeto inacabado e indefinido de uma “poética do perdão”, quando analisaremos o caminho agápico do dom em *Parcours de la reconnaissance* e a consequente relação entre dom e justiça, gratuidade e reciprocidade. Com isso, poderemos finalmente, afirmar outra antropologia do perdão, agora no nível

da lógica da superabundância, permitida apenas pela existência (constante) do “homem capaz”.

Se olharmos mais atentamente, no entanto, o perdão se revela um tema que percorre a obra de Ricoeur em diversos momentos. A questão é introduzida de forma emblemática já nos anos 50, nas primeiras páginas do primeiro volume da *Philosophie de la volonté*, intitulado *Le volontaire et l'involontaire*. Mais tarde, no segundo volume de *Philosophie de la volonté*, intitulado *Finitude et culpabilité*, em *L'homme faillible* e *La symbolique du mal*. O perdão é o essencial, pois sem ele não teríamos como jogar nenhuma luz sobre o problema do mal. A questão do perdão, implicitamente, retorna à obra ricoeuriana em artigos publicados em *Histoire et vérité* e em *Le conflit des interprétations*.

Sendo assim, quando tratamos do tema do perdão em Ricoeur, faz-se absolutamente necessário entender temas trabalhados anteriormente em suas obras, na sequência que abordaremos na presente tese, mas, ao invés de enfatizar os aspectos relativos à liberdade de forma direta, propusemos um caminho de explicitação da eidética, da empírica e da poética implicadas na abordagem sobre o perdão. O tema em questão pode ser entendido na trajetória ricoeuriana como um horizonte de seu projeto filosófico. Por isso mesmo, pode ser considerado a partir do horizonte da poética e se aproxima dos caminhos da promessa e da esperança. Para tanto, sempre encontramos na obra ricoeuriana um fundamento antropológico: aquele do “homem capaz”, em uma abordagem filosófica, mas que está intimamente relacionada a uma inspiração teológica, aquela da Superabundância. Afirmamos que se trata de uma “teo-lógica” do perdão. A lógica de generosidade que permeia o perdão é um ponto central dos Evangelhos, que se manifesta nas parábolas e nos provérbios de Jesus. No campo ético, o perdão e sua economia do dom, comandados por essa lógica, também identificado pelo “excesso”, podem motivar uma nova atuação política e ética em um aspecto universal.

O método que utilizaremos é o de pesquisa bibliográfica a partir das obras principais de Ricoeur e de seus comentadores. Para isso, foram consultadas as obras originais, mas citadas as do próprio autor (Ricoeur e comentadores) em suas traduções de referência, pois as mesmas são consideradas suficientes para uma boa compreensão de seu pensamento. Trata-se de uma opção metodológica que consideramos não

implicar em prejuízo na compreensão final do autor e da pesquisa.

Ricoeur segue um percurso em duas vias: uma filosófica e outra filosófico-teológica. Ou, pelo menos no caso da segunda, de “inspiração teológica”. Em sua concepção filosófica, o caminho do perdão se demonstra pelo Dom, quando Ricoeur trabalha a noção antropológica de dádiva e retribuição; e quando aborda as temáticas de amor e justiça e o percurso do reconhecimento, afastando-se de uma posição hegeliana e delimitando sua posição que possibilita o perdão, que abordaremos no terceiro capítulo, do “pequeno milagre do reconhecimento”. Em um caminho de inspiração teológica, exemplificamos um percurso que vai da Lei (quando a reconciliação se torna possível em um primeiro momento), da possibilidade da Nomeação de Deus, da Revelação e, como consequência, até uma hermenêutica bíblica.

Uma pergunta fundamental feita por Ricoeur sobre o perdão, tema central da nossa pesquisa, é como ele é possível no mundo e como aparece à consciência? Para isso, propõe uma “fenomenologia do perdão”, distinguindo inicialmente o caso do culpável daquele da vítima. O perdão aparece de maneira radicalmente distinta de um caso e do outro. Dessa forma, veremos como ele acontece nas instituições como condição de sua concretização na história.

Para configurar sua tese, Ricoeur propõe três abordagens fundamentais: a fenomenologia da memória, a epistemologia da história e a ontologia da condição histórica. Com isso, se associa à única finalidade da obra que tem um estatuto particular no epílogo: “O perdão difícil”. Para tanto, abordaremos as problemáticas ao redor do perdão, quando Ricoeur pede auxílio constantemente ao pensamento de Hannah Arendt, Jean Nabert e Jacques Derrida, ao tratar da possibilidade/impossibilidade do perdão, do imperdoável, do mal e da culpabilidade.

A memória é considerada uma lembrança em um momento da história, por isso ela é inseparável do tempo. Por outro lado, há a possibilidade do esquecimento, que se resume em lembrar o passado com fidelidade, não esquecendo os fatos que aconteceram, mas lembrando com outro olhar, diferente daquele que foi vivido na época, sendo, dessa forma, um componente fundante do perdão.

No entanto, o tema central não pode ser estudado de forma apenas ético-política, pois existe um caminho do perdão presente em outras instâncias do pensamento, seja em uma dimensão fenomenológica, simbólica ou hermenêutica. Dessa maneira, buscamos afirmar que o perdão está claramente expresso no epílogo da importante obra de Ricoeur *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, onde o mesmo propõe estudar o tema como síntese entre a memória, a história e o esquecimento. No entanto, podemos perceber um “esquema” do perdão em diversos momentos anteriores de sua trajetória acadêmica, relatados em suas obras.

Ricoeur propõe uma fenomenologia da confissão da culpa, tal como ele elabora no epílogo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. A posição inicial do culpado é expressa na metáfora espacial: há uma distância imensa a percorrer entre o abismo da falta e a altura do perdão. A culpabilidade metafísica se exprime primeiro à consciência sobre forma metafórica: a fenomenologia procura reconduzir de um lado ao outro. Durante esse caminho, todo tipo de realidade humana deve ser encontrado, das instituições às relações interpessoais, na esperança de um retorno a si mesmo. À luz do perdão, o efeito da falta aparece como uma expulsão de si e do mundo, e coloca em ação todos os meios do mundo e de si para estabelecer um retorno, guiado e levado por esse mesmo perdão.

Para o culpado, o perdão aparece sobre o pano de fundo da falta, essa experiência se dá primeiramente em um sentimento de culpabilidade. Esse sentimento propicia distinguir as emoções ou as paixões na medida em que ele remete ao mal, uma realidade do mundo que sempre nos precede, como o sofrimento ou a morte. O sentimento se expressa em uma estrutura onde é possível acusar alguém de ter cometido algum ato. A falta supõe a imputabilidade, a capacidade de colocar os atos na responsabilidade de alguém, de relacionar os atos e a potência do agir que é o agente. A falta permite um sentimento de que essa ligação foi ferida. Em paralelo, a confissão se mostra como o ato de atribuição a si da falta. A potência da ligação que é aberta na atribuição é a mesma que aquela descrita na fenomenologia da memória que constitui a primeira parte de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, onde descobrimos uma condição: a *epochè* da culpabilidade. Essa *epochè*, com aquela de Deus, constitui o gesto inaugural da *Philosophie de la volonté*, na qual o levantamento progressivo tinha conduzido a uma descrição do homem falível e a uma simbólica do mal (a falta efetiva e sua

confissão pela consciência religiosa) ao limite de uma poética da vontade (a falta efetiva e sua confissão pela consciência) projetada, mas não realizada. A discussão é retomada sob a forma dessa fenomenologia da confissão sob o signo do perdão. Ela se torna possível por um retorno despercebido precedente: a esfera jurídica revela uma estrutura da confissão que muda a relação com a esfera religiosa. A consciência religiosa não é mais o lugar privilegiado da confissão, graças à sua linguagem simbólica de origem da bondade para além do mal: ela está, ao longo de todo o caminho, à disposição do culpado, para acompanhá-lo em seu percurso. Demonstra, assim, a inocência metódica à culpabilidade empírica e do agente ao ato. A condenação moral, jurídica ou política de um ato culpa o agente, a falta está limitada à transgressão de uma regra. A confissão, ao contrário, implica o agente no ato, pela retenção na consciência dos atos cometidos. O reconhecimento de si como agente na condição de ação e paixão, a lembrança do ato cometido não é indissociável da ideia de colocá-la em causa. A representação de si do agente não é imediata, ela se constitui a partir da diversidade fragmentária das lembranças dos atos, entre os quais os atos maus. É pela reflexão, que conduz à memória de si, que o agente se representa em sua unidade presente, mas no mesmo movimento, as faltas se reúnem em um sentimento de perda da integridade de si. O desejo de integridade do eu é revelado na mesma medida que sua falha em uma experiência que podemos chamar de metafísica, na medida em que ela dá acesso de maneira prática àquilo que precede a ação e que se torna fora da porta da especulação, a saber, a constituição má do agente.

À falta é acrescentada a ideia de um insuportável, que se traduz no plano moral pelo injustificável. São efeitos irreparáveis, crimes imprescritíveis, faltas imperdoáveis, tais são os desafios que o perdão enfrenta em determinadas situações. Ou seja, a ligação da falta ao mal nos remete ao seu tratamento cultural nos mitos, nos quais ele é um dos maiores temas. O mito adâmico, em particular, é de um grande ensinamento para a filosofia na medida em que, testemunhando um mal já posto empiricamente e, portanto, contingente, separa o agente e o ato, preservando no agente uma ínfima parte de inocência, que faria uma irrupção na ocasião de algumas experiências de felicidade extrema. Por essas palavras, Ricoeur designa a possibilidade de um perdão que não esteja somente na condição de esperança, mas que seja efetivo.

Após expor a consciência do perdão no instante inicial em relação ao qual o mal vem em contraste, estudaremos a maneira pela qual a consciência do culpado estará na medida de expressar sua confissão diante dos homens. Para aquilo que concerne o culpado, seguiremos o percurso proposto por Ricoeur no epílogo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, nos seus parágrafos intitulados “*L’odyssée de l’esprit du pardon*”. A ação se distingue da obra e do trabalho pela sua temporalidade própria, o trabalho se consuma em sua consumação, a obra pretende durar indefinidamente, a ação quer simplesmente continuar. Ela se distingue ainda pela sua inscrição direta na pluralidade, que expõe sua fragilidade: irreversibilidade que impacta a pretensão de tornar o ato absoluto, ao qual replica o perdão, a imprevisibilidade que toca as consequências da ação, a que responde a promessa. Essas faculdades simétricas são aquelas do homem que age na pluralidade. Do lado do perdão, a liberdade e seu complemento jurídico, a sanção, um e outro interrompem o ciclo da violência. Dessa forma, é reencontrado o caminho de ligação da reciprocidade entre perdoar e punir.

Ricoeur aborda de forma precisa essa simetria entre promessa e perdão, a promessa tendo uma inscrição política direta que não tem o perdão. A promessa é como a “memória da vontade”. Ela é a força vital com a qual o homem renova, para além da força do esquecimento que o tinha neutralizado em uma ordem determinada. Ela aparece como uma memória, memória da vida, memória de um si vivo, que permite ao homem prometer e responder a partir dele mesmo como promessa. Dessa maneira, podemos afirmar com Ricoeur que não há uma política do perdão se ele significa a pretensão de uma instituição concordar com o perdão, sem para tanto ver na referida instituição uma prova fundante do pedido de perdão. Como compreender então a posição de Arendt, que nosso filósofo toma como inspiração, que inclui o perdão na política, em simetria à promessa? Ricoeur propõe uma interpretação bastante singular: ele distingue a esfera do amor da esfera política e os religa pelo respeito, correspondente do amor na política. Reaproximamos, dessa forma, daquilo que nomeamos de consideração ou reconhecimento. É esse reconhecimento que se revela temporalmente na promessa e no perdão.

Nesse momento, chegaremos a um ponto crucial da nossa argumentação. Ricoeur procura aquilo que abriria, em Hannah Arendt, o perdão em sua dimensão não

política, em sua relação com o amor. Nosso filósofo o descobre em sua temática da gratuidade, milagre que não cessa de se opor à lei interna da dimensão humana, que os conduzem à destruição. Se as ações podem contradizer essa lei inexorável, o que se coloca pela gratuidade, que os homens aí descubrem o sentido de inovação de sua existência. A ação é, em sua relação com a gratuidade, um milagre permanente sobre o curso mortal do mundo. Essa descoberta da ação como milagre é associada ao testemunho de Jesus de Nazaré: o milagre fundamental é o perdão e ele é dado ao homem para concretizá-lo, e no perdão, o homem ganha sua liberdade. O perdão é o que salva o mundo de sua ruína natural, de sua condição determinista.

O perdão, quando é recebido, pode mudar o homem a partir dele mesmo? A mudança que o perdão implica é representada na passagem de uma capacidade de engajamento que tinha sido diminuída quando estava presa às formas de agir antigas, não exercendo sua liberdade plena. O perdão, nesse momento, se situa como condição da promessa, aparecendo como figura de um ato de fé quanto à possibilidade de renovar com a fonte do si além do que tinha sido obstruído. É sua primeira aparição efetiva, mas não ainda plena: trata-se do perdão como ato de fé na dimensão da promessa.

A partir disso, chegamos a algumas conclusões e resultados centrais. O grande objetivo de Ricoeur é encontrar um caminho de liberdade. Aquele proveniente da visão cristã do sujeito histórico contra aquele do determinismo, também histórico. Por isso, ao abordar o perdão em Ricoeur, precisamos enfocar um caminho que propomos também na abordagem da liberdade: a sequência de sua filosofia da vontade, a saber: a eidética, a empírica e a poética. No entanto, em cada uma dessas instâncias, Ricoeur parece propor uma solução própria, que entendemos como diversos momentos de afirmação do perdão.

Por isso, buscaremos explicitar o que Ricoeur afirma como o perdão sendo a síntese entre memória, história e esquecimento. Em última instância, entendemos essa afirmação como uma explicitação do vínculo do perdão com elementos antropológicos, mas que está para além, ele simplesmente “existe”, existindo a partir do horizonte da esperança, para além da contingência. Eis o motivo pelo qual Ricoeur persegue um caminho em via dupla: o da filosofia e o da teologia. A “inspiração teológica” se mostra essencial à discussão do perdão.

O perdão é fonte da liberdade efetiva, o que supõe a possibilidade da falta. Na dualidade si/origem de si replica a divisão entre o si livre e o si escravo. Essa divisão está no exterior entre o si livre que se concede o perdão e o culpado. Esse último se mostra em duas figuras: o culpado que recusa se redimir e aquele que confessa e se arrepende.

No primeiro capítulo abordaremos a trajetória de Ricoeur em relação à teologia. Como os temas teológicos aparecem em sua obra? Para tanto, buscaremos explicitar os temas limítrofes abordados por ele, como o mal, a esperança e o perdão. Após, demonstraremos como os diversos diálogos diretos e indiretos que nosso filósofo manteve com teólogos, exegetas e filósofos da religião importantes, europeus e norte-americanos, impactaram em seus projetos e na direção de suas preocupações e abordagens filosóficas. Por fim, trataremos no capítulo em questão, do tema da hermenêutica bíblica e da especificidade da linguagem religiosa, abordagens centrais nas discussões de Ricoeur. A hermenêutica bíblica aparece como um elemento que possibilita a interseção entre a filosofia e a teologia.

No capítulo segundo buscaremos explicitar a trajetória do tema da liberdade a partir do projeto ricoeuriano de uma filosofia da vontade. Primeiro, examinaremos a chamada “eidética da vontade”, onde nosso autor construirá um caminho fenomenológico da liberdade através de sua relação com a transcendência e com a filosofia reflexiva, tendo como pano de fundo as discussões acerca do voluntário e do involuntário. Em um segundo momento, será a vez de abordar a “Empírica da vontade”, quando trataremos o projeto de uma “Simbólica do mal”, explicitando os símbolos da mancha, do pecado e da culpabilidade primeiramente e, depois, os mitos e as narrativas do mal. O estudo do mal em Ricoeur segue o caminho até a sua análise como construção da cultura. Igualmente central é sua análise da desproporção, quando trata do pecado e do sofrimento. Finalmente, abordaremos no tópico a obra *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, quando nosso filósofo demonstra o porquê o tema do mal deve ser tratado simbolicamente. Por último, no capítulo seguiremos o caminho do projeto (inacabado) de uma “Poética da vontade”. Trata-se da proposta ricoeuriana que está por trás do projeto das obras *La Métaphore vive* e *Temps et Récit*. Seguiremos o caminho feito por Ricoeur de análise da *Poética* de Aristóteles e da *Distentio Animi* de

Santo Agostinho. Como horizonte de nossa discussão, encontraremos, por um lado, a problemática fundamental da liberdade, aquela da identidade narrativa, por outro, aquela da liberdade segundo a esperança, que nos permitirá, no terceiro capítulo, afirmar a liberdade como perdão.

Assim, no último capítulo, analisaremos a trajetória do perdão no pensamento de Ricoeur. Seguindo o mesmo esquema do capítulo segundo, propomos a sequência: fenomenologia do perdão, “simbólica do perdão” (a partir, sobretudo, do tema da confissão) e uma “poética do perdão”. As duas últimas são, em última instância, apontamentos que fazemos a partir do pensamento ricoeuriano, mas não necessariamente concretizados pelo mesmo. Na primeira parte, retomamos o caminho feito por Ricoeur em *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, obra em que ele trabalha a questão do perdão em seu epílogo, mas que afirma de forma crucial que o perdão seria o horizonte da memória, da história e do esquecimento. Nesse momento, chamaremos essa análise feita por nosso autor como uma proposta de “fenomenologia do perdão”. A análise fenomenológica nunca deixou de ser o horizonte do projeto ricoeuriano, mesmo quando a mesma encontra um “enxerto” hermenêutico. Em um segundo momento, proporemos uma “empírica do perdão”, onde abordaremos o tema da vontade cativa à luz do perdão. A liberdade aqui somente será possível por meio do acolhimento da Graça. Esse processo será possível pela confissão que, nesse momento, será abordada a partir do horizonte do perdão. Uma vez estabelecido esse horizonte, proporemos dois caminhos: o da alteridade e o do reconhecimento. No primeiro, seremos mais breves, por tê-lo abordado de forma exaustiva no capítulo segundo ao tratarmos da liberdade. Já no segundo nos deteremos mais, pois pensamos ser o caminho do reconhecimento que desvelará uma poética do perdão. Assim, faremos um percurso de caráter antropológico, com o estudo realizado por Ricoeur sobre a “Economia do Dom” a partir de Marcel Mauss para, em seguida, nos determos nas propostas subjacentes a *Amor e Justiça*, com clara vinculação teológica: a Regra de ouro e a lógica da Superabundância.

Ricoeur foi sem dúvida um dos principais nomes da filosofia contemporânea. Sua importância está ancorada em diversos fatores: suas numerosas publicações, seu brilhantismo na articulação filosófica, sua clareza de objetivos, na abordagem pertinente para sua época e em constante diálogo com a mesma. Ricoeur foi um pensador atento e

sensível ao seu tempo, não se esquivando nem dos acontecimentos de sua época, nem dos fatos impactantes em sua existência.

No entanto, destacamos três fatores que o distinguem de outros importantes nomes da filosofia do século XX: sua interlocução com diversas áreas do saber, demonstrando uma abertura ao novo, possibilitando uma constante abertura de sua filosofia a novas dimensões do saber e do humano. Podemos verificar esses frutos intelectuais a partir do diálogo com a teologia, a psicanálise, a literatura, a história, a linguística, as religiões, etc; sua preocupação em pensar a filosofia de forma rigorosa, fundamentando-a na tradição, mas, ao mesmo tempo, promovendo abordagens a partir dos mitos, da religião, dos poetas antigos, ou seja, de fontes “não filosóficas da filosofia”. O diálogo entre teologia e filosofia, nesse sentido, alarga o campo de pensamento filosófico, enriquecendo-o, protegendo-o de preconceitos e ideologias; seu contato com um tipo de filosofia que tem como inspiração a tradição analítica, o que lhe permite fazer uma abordagem sobre a linguagem de forma mais ampla. Durante quinze anos Ricoeur vive e lecionou nos Estados Unidos, em Chicago. Lá, teve contato com uma perspectiva diferente de filosofar, partindo de um horizonte mais “analítico” e menos “hermenêutico”. No entanto, não abandonou a hermenêutica, apenas a ampliou.

CAPÍTULO 1: RICOEUR E A TEOLOGIA

Introdução

O intuito desse capítulo é mostrar o problema da relação entre filosofia e teologia no pensamento de Paul Ricoeur (1913-2005). É possível uma abordagem teológica de um filósofo? Mais ainda, de um tema abordado por ele, no caso, o perdão? Trata-se, como veremos a seguir, de uma relação problemática no próprio pensamento de nosso filósofo. Por isso, apresentaremos o desenvolvimento da relação entre a filosofia e a teologia em suas obras, utilizando, para tanto, seus principais comentadores da temática em questão.

Dessa forma, buscamos “pensar Ricoeur” em um diálogo com “temas teológicos”, embora cientes da advertência feita por ele a respeito do cuidado em se estabelecer os limites e aproximações entre a teologia e a filosofia. De fato, Ricoeur sempre recusou a etiqueta de “filósofo cristão”, procurando manter equidistantes a sua confissão de fé e o procedimento filosófico. Assim, o grande fundamento da reflexão ricoeuriana é a filosofia, embora a teologia, sobretudo através de seus estudos de exegese bíblica, também ocupe um respeitável lugar em suas pesquisas. Alguns temas são “limítrofes” entre os dois saberes, notadamente o mal, a esperança e o perdão. Este é visto por ele como uma síntese entre a história, a memória e o esquecimento. No entanto, além disso, também não pode ser pensado sem o mal e a esperança. Ou seja, apesar de nosso autor não ter elaborado uma “vertente teológica” de seus estudos sobre o perdão, como o fez em relação ao mal e à esperança, não é possível estudar a temática sem levar em consideração sua inspiração e sua abordagem teológica. Ora, Ricoeur sempre esboçou, no âmbito de suas argumentações, a percepção do sagrado e os desdobramentos no campo da fé, inclusive como pregador ocasional na capela Rockefeller, da Universidade de Chicago.

O presente capítulo será dividido em três partes fundamentais: na primeira, apresentaremos um breve itinerário de Ricoeur em relação à teologia. Procuraremos elucidar onde a teologia ou temas teológicos aparecem em sua trajetória intelectual. Em um segundo momento, buscaremos identificar as influências de teólogos que contribuíram para a consolidação do pensamento filosófico de Ricoeur. Nesse momento,

tentaremos encontrar correspondências entre temáticas e influências de teólogos em seu caminho acadêmico. Por fim, será feito um levantamento dos principais temas teológicos abordados pelo filósofo francês.

1 Itinerário de Ricoeur em direção à teologia

A teologia abordada por Ricoeur é compreendida pela nomeação de Deus e a palavra dita pelo homem em resposta. Ela considera a filosofia e não ousa transpassar limites, como, por exemplo, indagando “o que é Deus?”. Filosofia e teologia dividem, segundo ele, um mesmo destino diante da retirada do nome de Deus, elas não podem surgir senão por um excesso de discurso, um “discurso de segundo grau”. O tema da esperança, por exemplo, passa a ser, dessa forma, uma via aberta onde o saber parou em sua desmedida, tanto filosófica quanto teológica. E não importa se a teologia é mais afirmativa, dogmática e, finalmente, mais do que toda filosofia, sendo considerada como parceira do diálogo.

[...] O que distingue a filosofia da teologia é que esta última “é uma lógica da interpretação cristológica dos acontecimentos da salvação”, enquanto a primeira ordena nosso desejo de ser. O mal, portanto, não é o primeiro a ser compreendido. Ele é tampouco o primeiro artigo do Credo. É necessária sua reinterpretação querigmática ou o anúncio de sua derrota pelo amor. (...) Para Ricoeur, em Paulo é preciso ir ao extremo da condenação para depois ir ao extremo da misericórdia: “O salário do pecado é a morte; mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna, em Cristo Jesus nosso Senhor” (Rm 6,23). Esta “lógica do absurdo” faz implodir a lógica da lei e todas as noções que dela derivam: julgamento, condenação, pena (DE MORI, 2014, p. 50).

A contestação ricoeuriana do conceito de religião já indica um caminho: não existem mais do que as religiões, não uma religião. Eis um ponto de abertura do diálogo entre a filosofia e a religião.

Como entrar neste círculo, digo que foi uma oportunidade transformada em destino por uma escolha contínua. Uma oportunidade, porque se poderia sempre dizer que, se eu tivesse nascido noutro lugar as coisas não teriam, evidentemente, seguido o mesmo curso. Mas, este argumento nunca me impressionou muito, porque me imaginar nascido noutro contexto é me imaginar não ser mais eu. Aceito, no limite, dizer que uma religião é como uma língua na qual ou bem se nasceu, ou bem se foi transferido pelo exílio ou pela hospitalidade; em todo caso, aí se está em casa; o que implica

também reconhecer que há outras línguas faladas pelos homens (RICOEUR, 1995, p. 219-220).

Na obra *La Critique et la Conviction* (1995), Ricoeur afirma que uma filosofia não pode ser pensada sem ser concebida. O mito da transparência do Iluminismo é denunciado e a leitura dos mestres da suspeita é decisiva tanto para os filósofos iluministas quanto para a religião. Crítica e convicção perpassam um caminho único na formação de um pensamento, muitas vezes por meio de um limiar muito tênue. No entanto, no prefácio de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur demonstra que a crítica deve ser autônoma, não entrando no campo religioso, o que podemos dizer ser uma tendência mais próxima a um agnosticismo.

Em outro trabalho central, a obra *Histoire et Vérité*, é a magna questão da verdade – verdade da história como conhecimento, mas, sobretudo, verdade como horizonte do trabalho humano, teórico ou prático, que aqui aparece ligada a dois traços essenciais: por um lado, a ideia de verdade como meio, definindo a inclusão ou pertença de quem procura a verdade e da verdade procurada, e, por outro, a vinculação da verdade ao sistema dinâmico teoria-prática, o que a coloca na encruzilhada de duas direções – o campo cognoscitivo da objetividade e o campo ético da ação.

Em se tratando do pensamento teológico propriamente dito, uma das obras mais significativas de nosso autor é *Penser la Bible*, bem como as abordagens sobre parábolas, a nomeação de Deus, a relação entre *Amor e Justiça*. Mesmo se Ricoeur pratica diferentes tipos de leitura das Escrituras, ele demarca claramente um número de evidências da leitura histórica. Desse modo, a teologia cristã não seria uma fonte, mas já o resultado do encontro da filosofia e do pensamento bíblico.

A atitude crítica será mais do lado filosófico, o momento religioso não sendo, enquanto tal, um momento crítico; é o momento de adesão a uma palavra reputada superior a mim, e isto, na leitura querigmática, confessional. Você se encontra então, neste nível, diante da ideia de uma dependência ou de uma submissão a uma palavra anterior. O que parece constitutivo da religião é então, o fato de dar crédito a uma palavra, segundo uma fonte, nos limites de certo cânon. Proponho desenvolver este ponto, a ideia de uma série de círculos hermenêuticos: eu sei que esta palavra, porque é escrita; esta escritura, porque é recebida e lida; e esta leitura é aceita por uma comunidade, que, em consequência, aceita ser decifrada por seus textos fundadores; é esta comunidade que lê. Portanto, de certa maneira, ser um sujeito religioso é aceitar entrar ou ter entrado neste grande investimento

entre uma palavra fundadora de textos mediadores, e de tradições de interpretação; eu digo tradições, porque estou convencido de que sempre houve uma multiplicidade de interpretações no interior mesmo do domínio judaico-cristão, e certo pluralismo, certa competição entre a escuta e a interpretação das tradições (RICOEUR, 1995a, p. 219).

Sendo assim, o trabalho reflexivo sobre o cristianismo é constituído por duas “tarefas” segundo Ricoeur: a hermenêutica dos textos bíblicos e a teologia fundamental. As duas fundamentam a atitude de suspeita da filosofia. Boyd Blundell afirma:

[...] O teólogo da Universidade de Chicago, David Tracy sugere que uma filosofia hermenêutica é a aliada contemporânea natural do cristianismo porque "proporciona certo tipo de contemporaneidade para uma teologia da revelação". A hermenêutica reorganiza o conceito metafísico da verdade, afastando-se de noções de correspondência ou coerência na direção da sua revelação e manifestação. Ela também concebe a história com uma seriedade sem precedentes na filosofia, e é caracterizada por sua concentração nos textos. A hermenêutica de Tracy vem principalmente de Ricoeur, seu amigo e colega na Universidade de Chicago. E embora a apropriação teológica da hermenêutica de Tracy é cheia de dificuldade, é um projeto importante. (BLUNDELL, 2014, p. 128).¹

Neste quadro, é importante a ideia de que a esperança assenta naquilo que vai ser designado, em outro momento, como “afirmação originária”, ou seja, primazia ontológica do ser sobre o nada ou da afirmação sobre a negação. Todavia, a função da esperança é apenas de impacto, não podendo ter nenhum papel substantivo na reflexão filosófica porque, para Ricoeur, Filosofia e Religião são discursos irreduzíveis um ao outro e, por isso mesmo, devem manter as suas diferenças epistemológicas claras.

Como intérprete da Bíblia, Ricoeur também procura conciliar Filosofia e Teologia. Por esse feito, ganhou o título de doutor honoris causa em teologia pela Universidade Católica de Nimega, na Holanda.

¹ (...) *University of Chicago theologian David Tracy suggests that a hermeneutical philosophy is the natural contemporary ally for Christianity because it “provides the kind of contemporary needed by a revelational theology”. Hermeneutical reorganizes the metaphysical concept of truth, moving away from notions of correspondence or coherence toward of disclosure and manifestation. It also takes history with serious unprecedented in philosophy, and is characterized by its concentration on texts. Tracy’s exposure to hermeneutics comes chiefly from Ricoeur, his friend and colleague at the University of Chicago. And while Tracy’s own theological appropriation of hermeneutics is fraught with difficulty, it is an important project (BLUNDELL, 2014, p. 128).*

As razões da escolha, segundo o orador da ocasião, o eminente teólogo católico Schillebeeckx, prendiam-se ao fato de que Ricoeur era um ‘adversário do absurdo e um profeta do sentido’; assimilava a crítica da religião em vista de uma purificação das ‘ambiguidades do sagrado’ e praticava uma hermenêutica cristã dentro de uma comunidade eclesial. Descarta, portanto, a razão de que a filosofia de Ricoeur seria “em suma uma teologia disfarçada e na qual o autor, misturando as duas disciplinas, transgride por extrapolação o pensamento filosófico puro” (DI MATTEO, 2005, p. 3).

Depois de sua obra *Le Conflit des Interprétations*, de 1969 (não desconsiderando outras, mas nela, sobretudo, por causa de suas abordagens hermenêuticas), Ricoeur torna-se um nome de referência para a teologia, sobretudo sobre os temas da Graça e do ser humano. A Comissão Bíblica Pontifícia refere-se a ele como autor de grande método, ao lado de Bultmann e Gadamer.

A linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem simbólica que “dá a pensar” (o trabalho do texto), uma linguagem em que não se cessa de descobrir riquezas de sentido (em sua polifonia inesgotável), uma linguagem que visa uma realidade transcendente (seu referente específico, a nominação de Deus) e que ao mesmo tempo desperta a pessoa humana à dimensão profunda de seu ser, a suas potencialidades mais próprias e ao testemunho da esperança (AMHERDT, 2006 a, p. 57).

Não obstante, a mesma Comissão aponta uma falha na interpretação bíblica de Ricoeur, por não trazer referências pneumatológicas. Para a Comissão, o filósofo francês traça um caminho racional, mesmo que aberto à transcendência. Podemos afirmar que a fé bíblica é uma fonte motivadora da reflexão de nosso filósofo, mesmo não se colocando como fundamento. A religião se mostra como uma inspiração, como uma “fonte não filosófica da filosofia”.

Assim, a relação problematizada entre filosofia e religião não pretende nem reduzir a fé à aceitabilidade racionalista, nem autorizar a razão às dimensões transcendentais. Sua hermenêutica se prolonga em uma hermenêutica bíblica e beneficiando-a de seu olhar crítico, de seu sentido das distinções bem como de sua vontade de pluralização. A hermenêutica aparece como “terra de fronteira”, que deve levar em consideração o estado crítico e promete uma ingenuidade segunda, “a alegria do sim na tristeza do finito”. A circulação dos dois domínios se situa em Ricoeur no interior de uma fenomenologia da religião que ele julga possível na condição de se medir com “o estatuto de imediatidade que poderiam reivindicar as atitudes e os sentimentos solidários da estrutura do chamado e da resposta de ordem religiosa”. (...) o filósofo pode contribuir para discernir a pluralidade dos registros que atravessam o *corpus* bíblico. É a isso que se dedicou

toda a hermenêutica bíblica de Ricoeur: restituir a polifonia que o conduz a refletir até as fronteiras mais distantes do continente filosófico com o gênero profético, que é objeto de sua última *Gifford Lecture* (DOSSE, 2008, p. 568).²

Ricoeur propunha compreender e extrapolar o domínio da interpretação fenomenológica e existencial. A partir da influência de Emmanuel Mounier, ele defende um pensamento centrado na pessoa, evitando o niilismo e o individualismo.

O homem, na abordagem ricoeuriana, é um ser de falta. Ao contrário de todo o restante na natureza, que é idêntica a si própria, o ser do homem tem como característica a sua falta de ser. Por isso mesmo, ele é conduzido pelo desejo e pelo esforço de se apropriar de si mesmo por meio de seus pensamentos e ações. Dessa forma, procura a si mesmo na sua totalidade. Esse movimento é uma luta constante que ganha espaço na ação hermenêutica, na atividade reflexiva da interpretação. Esta só faz sentido porque o ser humano procura compreender-se a si próprio. Contudo, a totalidade do humano é o seu eu real na plenitude do ato fundador que constitui a *arché* e o *telos* da procura, da ação hermenêutica.

Sempre houve um problema hermenêutico no cristianismo, e, contudo, a questão hermenêutica parece-nos hoje nova. Que significa esta situação e porque é que ela parece marcada por este paradoxo inicial? (...) o cristianismo procede de uma proclamação, de uma pregação originária, segundo a qual, em Jesus Cristo, o reino aproximou-se de nós de modo decisivo. Ora, esta pregação originária, esta palavra, chega até nós através dos escritos, - através das escrituras - que convém incessantemente restituir como uma palavra viva, a fim de que permaneça atual a palavra primitiva que dava testemunho do acontecimento fundamental e fundador. Se a hermenêutica em geral é, segundo a palavra de Dilthey, a interpretação das expressões da vida fixadas pela escrita, a hermenêutica própria do cristianismo está ligada

² Ainsi, la relation problématisée entre philosophie et religion ne saurait ni réduire la foi à l'acceptabilité rationaliste, ni autoriser la raison à des dimensions transcendantes. Son herméneutique se prolonge en une herméneutique biblique et il fait bénéficier celle-ci de son regard critique, de son sens des distinctions ainsi que de sa volonté de pluralisation. L'herméneutique "apparaît ainsi terre-frontière", qui doit prendre en considération le stade critique et promet une naïveté seconde, "la joie du oui dans la tritesse du fini". La circulation des deux domaines se situe chez Ricoeur à l'intérieur d'une phénoménologie de la religion qu'il juge possible à condition de se mesurer avec "le statut d'immédiateté que pourraient revendiquer les attitudes et les sentiments solidaires de la structure d'appel et de réponse d'ordre religieux". (...) le philosophe peut contribuer à discerner la pluralité des registres qui traversent le corpus biblique. C'est ce à quoi s'est employée toute l'herméneutique biblique de Ricoeur: restituer la polyphonie qui le conduit à réfléchir jusqu'aux frontières les plus lointaines du continent philosophique avec le genre prophétique, qui est l'objet de sa dernière *Gifford Lecture*.

a esta relação única entre as Escrituras e o querigma (a proclamação) a qual remetem (RICOEUR, 1969, p. 373).

A partir de uma tomada de consciência, o indivíduo descentra-se de si mesmo e adentra numa perspectiva de abertura, concretizando a humanidade que emerge com os valores da pessoa em um sentido comunitário.

Em meio às verdadeiras guerras intelectuais que assolam violenta e soberbamente os meios acadêmicos, Ricoeur, em atitude sempre discreta e humilde, privilegiou a escuta, a atenção profunda à assimetria possível no diálogo e ao argumento sempre respeitável do adversário. Para nós, intelectuais de hoje, seu legado é o de um caminho generoso e certamente apto a conduzir as criaturas falíveis que somos através dos desconfortos destes tempos modernos e pós-modernos (BINGEMER, 2005, p. 2).

O caminho filosófico e teológico de Ricoeur é um esforço para inserir na reflexão todos os aspectos que possam contribuir para a compreensão mais ampla do complexo ser humano, em conflito consigo mesmo, com a existência, bem como com a transcendência. Assim afirma Ricoeur em uma entrevista a Charles Reagan, seu principal estudioso nos Estados Unidos:

Não posso negar que existem motivações religiosas em todo fato que me interessei. Mas não há motivação de interpretação própria, embora devam existir muitas conexões; mas para os argumentos, não há nenhum recurso a algum argumento bíblico em todo trabalho, mesmo na seção ética. Eu afirmo que a ética não é baseada na religião, mas que a religião é algo além do problema do dever. É um problema de doação do dom, e assim por diante. Amor, para mim, por exemplo, não pertence à ética; ele pertence à poética da vontade. E eu concordo com o argumento de Jean Greisch, precisamente porque ele mesmo é um teólogo e um filósofo da razão. Ele faz o mesmo, e Lévinas, também, em seus livros filosóficos não tem argumentos do Talmud. Ele escreve seus estudos talmúdicos separadamente (RICOEUR in REAGAN, 1996, p. 120).³

Peter Kenny (2004, p. 98) delimitou três estágios na carreira de Ricoeur que demonstram a fronteira entre as duas disciplinas. Ele sugere que nos primeiros trabalhos

³ *I cannot deny that there may be religious motivations in the very fact that I am interested in the self. But there is no self-interpretating motivation, although there may be some connection; but for the arguments, there is no recourse to any biblical argument in the whole work, even in the ethics section. I claim that ethics is not based on religion, but that religion is something other than a problem of duty. It is a problem of giving the gift, and so on like that. Love, for me, for example, does not belong to ethics; it belongs to a poetics of the will. And I have the agreement of Jean Greisch, precisely because he is himself a theologian and philosopher of reason. He does the same, and Lévinas, too, in his philosophical books has no arguments from the Talmud. He writes his Talmudic studies separately.*

de Ricoeur a delimitação se mostra mais clara, pois há uma tentativa de aceitação pela academia. O estágio intermediário é marcado, por outro lado, por uma delimitação mais clara entre as áreas do saber. O último Ricoeur é aquele que demonstra claramente conceitos de fundo, tais como “Homem Capaz” (1994) e “Superabundância” (1998) como fundantes da condição humana. São conceitos trabalhados extensivamente em suas últimas obras, como veremos no terceiro capítulo.

Boyd Blundell (2010, p.175) critica essas concepções, que com frequência enfatizam demasiadamente as entrevistas e as obras religiosas do filósofo francês. Ele explora, ao contrário, uma fronteira entre a filosofia e a teologia, abrangendo um amplo conjunto de obras de Ricoeur. Segundo esse autor, pode-se distinguir três fases em Ricoeur: a da hermenêutica bíblica, a da filosofia da religião e a da filosofia pura, e sugere que as duas primeiras receberam ênfase excessiva na recepção de Ricoeur nos Estados Unidos, que o fazem mais teológico do que realmente é. Blundell examina os trabalhos sobre a narrativa e o eu e emprega a estrutura padrão de Ricoeur “ida e volta”.

Desde o início, Ricoeur considerou a racionalidade filosófica como um desafio a assumir na condição de crente. Dessa forma, procura no círculo hermenêutico compreender mais para crer e crer mais para compreender e alcançar um caminho de maior harmonia entre a filosofia e a religião, mas nunca uma solução simplista. “Eu sempre caminhei sobre duas pernas. Não foi apenas por precaução metodológica que não misturei os gêneros, mas porque procuro afirmar uma dupla referência, absolutamente primeira para mim” (RICOEUR, 1995a, p. 211).

Tanto nas intervenções filosóficas, quanto em seus trabalhos exegeticos, Ricoeur se esforça para rejeitar tudo aquilo que poderia ser identificado como um “fundamentalismo redutor”, seja especulativo, conceitual ou teológico. É justamente o diálogo entre a filosofia e a religião que ele vê como um antídoto para tal problema. Esse diálogo não pode se instituir sem essa alteridade principal, sem essa diferenciação bem clara entre dois campos, que animam, com o mesmo rigor, um pensamento que nunca perde como horizonte a incompletude. Essa cisão entre os dois domínios teve mesmo uma tendência a se reforçar. Os artigos publicados por Ricoeur nos anos cinquenta e sessenta justapõem as intervenções dos dois registros. Por outro lado, os três

volumes de *Lectures* separam esses domínios. Em *Lectures 2* se dedica aos filósofos, em *Lectures 3* se situa na fronteira da filosofia, estudando temas teológicos.

Em *Soi-même comme un autre* Ricoeur não quis, mesmo que seu editor, François Wahl não visse nenhuma objeção, que sua hermenêutica do si, propriamente filosófica, se finalizasse com dois capítulos de hermenêutica bíblica. Ele se explica no prefácio da obra, reconhecendo que sua escolha é discutível e pode ser criticada, mas mantém um “discurso filosófico autônomo”. Fica aqui claro que ele pretende evitar críticas no campo teológico de que seria um “cripto-filósofo”, pois tentaria transformar a fé bíblica em uma filosofia; e no campo filosófico de que seria um “cripto-teólogo”, pois traria à discussão temas que não são próprios à razão filosófica. Por certo, em ambientes onde a crítica filosófica é mais acirrada, como na França, Ricoeur parece não se sentir à vontade para abordar temas teológicos. No entanto, ministra várias conferências pela Europa, por exemplo, as *Gifford Lectures*, em Edimburgo, nas quais também aborda temas com forte inspiração teológica. Essa forma de ascese perpassa toda sua obra, configurando-o como um “tipo de filósofo que a nomeação efetiva de Deus está ausente e onde a questão de Deus, na condição de uma questão filosófica, permanece em um suspense que podemos dizer agnóstico” (RICOEUR, 1990, p. 36).

2 Teólogos no caminho de Ricoeur: um encontro entre Europa e Estados Unidos

Esse limite entre os dois domínios parece vir, em um primeiro momento, da tradição protestante à qual Ricoeur pertence, sobretudo, a geração fortemente influenciada pela teologia de Karl Barth. Apesar de ter se distanciado da tradição barthiana posteriormente, parece que Ricoeur não esqueceu o pensamento de Lutero, expresso por Barth, dos dois reinos. Partidário de uma laicidade aberta, Ricoeur foi vítima expiatória de uma laicidade particularmente fechada nos anos sessenta. Essa tendência significa uma batalha acirrada, herdeira da Revolução Francesa, que separou definitivamente Igreja e Estado. O discurso filosófico é considerado como autorreferente, não possibilitando um gesto como o de Ricoeur, de busca por “fontes não filosóficas da filosofia”, ainda mais fontes cristãs e teológicas. Dessa forma, comumente levou muitos golpes, sobretudo, por parte dos lacanianos e dos

althusserianos, bem como dos existencialistas. Assim, prefere sempre dizer que não é um filósofo cristão ou filósofo protestante, mas “filósofo e protestante”.

Em um de seus primeiros trabalhos, Ricoeur reconhece a influência do teólogo suíço Karl Barth sobre seu próprio pensamento, que alimentou o dualismo mencionado acima, entre fé e razão. Segundo a teologia barthiana, o teólogo deveria abordar Deus, mas não poderia falar d’Ele devido à sua insuficiência interna. Por isso, a existência de uma suspensão racional da existência de Deus, caso a filosofia fosse entendida como antropologia e fosse mantida independência de seu pensamento das autoridades religiosas. Posteriormente, Ricoeur estabelece diálogo com outro protestante, o exegeta e teólogo alemão Rudolf Bultmann.

A teologia de fala alemã em geral e a de Bultmann em particular foram temas de intensa concentração de Ricoeur (...) mesmo com todas as ressalvas e correções que Ricoeur faz à posição de Bultmann, sua hermenêutica continuará orientada para os questionamentos de Bultmann e para aqueles da teologia hermenêutica (...) seu estudo sobre ‘Jesus Cristo e a Mitologia’, para o qual Ricoeur escreveu o prefácio (...) submete a uma crítica rigorosa a concepção bultmanniana da interpretação existencial (KÖRTNER, 2009, p. 98-101).

Nessa situação, o filósofo, assim como o teólogo, está dentro de um domínio de pensamento, mesmo que o primeiro faça prevalecer seu modo argumentativo. O teólogo é confrontado com a realidade histórica, onde se conjugam os modos narrativos, hínicos, proféticos, sapiencial, etc. Nessa fronteira, se espera a entrada em jogo das funções dos grandes símbolos que “dão a pensar”, e mais especificamente “dão a pensar” à filosofia, mas na condição de respeitar a especificidade do registro religioso. Nesse horizonte, Ricoeur encontra em Jean Nabert um modelo, com sua categoria de testemunho como lugar de intersecção. Dessa forma, possibilita a entrada no campo especulativo dessa ideia de testemunho tomada não como no registro bíblico, mas que atravessa a experiência histórica dos homens comuns. Nabert convida a um exame da trajetória da vida do outro para se reapropriar de nosso esforço para existir.

Essa preocupação da distinção conduziu a um tratamento à parte de Ricoeur no cenário fenomenológico francês como nos apresenta Dominique Janicaud. Em um ensaio ousado, onde critica vários fenomenólogos que fizeram uma passagem sem cuidado para a teologia (como Lévinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis

Chrétien), preserva Ricoeur: “Ricoeur teve o cuidado de suavizar o passo. Suas estruturas metodológicas lhe conduziram a multiplicar as precauções hermenêuticas prévias a toda passagem da fenomenologia à teologia” (JANICAUD, 1991, p. 13). O respeito ao espírito husserliano em Ricoeur é saudado como apropriação de um programa fenomenológico que se limita à aparência das coisas, às suas manifestações.

Entre o filosófico e o religioso não há, por outro lado, uma separação hermética. O enraizamento calvinista de Ricoeur o coloca na contramão da afirmação da existência de dois mundos em uma harmonia perfeita. As duas identidades podem reforçar uma à outra (aqui Ricoeur se distancia de Barth). O filosófico fornece um maior rigor conceitual no domínio da interpretação exegética, e o religioso permite maior peso às posições filosóficas devido ao fato de ser uma fonte da própria filosofia. Na ocasião de uma conferência na universidade de McGill, no Canadá, Ricoeur afirma:

Tenho a tendência a fazer do religioso uma subespécie do gênero poético, que é fundamentalmente a criação. Eu interpreto o retorno da religião como a descoberta ou a redescoberta para alguns que são levados por aquilo que vem de mais longe e mais profundo que nós e que chamo com frequência de “economia do dom” (RICOEUR, 1992b).⁴

“Economia do dom”, afirmaremos no terceiro capítulo, será um dos fundamentos do perdão. Ou seja, o perdão está justamente no entrecruzamento entre o filosófico e o religioso, por mais que Ricoeur não tenha feito abordagem do último em sua obra *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, de 2000, quando aborda o tema do perdão em seu epílogo, mesmo que, como também afirmaremos, trata-se de uma abordagem já presente na sua eidética da vontade, iniciada nos anos 50.

Do lado religioso, a preocupação de desmitologizar e de marcar as aporias e os limites da especulação filosófica conduz a entrever o horizonte de uma dupla separação em direção ao poético (da pura especulação filosófica e teológica), que é o que procura em última instância Ricoeur.

[...] Eventos em minha vida pessoal e o espetáculo do mundo me deram sensibilidade para o fato de que há sofrimento injustificado

⁴ *Je tends à faire la sous-espèce le religieux du genre poétique, qui est fondamentalement la création. J'interprète le retour de la religion comme la découverte ou redécouverte pour certains qui sont conduits par ce qui vient plus loin et plus profond que nous et je l'appelle souvent «économie du don»*

espalhado pelo mundo. Há uma linguagem a ser encontrada. É o problema de Auschwitz, o problema da memória e do perdão. Estou interessado em explorar as áreas de interseção entre o religioso, o poético, o ético e o histórico (RICOEUR in REAGAN, 1996, p. 135).⁵

Essa posição de fronteira fará de Ricoeur um pensador muito influente e fecundo para a teologia fundamental, sobretudo pelas questões referentes à revelação, ao testemunho, ao nome de Deus. Sua abordagem dos símbolos permite aos teólogos pensar a teologia de forma holística. Isso permite-lhe uma posição mais livre em relação aos seus vínculos teológicos, como veremos a seguir.

Se Ricoeur não se interessa em transcender a diferença entre protestantes e católicos em um ecumenismo institucional, também não podemos esquecer o fato de seu vínculo com muitos teólogos católicos: “Eu me sinto em casa quando estou com os jesuítas do *Centre Sèvres* e dos meus amigos do *Institut Catholique de Paris*: eles têm os mesmos problemas que eu, problemas do sentido e do não sentido” (RICOEUR, 1995, p. 251). Outro fato significativo é a dupla evolução dos católicos desde o Concílio Vaticano II e dos protestantes em sua passagem de uma teologia inspirada em Barth para uma teologia inspirada em Bultmann. Ambas favoreceram uma mudança em direção a uma abertura hermenêutica da teologia. Paul Valadier (2001), importante teólogo jesuíta, considera de igual modo que Ricoeur teria sido um dos grandes inspiradores de um bom número de teólogos e exegetas, uma vez que se tornou uma referência por ser, entre outros aspectos, um autor de diálogo e por sua posição de filósofo que se situa ao lado das aspirações teológicas.

2.1 A teologia (a filosofia e a exegese) protestante europeia

2.1.1 Dois suíços protestantes no caminho de Ricoeur: Karl Barth e Pierre Thévenaz

O primeiro grande teólogo que impactou Ricoeur foi Karl Barth, no momento em que nosso autor, pela primeira vez, abordou uma temática limítrofe entre a filosofia e a teologia. Em outro momento de similar perspectiva, Ricoeur sofre influência do

⁵ (...) events in my personal life and the spectacle of the world have made me sensitive to the fact that there is widespread unmerited suffering in the world. There is a language to be found. It is the problem of Auschwitz, the problem of memory and forgiveness. I am interested in exploring the areas of intersection between the religious, the poetic, the ethical, and the historical.

também suíço, Pierre Thévenaz, filósofo protestante que procura do mesmo modo delimitar a filosofia e a teologia, buscando uma ideia de uma “filosofia sem absoluto”. Abordaremos os dois sequencialmente.

Após a primeira guerra, o prestígio de Karl Barth, teólogo suíço da Basileia, alcançou seu apogeu. Barth rompe radicalmente com o protestantismo liberal e toma distância de uma ideia de acesso direto a Deus pela intuição. Segundo a teologia liberal, é preciso partir do homem e seguir através de um trabalho histórico-crítico sobre os textos fundadores para entender de forma mais profunda o Evangelho.

A influência de Barth em Ricoeur é tão profunda que, mesmo quando o mesmo Ricoeur entra posteriormente em nova fase de pensamento, aquela da desmitologização, influenciado por Rudolf Bultmann, as marcas deixadas pelas propostas do teólogo suíço permanecem. Primeiro, podemos verificá-las na postura de escuta sobre a qual insiste Barth e que define o gesto filosófico de Ricoeur: o filósofo cristão é aquele que escuta a Palavra como os outros fiéis e quer colocá-la em prática sobre o terreno dos humanismos. A segunda definitiva apropriação do barthismo é a centralidade relacionada à Palavra, que reenvia ao Evento e afasta o pensamento de um fechamento em sistema, de toda totalização prematura.

Segundo Olivier Abel (1999, p. 33), Karl Barth e Husserl ocupam em Ricoeur o mesmo lugar em seu percurso, exercendo um papel de verdade fundamental e aporia radical: “Eu colocaria sobre o mesmo lugar a Graça em Barth e a historicidade em Husserl”. A afirmação de uma doação primeira, à qual o homem não tem acesso, como uma Graça que não podemos nos dar, remeteria ao mundo-da-vida (noção central para o entendimento do termo “historicidade”), anterior a todo modo de vida, a toda atividade cultural.

Embora a formação inicial de Ricoeur à filosofia – nos anos de liceu –, tenha sido de cariz predominantemente neotomista, não há dúvida que o estudo de Kant marcou tão profundamente a sua personalidade que ele chegou a aplicar-se a si próprio a apelação de “neo-kantiano pós-hegeliano”. Isso não impede que a tese da impossibilidade filosófica do acesso à realidade de uma criação divina tenha encontrado em Ricoeur um terreno já balizado pela compreensão da fé cristã segundo Calvino e Karl Barth. Com efeito, é comum a posição do protestantismo acerca do conhecimento racional da existência de Deus: Deus apenas pode ser conhecido na base da sua revelação.

Pensar que o ser humano tem a força de se elevar, por si próprio, ao conhecimento de Deus não pode senão trair o orgulho da razão, que, apesar de evoluir num regime marcado pelo pecado original, se julga capaz de provar a existência de Deus. (...) Não deixa de ser característico que no vastíssimo leque das questões filosóficas que Ricoeur abordou e desenvolveu, nunca encontramos um estudo sistematicamente empreendido sobre a questão do absoluto divino (RENAUD, 2012, 158-59).

A valorização da Palavra como revelação leva Barth a uma cristologia. É por Cristo que Deus leva ao homem sua humanidade. A religião verdadeira, segundo Barth, passa por uma crítica severa da religião para reencontrar seu caminho na fé. Esse caminho é aquele da Cruz, de Jesus Cristo na condição de realidade tangível da revelação. Ele segue uma cristologia consequente, uma “concentração cristológica”. Barth, desse modo, exclui qualquer tipo de teologia natural. A única via é aquela da revelação realizada no Cristo encarnado, crucificado e ressuscitado. Ricoeur retoma essa cristologia como seu horizonte: a unidade final da Escritura chama recapitulação em Cristo, significando que a unidade ainda não se realizou, mas existe como promessa.

O Deus da Epístola aos Romanos é o *Deus absconditus*, o totalmente Outro, conceito que Barth extrai de Rudolf Otto, inserindo-o, porém, não em um contexto fenomenológico, e sim teológico. Nenhum caminho vai do homem a Deus: nem a via da experiência religiosa (Schleiermacher), nem a da história (Troeltsch), e tampouco uma via metafísica; o único caminho praticável vai de Deus ao homem e se chama Jesus Cristo. (...) A história do homem, que é história de pecado e de morte, está sob o juízo de Deus, sob o não, mas trata-se de um não dialético, superado no sim que Deus pronuncia em Jesus Cristo. A ressurreição de Cristo é irrupção do mundo novo no velho mundo da carne, mas só tangencialmente (GIBELLINI, 2002, p. 21).

Segundo Barth, é necessário realizar uma revolução copernicana na relação entre o homem e Deus. Não é o homem que está no centro, mas Deus. É o que parece ser um caminho feito por Ricoeur, pois em todas as suas abordagens antropológicas, procura não se limitar a um antropocentrismo e sim evidenciar a figura da relação, de “pólos”. Isso pode ser percebido em sua “eidética”, sua “empírica” e sua “poética” da vontade.

Essa mudança é resultado de uma tentativa de retomar a ênfase na divisão que os mestres da Reforma, Lutero e Calvino, haviam realizado: entre fé e religião, entre imanência e transcendência. Com sua *Dogmática*, Barth restabelece as certezas da crença, convidando a uma postura modesta, a uma humildade necessária, convencido de que é impossível ao homem falar completamente de Deus. As questões teológicas agora

passam a estar centradas nesse limite. A finitude do homem e o pecado constituem uma distância intransponível com um Deus que pode se revelar a ele, mas como verdade escondida. Dessa forma, Deus se revela se escondendo e se esconde revelando-se.

[...] O apoio filosófico de Kant e a compreensão teológica da fé na esteira de Karl Barth reforçaram-se reciprocamente para suscitar em Ricoeur, cristão da Igreja Reformada da França, a intuição e a convicção de que o único acesso filosófico à questão de Deus tem que passar pela análise filosófica dos textos bíblicos e pela interpretação dos seus símbolos. É por isso que a compreensão filosófica da criação deve apoiar-se nos textos que se referem a ela nos livros do Antigo Israel e da fé cristã (RENAUD, 2012. p. 159).

Ricoeur, como a maior parte dos protestantes de sua época, foi marcado pelas teses de Barth no pós-guerra, como afirmamos anteriormente. A militância, por meio de um cristianismo social que nosso filósofo realizou, é ilustradora desse fato. Definindo o modo de intervenção do cristianismo na política, Ricoeur assume o movimento do engajamento barthiano e da ruptura entre as duas ordens do mundo: de um lado, a fé cristã implica uma inserção no mundo e um projeto político. De outro, não existe entre a fé cristã e uma política determinada um lugar necessário, mas certo hiato. A descontinuidade, sobre a qual insiste Barth, entre Deus e a sociedade humana, é fonte de trabalho e esperança. Ricoeur retoma essa perspectiva ainda que conceba as relações entre o profetismo e a filosofia. Ele recusa toda forma de confusão entre esses dois registros, sempre preocupado em distingui-los.

Outra contribuição do pensamento de Barth a Ricoeur foi a sustentação antropológica (acentuadamente protestante) do teólogo suíço de que “o nada, é que o Cristo venceu, se aniquilando a si mesmo na Cruz” (RICOEUR, 1988, p.44) (dito por Ricoeur, mas referindo-se a Barth) e a partir da vitória do Cristo a humanidade pode conhecer o nada. Aqui achamos que o termo utilizado pelo teólogo suíço indica mais do que o nada, indica também o fútil, o vão que permeia a própria existência humana. O que falta a partir da vitória do Cristo para Barth é o próprio fim do mal. E, neste sentido, Ricoeur se filia, ainda mais, à tradição protestante, implicando que para o fim do mal acontecer, há a necessidade de consolidar instituições justas, tema abordado anos mais tarde, em *Soi-même comme un autre* e *Le Juste*. Ricoeur insiste que estranhamente há uma coordenação sem conciliação entre a mão direita e a mão esquerda de Deus (temática de forte inspiração barthiana).

O nada também vem de Deus, mas em outro sentido, diferente da origem da criação boa, que é, para Deus, a eleger no sentido da eleição bíblica, e a rejeitar algo que, por ser rejeitado, existe sob o modo do que quer que seja. Este lado de rejeição é de alguma forma “a mão esquerda” de Deus. “Nada é o que Deus quer. Ele só existe porque Deus não o quer.” (Ibid., p. 65) De outro modo, o mal só existe como objeto da cólera de Deus. (...) “Por que Deus reina também à mão esquerda, ele é a causa e o mestre do próprio nada” (RICOEUR, 1988, p. 45).

Esta passagem esclarece o pensamento de Barth na visão de Ricoeur. O mal existe na medida em que é o negado por Deus, mas é capaz de ser assumido pelo homem em sua falibilidade, talvez até mesmo em negação à própria vontade de Deus. O mal é a escolha pelo que é rejeitado. E mais, o mal radical é respondido uma vez que é parte da criação como o que é rejeitado pelo próprio Deus, senhor desse nada.

No período da *Dogmática*, vão tomando consistência as seguintes afirmações centrais: a) Deus é Deus, mas é Deus para o mundo: ao Deus que é o totalmente Outro sucede a figura de Deus que se faz próximo ao mundo; b) o mundo é mundo, mas é um mundo amado por Deus: passa-se do conceito da infinita diferença qualitativa aos conceitos de aliança, reconciliação, redenção, como conceitos-chave do discurso teológico; c) Deus encontra o mundo em sua Palavra, em Jesus Cristo: daí se segue a concentração cristológica subsequente ao enfoque escatológico do período dialético (GIBELLINI, 2002, p. 30).

Ricoeur (1969, p. 76) afirma as duas interpretações possíveis à abordagem de Barth sobre o mal. Como dissemos, de um lado, inserindo-o na teodiceia. Isto se a bondade de Deus predomina contra o mal desde o momento da criação como nos mostra o Gênesis, Ricoeur afirma a esse propósito que a potência de Deus ficaria restrita em Barth pela própria existência dual do mal. Ou seja, o aforismo da teodiceia se concretiza: Deus é todo poderoso, mas o mal existe. Para Ricoeur (1969, p. 77), se interpretamos Barth por esse viés, verificamos apenas um compromisso efêmero. Contudo, por outro lado, podemos interpretar Barth na medida em que recusa a “lógica de não-contradição” e a totalização sistemática da teodiceia, na medida em que o mal é a efetividade da mão esquerda de Deus, e essa paradoxalmente aceita pelo homem que sofre em face do mal.

A interpretação de nosso filósofo dos estágios do entendimento sobre o mal de acordo com a filosofia e a teologia contribui ao seu próprio especular filosófico. Estes estágios esclarecem como Ricoeur se insere na tradição e como é inovadora a sua

abordagem da questão do mal, não mais de maneira a ignorar o sofrimento do homem, ainda que de um só homem. O mal agora é visto de maneira personalista, onde não é o problema do mal em sua essência, mas como este se dá no mundo. Dessa forma se distancia das interpretações pregressas, mas de onde obtém subsídios para sua avaliação. Lembramos que Ricoeur designa sua filosofia como filosofia da ação, fundamentando o homem em situação. O mal se torna então um problema não mais em sua relação com a bondade da criação, mas já em relação ao homem, que especula sobre o mal, sobre o homem que perpetra o mal e com o homem que sofre o mal. Dessa forma, sua resposta sobre a origem do mal, diverso da resposta sobre o mal radical na teodiceia, se dá no campo da história. Em *La Symbolique du mal*, o mal é visto em perspectiva da experiência humana.

Por outro lado, a proposta estabelecida por Ricoeur escapa em parte à distinção fundamental afirmada por Karl Barth entre filosofia e teologia, sobretudo do recorte feito pelo teólogo suíço entre razão humana e razão divina. Ao contrário, Ricoeur anuncia uma intenção filosófica por meio de um esquema teológico. A filosofia pode compreender, por exemplo, o mal, mas deve partir dos símbolos, das narrativas, pelos quais a consciência religiosa pode se compreender. Mesmo que a intenção desses símbolos e dessas narrativas seja confessional, o filósofo não pode se confundir com esse fato. Ele deve, por outro lado, buscar uma ingenuidade segunda (ou seja, depois de fazer uma crítica inicial, sem perder o “encantamento” do imaginário religioso). Os grandes símbolos permitem trazer à consciência os elementos que os fundamentam. No entanto, essa compreensão não é estritamente religiosa.

Quer dizer que poderíamos retornar à primeira ingenuidade? Não é assim. De todo modo, alguma coisa está perdida, irremediavelmente perdida: o imediatismo da crença. Mas se não podemos mais viver segundo a crença originária, as grandes simbólicas do sagrado, podemos, nós modernos, na e pela crítica, tender a uma segunda ingenuidade. Em suma, é interpretando que podemos ouvir de novo; assim é na hermenêutica que se unem a doação do significado pelo símbolo e a iniciativa inteligível da decifração (RICOEUR, 1960, 326).

Ricoeur encontra, mais tarde, um filósofo protestante seguidor de Barth, o também suíço, que foi Pierre Thévenaz. Este defende um tipo particular de relação mais viva entre a filosofia e a fé. Ele recusa a alternativa, com frequência proposta no

protestantismo, entre a rejeição do logos em nome da *Sola Fide* e uma atitude que consiste em procurar harmonizar, como faz a teologia liberal, uma filosofia vagamente espiritualista e uma fé sem confissão de fé. Essa posição de humildade é claramente uma atitude tributária da influência barthiana. Dessa forma, a filosofia está diante de Deus, jamais em confronto. Ricoeur situa a característica protestante da filosofia de Thévenaz em sua primazia de valor da Cruz de Cristo, que é também muito barthiana: a Cruz de Cristo, evento puro, tocou essa inteligência lhe enunciando a morte do deus filosófico, o fim também de uma teologia filosófica, tornando o caminho livre para uma “filosofia sem absoluto”.

Ricoeur pesquisou o pensamento de Thévenaz nos anos 50, em um prefácio ao filósofo suíço e inserido na obra de nosso filósofo *Lectures 3*, intitulado, “Pierre Thévenaz: um filósofo protestante”.

A fé, a fé na Cruz de Cristo, tal como se compreende e se vive em um contexto eclesial e dogmático protestante, não se resume a não-filosofia: ela se torna, ao contrário, a autonomia da reflexão. Mas essa liberdade de filosofar àqueles de sua fé: a filosofia, segundo ele, não tem a carga de falar sobre Deus, ainda menos do ponto de vista de Deus; veremos mesmo que ela alcança sua autenticidade quando confessa sua impotência, melhor, sua renúncia a se tornar filosofia do divino, filosofia divina. A uma filosofia divina oporá constantemente uma filosofia responsável diante Deus, uma filosofia onde Deus não é mais objeto supremo da filosofia, mas onde é implicado a título de polo de chamado e resposta do próprio ato filosófico (RICOEUR, 1992, p. 246).

Mesmo após a Reforma, quando a teologia protestante lutava contra os reducionismos das “filosofias racionalistas”, o problema entre teologia protestante e “filosofia católico-romana” era colocado, pelos protestantes, em termos de uma contestável apropriação. Esta última era concebida como uma sequência natural de uma “garantia ontológica” prévia de unidade essencial entre a razão humana e o Ser de Deus. No entanto, os reformadores não aceitavam essa posição, pois estavam empenhados em fundamentar a teologia em uma posição hermenêutico-teológica.

Dessa maneira, quando Ricoeur utiliza o título “filósofo protestante” para a proposta de Pierre Thévenaz, ele tem a intenção de ressaltar um elemento típico do fazer teológico protestante. Thévenaz compreendeu que a razão humana não é ela mesma enquanto não se vê colocada em questão de forma radical. Assim, é somente no

confronto que a razão pode ser desafiada e sair de seu sono dogmático. Esse movimento, segundo Thévenaz, é o que caracteriza a pessoa em sua liberdade. Nesse processo, a luta por uma mais real subjetividade contra suas “resistências interiores” é travada sem transigência. Essa luta toma um caminho aprovado em alguns momentos por Ricoeur, de aprofundamento da consciência de si e que caracteriza o signo de uma filosofia da responsabilidade, de uma filosofia em que a razão humana se encontra em situação.

Esta postura de “colocar em xeque a razão” é forçada pelo “alter” da própria razão, ou seja, a fé. Trata-se de uma retomada da tradição que define o ser humano por sua razão: animal racional. E assim, o filósofo suíço pode afirmar “descobrir o fundamento da condição humana quando a razão tem perdido suas seguranças tradicionais e não pode mais repousar senão sobre si mesma”. Dessa forma, as características que compõem este princípio protestante implicam a inserção de um movimento contra quaisquer tipos de engessamento, seja ele intelectual ou institucional, mantendo sempre uma espécie de “reserva hermenêutica”. E é justamente essa postura uma das mais significativas na trajetória intelectual de Ricoeur, que faz com que sua filosofia seja vista como uma “filosofia em aberto” (1995).

Se a problematização inserida no “princípio protestante” for pertinente a ambos os campos, como se configuram nos nossos dias, à teologia e à filosofia, teremos um interessante resultado. O de que justamente é a partir do cristianismo nascente que, na história ocidental, dá-se uma “problematização” que, em um primeiro momento, contesta tanto o próprio fazer teológico, que tem se nutrido do fazer filosófico ocidental, e o nutrido também, assim como a certas pretensões do fazer filosófico. Em um segundo momento, esta problematização especificamente cristã é o que possibilita tanto à teologia quanto à filosofia libertarem-se de si mesmas, de suas próprias limitações e pretensões de palavra última, ou seja, de certo modo, podem ser “pós-modernas”. Nesse sentido, chegamos ao resultado de que é a partir de uma inspiração “religiosa” que tanto a teologia quanto a filosofia podem se livrar para serem elas mesmas na assunção de sua plena humanidade. Para isso, teremos que falar do conceito de “novo” a partir das pretensões de verdade que o cristianismo propôs diante do mundo do seu tempo e que

aqui apresentamos como uma verdadeira “subversão” dos modos de compreensão clássicos dominantes, uma subversão da própria linguagem.

Esse momento que acabamos de nos surpreender, esse momento da mudança, onde a transcendência platônica reenvia a inteligência e a linguagem do lado do humano e remete o homem ao seu lugar, é fundamental na reflexão de Pierre Thévenaz: o abandono da super-transcendência de Plotino, englobada na própria inversão do movimento que ela provocou, é o próprio momento de destruição da teologia onde temos visto imediatamente o impacto de uma fé protestante na filosofia. Esse movimento de inversão – que ele chamou a “metafísica em contagem regressiva” –, é a filosofia protestante de Pierre Thévenaz (RICOEUR, 1992, p. 252).

Nesse sentido, Thévenaz consegue captar bem esta nuance que se destaca do “movimento protestante”, que, para ele, toma a forma de um princípio heurístico que inspira a sua própria filosofia e que o ajuda a elaborar uma proposta de colocação do problema fé-razão de modo original e instigante. A singularidade do filósofo suíço e um de seus impactos no pensamento de Ricoeur consistem em assumir francamente como positivo, e assim como fruto da inserção do cristianismo na história do pensamento, aquele processo de secularização que se deplorou e se deplora.

A morte dos absolutos não é uma posição anti-cristã, mas a extrema consequência da crítica cristã daquele ídolo. Assim, o “Deus está morto” de Nietzsche é o extremo efeito de um choque que a Cruz de Cristo tem produzido na presunção, antiga e recorrente, da autossuficiência da razão filosófica (aquilo que o nosso filósofo chama de “autismo da razão”) (JERVOLINO, 2003, p. 12).

Trata-se de um processo que se integra a uma explicitação da razão porque quem a faz é um verdadeiramente outro da razão: a fé. A negatividade serve à razão para que ela tome consciência de sua condição, de sua contingência. Aqui podemos afirmar, com Thévenaz, a importância de uma teologia ou de um cristianismo com os quais Ricoeur concorda.

Eis a contribuição inigualável à filosofia trazida pelo cristianismo; e a conclusão que nós devemos tirar se impõe: o primeiro efeito do cristianismo sobre a filosofia não foi o de puxar a filosofia sob a asa protetora da fé nos compromissos equívocos, lhe mostrando os benefícios de uma submissão à autoridade da revelação cristã. Muito pelo contrário, é no cristianismo que se retoma o mérito de ter laicizado, secularizado a filosofia; de tê-la purificado de seus compromissos com a religião, de suas pretensões divinas, de seus “humores transcendentais” para retomar a expressão de Montaigne. Eis aí um serviço inapreciável prestado pelo cristianismo à filosofia, e

tanto é verdade que a confusão do filosófico e do religioso, da filosofia e a teologia, do humano e o divino, têm sempre permanecido ainda uma das hipotecas mais pesadas que recai sobre a empresa filosófica (THÉVENAZ, 1960, p. 273).

Dessa forma se esclarece a constatação de que o relativo é apenas uma desfiguração do absoluto. Esta constatação, corroborada pelas observações de Thévenaz, de que, nesta intenção de absoluto, o ser humano crê entender a realidade, mas ele a perde. Afinal, é na falta de ver que nesse conhecimento pretensamente absoluto e independente do ser humano haveria uma relação nele. Ou seja, uma relatividade oculta não relativista, pelo que este ser humano interporia inconscientemente um véu entre ele e o absoluto, que seria sua própria subjetividade. Assim, a proposta de Ricoeur sofre uma influência decisiva do pensamento do filósofo suíço.

2.1.2 Gehard Ebeling e Rudolf Bultmann: Palavra e Hermenêutica

Ricoeur faz uma significativa transição em seu caminho filosófico, passando da análise dos símbolos para a da linguagem, da palavra, da hermenêutica geral e particular (como é o caso da hermenêutica bíblica). Para tanto, tem algumas fontes teológicas inspiradoras, em sentidos bem peculiares: Rudolf Bultmann e Gehard Ebeling. Apesar de Ebeling ter sido aluno de Bultmann, Ricoeur sofre influência de ambos de forma concomitante e julgamos aqui ser relevante trazer à discussão primeiramente a figura do teólogo de Zürich. Em alguns momentos parece que a influência dos dois teólogos de língua alemã se confunde.

A Palavra, e mais especificamente a “palavra eficácia”, está implicitamente no centro de duas conferências pronunciadas por Ricoeur e Ebeling nos anos de 1986 e 1993. O filósofo francês apresenta esse conceito sob a forma de uma crise da fé, influenciado por Bultmann. Ricoeur aborda o tema em um estilo muito próprio, por meio de fórmulas que sugerem a possibilidade de uma passagem através das crises regionais descritas ao longo de seu discurso: “apesar da ausência de consenso e de convicção (...), uma oportunidade inédita está aberta à renovação” (RICOEUR, 1988). Por outro lado, Ebeling sustenta a eficácia da Palavra como poder da Palavra de Deus. A noção é introduzida a partir do diálogo com Lutero, segundo o qual a Palavra implica

uma dinâmica característica precisa, aquela de uma inversão, de um contra-movimento, de uma mudança (RICOEUR, 1994).

Nas duas situações, não se trata de alterar de forma imediata a atividade humana, sua vontade de interpretação, segundo a única Palavra de Deus que nos interpreta. Ricoeur enfatizou de maneira significativa o distanciamento que precede toda apropriação. Mesmo que nas categorias teológico-hermenêuticas, esse mesmo distanciamento não seja operado pelo homem, mas, se referindo a Bultmann, pela “ação de Deus que é oposição ao homem”, essa oposição revela ao mesmo tempo uma apropriação que é ancorada no homem (RICOEUR, 1970). Em Ricoeur, assim como em Ebeling, se trata então de articular o evento da palavra com um processo de interpretação articulando a hermenêutica teológica e a teologia hermenêutica.

A hermenêutica teológica é o processo que o leitor empreende, através de sua interpretação, por meio do referente-limite que constitui, no caso da hermenêutica bíblica, aquilo que Ricoeur denomina de “Reino de Deus”. No entanto, ao contrário, a teologia hermenêutica mostra os efeitos, teológicos mais do que ontológicos, do retorno do referente sobre o intérprete, através de sua interpretação, retorno que determina a conversão e as decisões (RICOEUR, 2000b). Aqui se faz relevante enfatizar a referência de Ricoeur a Ebeling: no primeiro caso, se trata de ir “até o fim de uma escuta desse livro (a Bíblia), como um livro entre outros”, para reencontrá-lo e reconhecê-lo, no segundo caso, “como Palavra de Deus” (RICOEUR, 1986, p. 128). A palavra eficácia teria então uma mudança radical de perspectiva, de uma hermenêutica teológica para uma teologia hermenêutica, no sentido de uma interpretação que manifesta o evento que suscita, por sua vez, uma interpretação, de tal maneira que “o ativo se transforma em passivo: no lugar de dever ordenar o esforço de interpretação, o ser humano pode agora *se receber interpretado*” (BÜHLER, 1995).

Mas até a teologia dogmática exige uma integração hermenêutica. Entre teologia hermenêutica e teologia dogmática, há uma afinidade especial, na medida em que a dogmática não faz enunciados históricos (se bem que os utilize), mas assume a responsabilidade de enunciados teológicos nas condições de compreensão e de linguagem do presente, e a teologia hermenêutica exprime, justamente, a exigência de assumir uma responsabilidade-de-palavra e uma responsabilidade-de-linguagem (GIBELLINI, 2002, p. 75).

Em 1966, Ricoeur oferece um curso no Instituto Protestante de Teologia, de Paris, com o título “*L’herméneutique à Ebeling*”. Em 1967 e 1968, dois artigos quase gêmeos são publicados respectivamente nas revistas *Foi-Éducation* e *Cahiers du Centre protestante de l’Ouest*. Nessa época, Ricoeur se mostra menos preocupado de tomar posição em relação à teologia hermenêutica do que em inferir alguns pressupostos. Presente de maneira esporádica nos trabalhos ricoeurianos dos anos seguintes, Ebeling reapareceria mais fortemente nas reflexões sobre a consciência desenvolvidas por Ricoeur na décima e última de suas *Gifford Lectures*, de 1986. Nesse segundo diálogo, o filósofo desenvolve uma crítica severa à visão teológica de Ebeling.

Parece que essa mudança de perspectiva não é apenas resultado de dois contextos filosófico-teológicos distintos. A mudança parece ser consequência da radicalização que o conceito de distanciamento foi assumindo progressivamente em Ricoeur. É relevante lembrar que em 1969, nosso filósofo publicou *Le conflit des interprétations*, seu primeiro trabalho de ensaio hermenêutico, onde a questão dos símbolos exercia um papel fundamental, e em 1986, na ocasião de seu segundo conjunto de artigos de hermenêutica, *Du texte à l’action*, é o texto que está no centro de sua reflexão. Nesse meio tempo, Ricoeur renunciou aos símbolos, em favor das metáforas e das narrações, enfatizando que os símbolos pertenceriam a um domínio de pesquisa mais distante e, sobretudo, que eles misturam de forma perigosa o nível da linguagem com uma dimensão que não pertence à linguagem (RICOEUR, 1975, p. 142-43).

Se François-Xavier Amherdt afirmou que o prefácio de Ricoeur no *Jesus* de Bultmann, de 1968, foi “um dos textos fundadores de sua hermenêutica bíblica” (AMHERDT, 2004, p. 354), podemos afirmar que o confronto com Ebeling exerceu, da mesma forma, um papel importante em suas análises da Escritura. É o que apareceu nos textos de Ricoeur dos anos 60 como um bom compromisso entre o “divino” Barth e o “humano, muito humano” Bultmann, compromisso que não o satisfaria vinte anos mais tarde, tendo nesse meio tempo percorrido várias vias do sentido.

[...] As mesmas razões (hermenêuticas) remetem-nos a uma estrutura original que, como foi descoberta mais tarde, não estava menos presente desde o início. Esta descoberta é um produto de nossa modernidade no que ela exprime em ricochete das disciplinas críticas, filológicas e históricas sobre os textos sagrados. Como ocorre em toda a Bíblia; como na *Ilíada* ou nos Pré-Socráticos, a letra é dessacralizada

e nos faz aparecer como a palavra humana; enquanto a relação humana palavra-fala de Deus (RICOEUR, 1969, p. 376).

O “primeiro” Ricoeur apreciou, sobretudo, dois aspectos da teologia hermenêutica de Ebeling. Primeiro, segundo ele, o teólogo suíço colocou, como já havia feito Lutero, a palavra no lugar da ontologia e, assim, a relação no lugar da substância. Ricoeur sempre terá mais simpatia por teólogos que se alinham a um movimento que privilegia a dimensão teológica da historicidade (FREY, 2010, p. 210). Negativamente, isso significa que a teologia hermenêutica renuncia a um valor absoluto, quer seja psicológico, antropológico ou cosmológico, aceitando a secularização na condição de conflito de interpretações rivais. Positivamente, em um sentido mais profundo do termo, a secularização opera em uma situação nova, na qual “não há mais que uma única hermenêutica, e ela é inteiramente profana, e é nessa ‘profaneidade’ (...) que será preciso reencontrar (...) a especificidade da palavra de Deus” (RICOEUR, 1994, p. 44). Trata-se de uma ideia que Ricoeur afirma quando se esforça em compreender o caso específico da hermenêutica bíblica como um caso paradigmático para todas as hermenêuticas. Nesse momento, o problema aparece sob a forma de readmissão da especificidade da Palavra de Deus, sem reconstituir nem o dualismo barthiano nem a redução existencial bultmanniana, mas mantendo as particularidades desses dois referentes: Deus e o homem. Ebeling, afirma Ricoeur, propõe esclarecer a palavra eficácia:

Poderíamos dizer que estaríamos de frente a uma palavra de Deus na medida em que estaríamos diante de uma palavra que estabelece uma compreensão de si, uma compreensão do outro que engendra uma história, e, conseqüentemente, que está viva, que é eficaz porque seria uma palavra que engendraria o homem (RICOEUR, 1994, p. 47).

A grande contribuição dessa proposta, segundo Ricoeur, é a de trazer uma compreensão menos subjetivista, sem por isso anular o papel do sujeito, uma vez que ele permanece como o destinatário da Palavra (RICOEUR, 1994, p. 46). Ebeling, dessa forma, possibilitou pensar uma Palavra instauradora de liberdade, uma fórmula que é acrescentada, não por acaso, no título de um artigo do filósofo francês publicado em 1966 (RICOEUR, 1966, p. 493-507). Em um artigo publicado no ano seguinte, Ricoeur insiste no fato de que “evento” e “sentido” não se excluem mutuamente, porque um

evento “não é simplesmente um corte no tempo, uma irrupção, mas é um tipo de cristalização do sentido” (RICOEUR, 1967, p. 3).

Quando Ricoeur retoma a teologia de Ebeling, sobretudo em se tratando da questão da consciência, no final dos anos 1980, é preciso antes de tudo lembrar que, nesse meio tempo, o adágio hermenêutico que Ricoeur assumiu se tornou “interpretar mais, para compreender melhor” (RICOEUR, 1995, p. 51). A fonte de articulação entre processo de interpretação e evento da palavra, ontológica ou teológica, permanece sem dúvida um dos princípios de seu pensamento, mas as passagens do símbolo à metáfora, e da metáfora à narração, podem ser compreendidas como respostas nas quais o momento da analogia se encontra cada vez mais situado.

Ebeling tem certamente razão ao dizer que na *bona conscientia*, o homem cristão se alegra que o Evangelho seja comunicado como uma palavra-evento (...). Ele tem igualmente razão ao afirmar que nesta comunicação se realiza a oposição entre Evangelho e lei (...). É, porém, alhures que de minha parte eu poria o acento principal. Se a salvação é palavra evento, a comunicação deste evento de palavra não acontece sem uma interpretação da rede simbólica inteira que constitui o dado bíblico (RICOEUR, 2008, p. 98).

A fé cristã, segundo o Ricoeur dos anos 1980, não consiste em dizer que é Deus que nos fala e, como consequência, nos afeta. O “Si Mandatato” moderno é, sobretudo, o resultado da articulação entre a autonomia da consciência e a simbólica da fé. Segundo essa perspectiva ricoeuriana, Ebeling não teria entrevisto de forma suficiente a tensão criativa entre evento e processo, dissolvendo muito rapidamente, como afirma Werner G. Jeanrond, “a dialética entre interpretação e revelação em uma síntese teológica que se inscreve na tradição protestante da teologia da Palavra” (JEANROND, 1995, p. 219). A consciência, assim como a Escritura, em termos de hermenêutica bíblica, é menos um princípio do que um lugar antropológico, sem o qual “a justificação pela fé” permaneceria um evento marcado por um externalismo” (RICOEUR, 1996, p. 93).

Em um movimento de distanciamento, Ebeling atribui enorme importância à eficácia da Palavra, se colocando em uma perspectiva, por assim dizer, muito barthiana. Ao contrário, em um movimento de apropriação, Ebeling não teria considerado de forma suficiente e dado uma tonalidade muito existencialista à sua teologia, assim como

Bultmann. Para este, detrás do interesse de uma unidade entre o Jesus da História e o Cristo do querigma, existiria uma tendência apologética ilegítima, uma vez que o querigma, mesmo falando do Jesus Histórico, deve ser levado a sério, e então interpretado.

[...] Não é somente o exegeta, mas o teólogo nele que em Bultmann pede que seja melhor pensada a relação do sentido do texto com a decisão existencial. Com efeito, só o “sentido ideal” do texto – quero dizer o seu sentido não físico e não psíquico – pode veicular a vinda da fala para nós, ou, na própria linguagem de Bultmann, “o ato decisivo de Deus em Jesus Cristo”. Não digo que este ato de Deus, esta fala de Deus, encontra sua condição suficiente na objetividade do sentido. Eles encontram aí sua condição necessária. O ato de Deus tem sua primeira transcendência na objetividade do sentido que ele anuncia para nós (RICOEUR, 1969, p. 387).

A partir da noção de mundo-do-texto, a verdade existencial se mostra secundária e mesmo marginal. É somente na medida em que o método nos mostra primeiro a verdade do texto que essa verdade mesma implica em seguida a verdade das nossas possibilidades mais próprias. Em outros termos, é porque nossa imaginação está fundamentada na verdade do ser ou de Deus, que ela possui também, segundo Ricoeur, um poder de refiguração de nossa existência.

Ricoeur recorre à leitura feita por Bultmann à noção de *syneidesis* em Paulo. Bultmann situa, na visão de nosso filósofo, a consciência paulina entre os conceitos antropológicos que fazem parte da estrutura formal da existência humana antes que intervenha o evento da fé. No texto ao qual Ricoeur se refere, Bultmann aborda o conceito na parte dedicada aos assuntos antropológicos, o definindo como “fenômeno do homem em geral” e enfaticamente como “o conhecimento do homem sobre sua própria conduta” (BULTMANN, 1984, p. 217-18).

Um importante texto de Ricoeur, retirado do prefácio ao livro de Bultmann “Jesus”, em sua edição francesa, ilustra o que afirmamos acima:

A terceira raiz do problema hermenêutico, no Cristianismo, não foi plenamente reconhecida e compreendida senão pelos modernos, e depois que se aplicou à Bíblia toda inteira os métodos críticos fornecidos pelas ciências históricas e filosóficas profanas. (...) O querigma não é primariamente interpretação do texto, mas anúncio duma pessoa; neste sentido, não é a Bíblia que é palavra de Deus, mas Jesus Cristo. Mas um problema nasce e renasce do facto deste

querigma ser, ele mesmo, expresso num testemunho, em narrativas e logo depois em textos que contêm a primeiríssima confissão de fé da comunidade e, portanto, guardam e contêm um primeiro estrato de interpretação (RICOEUR, 1969, p. 377).

A afirmação de Ricoeur inaugura o momento da exegese naquela outra distância proveniente da polaridade entre sentido e significação.

Mesmo se é verdade, escreve Ricoeur, finalmente, que o texto não acaba o seu sentido senão na apropriação pessoal, na decisão “histórica” – e isto eu creio-o fortemente, com Bultmann, contra todas as filosofias actuais do discurso sem sujeito – esta apropriação constitui somente a última etapa, o derradeiro patamar duma inteligência que primeiramente se ancorou num sentido outro. O momento da exegese não é o da decisão existencial, mas o do “sentido”, como afirmaram Frege e Husserl, constitui um momento objetivo e mesmo ideal (ideal no sentido em que o sentido não tem lugar na realidade, mesmo na realidade psíquica) (PINHO, 1987, p. 389).

Dessa forma, é preciso distinguir, seguindo Ricoeur, duas camadas na compreensão: a do texto, que é ideal e a da significação, que é o instante da retomada do sentido para o leitor, da sua efetividade na existência. Ou seja, há a necessidade que o momento semântico preceda o do sentido objetivo, o existencial ou a compreensão para a ação. Sendo assim, a exegese possui necessariamente dois momentos da compreensão, se o texto não tem sentido objetivo nada diz e sem apropriação existencial a palavra é morta.

Quando Bultmann faz sua crítica radical das pesquisas sobre a história de Jesus e aponta a proclamação de fé da Igreja como a única afirmação importante sobre ele, os estudos bíblicos viveram certo abalo. Como poderia ser possível referir-se aos evangelhos senão como história de Jesus? É verdade que Bultmann é prisioneiro de certo positivismo histórico que não lhe permite outra saída. Se, durante muito tempo, os evangelhos foram tomados como histórias “verídicas” a respeito de Jesus, a desmitologização da Escritura realizada por Bultmann mostrava que tudo não era tão histórico assim na elaboração dos textos sagrados (MANZATTO, 2016, p. 19-20).

No entanto, insiste Bultmann, a fé da Igreja é constituída a partir da afirmação do Cristo Ressuscitado. Nesse sentido, nos deparamos com um princípio fundante da teologia protestante, que ressoa também no pensamento de Ricoeur: o essencial é cada cristão definir-se pessoalmente diante do crucificado, confessando-o como seu

Salvador: “Se você confessar com a sua boca que Jesus é Senhor e crer em seu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, será salvo” (Rm 10, 9).

Quando o filósofo francês formula sua crítica sob o olhar da teologia de Bultmann no final dos anos 60, é já sobre duas frentes muito distintas que ele o faz. Primeiro, no nível da exegese, Bultmann necessitaria de uma melhor articulação entre explicar e compreender: é a distância do texto e do método de análise textual que opera na apropriação existencial:

É preciso assim que o momento semântico – aquele do sentido objetivo – preceda o momento existencial – aquele da decisão pessoal - (...). Nesse momento, o problema colocado por Bultmann é exatamente inverso daquele que coloca as teorias estruturalistas atuais (RICOEUR, 1969, p. 373-392).

Segundo, adverte Ricoeur, é preciso que alguma coisa seja radicalmente extrínseca ao homem para que ela se torne em seguida eficaz ao homem. Trata-se do sentido ideal do texto que determina sua eficácia, sem para tanto se consumir nele. É nessa primazia do sentido ideal, da coisa do texto, da verdade do ser e da doação de Deus, que não se consome no existencial e assim não pode jamais se tornar pleno, que nem Bultmann, nem Ebeling não teriam feito justiça. O primeiro, afirma Ricoeur, não teria seguido de forma satisfatória o caminho de Heidegger, de modo que ele teria se fixado na questão existencial, sem fazer o contorno da questão do ser.

A primazia do referente não existencial parece ser uma constante no pensamento de Ricoeur. Essa primazia é evidente na sua primeira filosofia dos símbolos assim como na atenção dada pelo último Ricoeur à lógica da superabundância que governa a economia do dom. Ela é, ao contrário, menos evidente e presente no período do longo giro pelas vias do sentido, pois, nesse momento, era precisamente através da análise estrutural que seria necessário primeiro passar. Todavia, mesmo nessa época, é a verdade da “coisa do texto” que fundamenta a referência existencial.

[...] É o papel da teologia, coordenar a experiência articulada pelo texto bíblico com a experiência humana em grande escala e como um todo. O argumento mais importante é que o primeiro não pode ignorar o segundo porque é suficiente ao estrangeiro, mas que esta polaridade é requerida pela natureza mesma da experiência e do discurso religioso, na medida em que é sua pretensão descrever ou redescrever

toda experiência do homem e de todo homem (RICOEUR, 2006, p. 210).

Bultmann, por meio de seu projeto de desmitologização bíblica, tenta elucidar o querigma escondido pela linguagem mitológica. Em um segundo momento, utiliza o existencialismo acima apontado para significar esta mensagem ao ser humano moderno. Atrás da visão mitológica do Novo Testamento, por exemplo, existem perspectivas existenciais que precisam ser elucidadas. Dessa forma, a linguagem religiosa é uma forma alegórica que os primeiros cristãos deram à compreensão que tinham da existência e do querigma.

Querigma é uma palavra que vem do verbo grego *kerysso* e significa proclamar por um arauto (*kéryx*) um decreto autorizado (*kérygma*) pelo soberano, que exige ser executado. A Palavra de Deus (que, segundo o uso linguístico do Novo Testamento, é também chamada de a Palavra de Cristo, do Senhor, ou simplesmente, a Palavra; mas encontra-se também: a palavra do Reino, a palavra da cruz, a palavra da verdade, da vida, da salvação, da reconciliação, da graça) é querigma. É palavra que interpela, é apelo dirigido não à curiosidade, ou ao interesse, e sim à consciência do homem e de forma a impor silêncio a todas as suas próprias questões. É puro apelo, na medida em que não exhibe nenhuma justificação, nem transmite uma teoria ou comunica verdades atemporais a respeito de Deus e do homem, mas põe o homem em estado de decisão. É apelo decisivo: quem o ouve chega à verdade de sua existência (GIBELLINI, 2002, p. 40).

Mediante o impacto do pensamento de Bultmann, Ricoeur busca inserir o simbólico no pensamento filosófico reflexivo. A proposta central de nosso filósofo é reconhecer a oferta de sentidos que a linguagem mitológica possui, não se limitando a uma única forma de interpretação. Dessa forma, “o símbolo suscita o pensamento”. Mais tarde, percebemos uma mudança importante na perspectiva de Ricoeur acerca dos símbolos, sobretudo na década de 70, na obra *Teoria da Interpretação* (1974). Nesse momento Ricoeur reconhece que é no aspecto não semântico dos símbolos que está sua força.

Ainda que trilhem por caminhos diferentes, Bultmann e Ricoeur chegam ao mesmo destino. Em ambos, o símbolo (na dimensão do mito) é entendido como referente a “verdades” existenciais que podem ser decifradas e transformadas em importantes afirmações. Neste sentido, Schelling é excepcional ao destacar que a mitologia em geral não deve ser entendida alegoricamente, mas simbolicamente. Assim,

a mitologia exige não que seus símbolos signifiquem ideias que suscitem apenas nosso pensamento, mas que sejam seres significantes por si próprios e se dirijam também aos nossos sentidos. É importante ressaltar que a alegoria não está em oposição ao simbólico, mas é incorporada por ele. Sem dúvida, a riqueza da mitologia está no fato de também conter a significação alegórica como possibilidade, mas não como limite. O que difere o signo do símbolo é que este tem a capacidade de simultaneamente ser e significar. Entretanto, o uso apocalíptico de símbolos e linguagem metafórica é um forte corretivo para todos os tipos de interpretações literárias da Bíblia. Se os símbolos “dão a pensar”, como afirma Ricoeur, então a linguagem simbólica da literatura apocalíptica da Bíblia é irreduzível e tão importante que não pode ser negligenciada pelas construções teológicas.

Nesse momento, nosso filósofo se distancia da hermenêutica existencial de Bultmann, por esta se limitar a uma teologia querigmática sem mitologia. Ricoeur critica o teólogo alemão devido à sua distinção ingênua entre as expressões míticas e as formulações não míticas da proclamação cristã. Bultmann não apresenta nenhuma teoria da interpretação, pois toma como base uma decisão existencial. O filósofo francês submete à crítica a linguagem existencial enquanto modo interpretativo do próprio ato de fala, precisamente por não respeitar o distanciamento do texto diante do autor e do leitor. De fato, o texto escrito destaca-se da autoria do autor, e o que está no campo da escrita não coincide com a intenção do autor. Assim, o texto segue seu próprio percurso. Dessa forma, a compreensão não estará situada necessariamente na contemporaneidade do autor, mas justamente em um distanciamento. Ou seja, a interpretação bíblica, por exemplo, é vista para além de componentes existenciais, mas com uma intenção de comunicar algo. Oferece um novo horizonte do ser. Assim, insere o leitor em um desejo narrando o próprio desejo. A partir da exegese, o leitor terá mais condições de entrar em um campo hermenêutico. Dessa forma, a Bíblia é analisada como um conjunto de “dizeres” do Deus de Israel ao Seu povo durante um amplo período de tempo. O texto bíblico não é um conjunto de respostas sobre Deus, à humanidade ou ao mundo. Nele, o leitor se situa na contemplação do mistério, de um colocar-se diante de.

Do mesmo modo que o conflito entre as interpretações objetiva e metafórica é fundamental à significação da metáfora, um conflito entre a reivindicação objetiva do

saber e a apresentação poética do Incondicionado precisa ser mantido na linguagem do advento. Trata-se de uma linguagem que se porta como conceito-limite e como apresentação figurativa do Incondicionado, por isso pode abordar temas também limítrofes.

Confesso me afastar não só da interpretação dominante (de narrativas que falam sobre a ressurreição), mas daquilo que permanece o consenso, ao menos entre teólogos dogmáticos. Mas é talvez aí que o filósofo que eu sou anima o aprendiz de teólogo que se agita. Sempre me pareceu que a enorme carga narrativa das narrativas relatando a descoberta do túmulo vazio e as aparições de Cristo ressuscitado obscureciam o significado teológico da ressurreição como a vitória sobre a morte. A proclamação: "O Senhor ressuscitou verdadeiramente" (Lc 24, 34), me parece superar, com vigor afirmativo, o seu investimento no imaginário da fé (RICOEUR, 1995, p. 230).

Apesar disso, Ricoeur não abandona por completo o pensamento de Bultmann, segundo o qual o querigma deve conter o passado de Jesus no tempo presente do Cristo. Se não for assim, corremos o risco de uma interpretação gnóstica.

Devemos primeiro ouvir o que Bultmann tem a dizer: referindo-nos à tradição sobre Jesus não assumimos a tarefa impossível de reconstruir uma "vida de Jesus"? A história da redação e a crítica das formas não mostraram que essa via tinha fracassado e tinha de fracassar? A teologia liberal, subestimando os obstáculos estritamente exegéticos a esse empreendimento, buscou tratar as interpretações cristológicas como uma superestrutura acrescentada que podia ser esvaziada de modo que se pudesse escrever uma vida de Jesus livre de todo preconceito dogmático ou eclesiológico. Contudo, como Albert Schweitzer demonstrou em sua história dessas vidas de Jesus, cada uma, em última análise, refletia a própria visão do historiador sobre o mundo e sobre sua época, e revelava-se assim, paradoxalmente, tão fundamentada teologicamente quanto narrativas que buscavam precisamente substituir. A paixão pelo possível não implica nenhuma ilusão: sabe que toda ressurreição é uma ressurreição dentre os mortos, que toda criação nova é a despeito da morte. Como diziam os Reformadores, a Ressurreição está escondida sob seu contrário, a Cruz. Com efeito, considerada desse ponto de vista da esperança, a vida não é somente o contrário, mas a negação da morte: essa negação repousa sobre sinais, não sobre provas. Interpretam de uma maneira criativa os sinais da superabundância da vida a despeito da evidência da morte. O "tanto mais" da lei da superabundância não pode abrir mão do "a despeito de", a despeito da morte, que dá à esperança sua lucidez, sua seriedade, sua determinação. De minha parte, direi que a liberdade é a capacidade de viver segundo a lei paradoxal da superabundância, da negação da morte e da afirmação do excesso de sentido sobre o não sentido em todas as situações desesperadas (RICOEUR, 2006, p. 105).

Desse modo, a religião passa a ser uma linguagem, oferecendo ao mesmo tempo uma abertura sobre o religioso e uma limitação desse último. Sendo assim, nenhuma tradição religiosa poderia atingir diretamente a experiência religiosa, pois a mediação se impõe sempre como limitação. Na abordagem sobre a morte, por exemplo, o ultrapassamento das limitações intrínsecas às religiões seria possível. Os doentes terminais, por exemplo, fazem uma experiência que ultrapassa as particularidades confessionais e é, assim mesmo, religiosa.

De modo similar, Ricoeur aplica o método da hermenêutica geral à hermenêutica bíblica. Ele pretende assim escapar de erros comuns nesse tipo de interpretação e, primariamente, fugir de categorias existenciais de compreensão (crítica que é direcionada a Bultmann). A hermenêutica geral afirma a necessidade de explanação do mundo do texto entre a explicação estrutural e a compreensão de si. Trata-se da predominância do mundo implícito na história bíblica acima de interpretações fundamentadas no sentimento e no eu do leitor.

Assim, a tarefa do intérprete de textos religiosos não está em limitar-se a descobrir o que está escrito. Está isso sim, em olhar para onde o texto aponta. Textos religiosos têm a pretensão de se apresentar como modelos. Mas modelos que pretendem ser reconstruídos na existência. ‘Compreender a Palavra de Deus significa seguir a direção apontada pelo seu sentido’. Isso não deve, entretanto, ser compreendido de uma forma moralista. O que Ricoeur propõe é que a interpretação de textos religiosos reforce a capacidade de imaginação. Na sua visão, isto é diferente da hermenêutica teológica proposta por Rudolf Bultmann (GROSS, 1999, p. 48).

A filosofia de Ricoeur parte igualmente de uma forma de transcendência, mas trata-se de uma transcendência dos símbolos e finalmente da linguagem dos mesmos – não daquela de Deus. A exigência de escutar novamente os símbolos ou as narrativas esclarece que a consciência não está mais vinculada à necessidade de escutar uma palavra que vem de Deus, mas à proposta de compreender a realidade humana.

A hermenêutica bíblica pode ser entendida como uma das variações e possibilidades da hermenêutica geral. No entanto, há uma relação estrita entre as duas, assim como presenciamos (e mostramos acima) a existência de questões comuns.

É precisamente, ao tratar a hermenêutica teológica como uma hermenêutica aplicada a uma espécie de textos – os textos bíblicos –,

que se revela uma relação inversa entre as duas hermenêuticas. A hermenêutica teológica apresenta características tão originais que a relação se inverte progressivamente, subordinando-se, finalmente, a hermenêutica teológica à hermenêutica filosófica como o seu próprio *organon* (RICOEUR, 1986, p. 125).

Mesmo que seja possível perceber na evolução do pensamento de Ricoeur uma presença menor de termos teológicos, ele nunca abandona o projeto de pensar a partir das expressões da linguagem pelas quais a consciência humana se revela. Por outro lado, Ricoeur não privilegia os símbolos religiosos. A filosofia hermenêutica, iniciada na linguagem, se estenderá à esfera da ação e da ética, como atesta o percurso efetuado pelo filósofo francês em *Soi-même comme un autre*, obra que colocará entre parênteses a questão dos símbolos religiosos. A hermenêutica bíblica virá, dessa forma, a constituir na obra de Ricoeur, um domínio específico.

Deus, cumpre dizer, é nomeado diversamente na narração que o conta, na profecia que fala em seu nome, na prescrição que o designa como fonte de imperativo, na sabedoria que o busca como sentido do sentido, no hino que o evoca na segunda pessoa. É com isso que a palavra Deus não se deixa compreender como um conceito filosófico, nem mesmo como o Ser no sentido da filosofia medieval ou no sentido de Heidegger. A palavra Deus diz mais que a palavra Ser, porque esta pressupõe o contexto inteiro dos relatos, das profecias, das leis, dos escritos de sabedoria, dos Salmos, etc. O que significa então que ela é importante para uma problemática do Si? Duas coisas, parecem-me. Por um lado, o referente Deus é visado pela convergência de todos esses discursos parciais, na medida em que exprime a circulação do sentido entre todas as formas de discurso em que Deus é nomeado. Por outro lado, o referente Deus também é sinal de inacabamento de todos os discursos da fé marcados pela finitude da compreensão humana. Ele é, assim, o alvo comum de todos esses discursos e o ponto de fuga exterior a cada um deles e a todos (RICOEUR, 1986, p. 132).

Segundo Ricoeur, as parábolas, por exemplo, são entendidas como “poesia”, pois o texto em seu conjunto se mostra como “portador de sentido”. Elas funcionam como um processo de construção de ficções que portam sentido e redescrevem a existência.

Com a nova linha de estudos das Escrituras e com sua própria análise filosófica da metáfora, Paul Ricoeur propôs uma interpretação do sentido e do referente das parábolas que atraiu a atenção de muitos estudiosos e teólogos do Novo Testamento (...). Na realidade, o argumento baseia-se na própria posição complexa de Ricoeur em relação à metáfora que ele apresenta, de forma geral, em *The Rule of Metaphor* e, de forma mais específica, para as parábolas (...) pode-se

observar, quaisquer que sejam as particularidades da posição de Ricoeur, ele representa o consenso emergente nos estudos do Novo Testamento. Independentemente da forma como são interpretadas as metáforas parabólicas, o exegeta deve empregar alguma teoria de tensão ou interação, não uma teoria de substituição, para compreender plenamente “Como é o Reino de Deus” (TRACY, 1992, p. 102).

Dessa maneira, a parábola é entendida como síntese de uma forma narrativa, bem como de um processo metafórico que permita sua convergência com outras formas do discurso para a expressão “Reino de Deus”. A extravagância não pode ser identificada em si, sem a referida expressão, afinal, são elas que lhe conferem um horizonte comum. Ou seja, as parábolas devem ser tomadas como um todo. Entre esse “corpus” e as palavras de Jesus alcançamos uma intersignificação entre as palavras pensadas como um “corpus” maior e as ações de Jesus. A forma do evangelho permite uma importante intersignificação dos diferentes tipos de discurso e a convergência de significação entre as ações e as palavras de Jesus.

Os milagres, na realidade, são histórias dadas como histórias verdadeiras. As parábolas são histórias dadas como ficção. Mas o que querem dizer é a mesma coisa: o curso da vida ordinária é rompido, a surpresa jorra. O inesperado acontece, os ouvintes são interpelados e levados a pensar o impensável (RICOEUR, 2006, p. 189).

No entanto, para não reduzir essas decisões a um instante apenas do presente, como em Bultmann, Ricoeur prefere falar com Kierkegaard de uma “paixão pelo possível”, que traz o sinal do futuro que a promessa coloca sobre a liberdade. A liberdade é essa capacidade de viver sob a lógica paradoxal da superabundância da vida, apesar da evidência da morte, sob o excesso do sentido sobre o não sentido. Desse modo, a esperança:

Atua em silêncio e ao mesmo tempo se oculta e se mostra em seu poder de ir recapitulando todos os graus da afirmação original (...) é ela a que anima ocultamente esse renovado impulso do profundo, sacudido pela angústia da culpabilidade, que recobra o otimismo trágico frente à ambiguidade da história e que subjaz à mesma energia psíquica e ao simples querer-viver a existência cotidiana e moral (RICOEUR, 1978, p. 317).

Essa função da esperança pode ser também evidenciada na Epístola aos Romanos, ao desenvolver essa lógica absurda da esperança: “Se pela falta de um, a multidão é morta, quanto mais pela graça de Deus e o dom conferido pela graça de um só homem, Jesus Cristo, são salvos todos os homens... lá onde o pecado abundou,

superabundou a Graça” (Rm 5, 15-20). É justamente em sua abordagem acerca da Esperança que percebemos outra influência teológica de extrema importância em Ricoeur.

2.1.3 Jürgen Moltmann e a Esperança

Ao propor o projeto de uma “hermenêutica da ação” ou uma “poética da vontade”, Ricoeur está muito próximo à teologia de Jürgen Moltmann. Como o teólogo alemão se propôs a repensar a escatologia não apenas como doutrina cristã última, mas como horizonte no qual todo empreendimento teológico deveria ser reconstruído, o nosso filósofo também afirma que a filosofia deve seguir esse caminho: “Uma inovação de significado é que Moltmann enfatiza por oposição à promessa para o *logos* grego; esperança começa como ‘a-lógica’” (RICOEUR, 1969, p. 163).

Em seu primeiro artigo sobre a filosofia da esperança, Ricoeur ressalta a relevância da teologia escatológica de Jürgen Moltmann. É muito incomum algum protagonista da filosofia contemporânea elogiar aspectos do pensar teológico. “Da minha parte, eu aprendi muito com – gostaria de dizer, ganhei além – uma interpretação escatológica que Jürgen Moltmann fornece ao querigma cristão em seu trabalho ‘A Teologia da Esperança’” (RICOEUR, 1988, p. 157). Ricoeur caracteriza a linguagem poética como um método de aproximação, que implica uma relação paralela entre filosofia e teologia, mas ambas convergem em uma direção “escatológica”.

Este é o fundamento de uma esperança real, tanto transformadora como superadora do mundo e a base para um amor que é mais forte que a morte e que pode sujeitar a morte. É a razão de viver com os medos da história e de seu final e, ainda, permanecer no amor e contemplar o vindouro aberto ao futuro de Deus (MOLTMANN, 1975, p. 399).

Em relação aos aspectos teológicos, o vínculo existente entre Cristologia e Escatologia, segundo Moltmann, é imprescindível: se o cristianismo nem sempre se motiva pela escatologia, não permanece nenhuma relação com Cristo. Para o teólogo alemão,

Quando li o grito de Jesus ao morrer: “Meu Deus, por que me abandonaste?”, soube com certeza: está ali o único que me compreende. Comecei a compreender o Cristo atribulado, porque sentia que era compreendido por ele: o irmão divino na aflição, que

leva consigo os cativos em seu caminho para a ressurreição. Recobrei o ânimo de viver. Fui tomado de uma grande esperança. Não ouvíamos acusações. Não nos atribuíam nenhuma culpa. Éramos aceitos como seres humanos, embora não passássemos de números e ostentássemos nas costas as lapelas de prisioneiros. Experimentamos perdão da culpa sem confissão de culpa de nossa parte. Foi isso que nos possibilitou viver com o passado de nosso povo e com as sombras de Auschwitz, sem reprimi-las e sem endurecermos (MOLTMANN, 2002, p. 13).

De acordo com Moltmann, o futuro é um conceito temporal, mas não uma categoria escatológica. Futuro como o tempo do “ainda não” logo se transforma no tempo do “já agora”, poderia simplificar o passado dentro de um esquecimento. Talvez o problema não seja uma visão linear do tempo, fato que foi atribuído a Santo Agostinho. Ao contrário, é a limitação do tempo como conceito temporal. Escatologia em um sentido tradicional concerne em tempo futuro, história e mundo, mas pode ser reinterpretada como horizonte, que abre o “futuro do tempo”, o “futuro da história” e o “futuro do mundo”.

Uma inovação do sentido, que Moltmann sublinha opondo a promessa ao *lógos* grego; a esperança começa como uma “a-lógica”. Ela faz interrupção em uma ordem fechada; ela abre uma rota da existência e da história. Paixão pelo possível, êxodo, negação da realidade da morte, resposta da superabundância do sentido à abundância do não sentido, por muitos sinais de uma nova criação, cuja novidade nos pega, em sentido próprio, despreparados. A esperança, em seu jorrar, é “aporética”, não pela falta, mas pelo excesso de sentido. A ressurreição surpreende, como sendo demais em relação à realidade abandonada de Deus (RICOEUR, 1969, p. 402).

Se o futuro é apenas temporal, então é de igual modo efêmero e se o futuro está na eternidade, então ele é elusivo. Eternidade está além da história e toma todos os momentos como igualmente perto e distante, na presença da eternidade como “não momento”. Essa abordagem, feita por Barth e Bultmann, resultou na elevação do *Eschaton* a uma eternidade atemporal. Em última instância, há uma eternização da escatologia. Da mesma forma, quando abordamos o perdão, podemos dizer que ele simplesmente “existe”, sem uma causalidade temporal, apesar de estar situado em uma historicidade. Assim, ao pensarmos no caráter escatológico dos Evangelhos, faz-se necessário tomarmos como fundamento a forma de discurso “parábola”. Somente ela permite trazer ao discurso religioso uma dimensão de “transgressão” ou “extravagância” e, dessa forma, alcança o nível do Todo Outro.

Se isolássemos as parábolas das outras formas de discurso, poderíamos passar ao lado desse fenômeno de transgressão. Na seção anterior limitamo-nos a captar a articulação da relação entre a forma narrativa e sua função metafórica. Nada foi dito sobre a função da parábola como expressão-limite. No entanto, o fato de serem as parábolas a propósito do “Reino de Deus”, deveria alertar-nos que ali havia mais a considerar. Acima de tudo, essa referência a um referente último deveria nos alertar contra toda interpretação existencial prematura, que faria com demasiada pressa corresponder uma aplicação moral do leitor ao conteúdo da parábola (RICOEUR, 2006, p. 194).

A lógica de generosidade é um ponto central dos Evangelhos, que se manifesta nas parábolas e nos provérbios de Jesus. Este “dar mais” que o texto sagrado implica nas palavras de Jesus e de Paulo (sobretudo na Epístola aos Romanos), representa uma mudança fundamental, pois ultrapassa a lógica dos homens, a lógica da equivalência. No campo ético, a economia do dom, comandada pela lógica da superabundância, do excesso, pode motivar uma nova atuação política e ética em um aspecto universal.

Essa lógica do absurdo é a lógica da esperança em oposição à lógica de repetição. A esperança representa a superabundância da significação em oposição à abundância do não sentido, do fracasso e da destruição. A significação existencial dessa lei de superabundância é rica e complexa. Há várias maneiras de viver segundo esse acontecimento escatológico da nova criação. Várias maneiras: pessoal e coletiva, ética e política. Todas essas maneiras são irredutíveis à pura sabedoria do eterno presente: trazem a marca do futuro do “ainda não” e do “quanto mais”: nos termos de Kierkegaard, a esperança faz da liberdade a paixão pelo possível, contra a triste meditação do irrevogável. Essa paixão pelo possível é a resposta da esperança a todo amor nietzschiano do destino, a toda adoração do destino, a todo *Amor fati* (RICOEUR, 2006, p. 105).

Moltmann sustenta que o *eschaton* não é nem futuro do tempo, nem eternidade atemporal. E, dessa forma, podemos concluir: escatologia futurista é uma contradição em termos, porque o futuro não pode ser uma categoria escatológica. Uma escatologia do presente eterno é uma contradição em termos, porque ela absolutiza o tempo. Por isso, o perdão não pode se conciliar com a lógica da reciprocidade, que estaria fundamentada no presente, tornando-o absoluto.

Moltmann vê na mensagem dos profetas o ponto em que a promessa vétero-testamentária assume a dimensão escatológica, na medida em que assume uma universalização e uma intensificação, assim formuladas: “A universalização da promessa atinge seu *eschaton* na promessa do senhorio de Javé sobre todos os povos. A intensificação da promessa encaminha-se para a realidade escatológica mediante a

negação da morte”. Escatológico significa aqui um futuro não apenas em termos de vitória sobre a fome e a pobreza, sobre a humilhação e as ofensas, sobre as guerras e sobre o politeísmo, e sim um futuro que se estende – para além do que se considera o extremo limite da existência: um para além da morte. “Escatológico”, pois, não é simplesmente um futuro intra-histórico ou um “futuro absoluto” contraposto à história, e sim um futuro histórico estendido a todos os povos e intensificado e radicalizado até os confins mais remotos da realidade (GIBELLINI, 2002, p. 283).

Sendo assim, a ressurreição de Cristo não é apenas um evento do passado, mas uma promessa, como sustenta Moltmann. Ricoeur afirma: “O que apareceu para mim precisamente como mais interessante na Cristologia de Moltmann é seu esforço para ressituar a afirmação central da ressurreição na perspectiva escatológica” (RICOEUR, 1970 p. 57). A ressurreição não é nem um mito nem um evento, mas uma promessa. “A ressurreição, interpretada dentro de uma teologia da promessa, não é um evento que encerra, preenchendo a promessa, mas um evento que abre, porque acrescenta a promessa confirmando-a” (RICOEUR, 1969, p. 158-59). Dessa forma, a esperança que existe apesar da morte, é uma liberdade surgida desse hiato. A vida cristã é uma vida liberta por uma vida plena e abundante. Uma vida preenchida com Graça e Glória. Ricoeur identifica essa vida como esperança da superabundância que proporciona à vida um “muito mais”, como sustentado por Paulo em Romanos 5, 20: “Onde o pecado abundou, superabundou a Graça”.

Em relação ao ‘mundo do texto’ das parábolas, a esperança perseguida por Ricoeur, se esquematiza indiretamente através da dialética de duas lógicas: aquela familiar como a justiça e que pode ser equivalente e aquela mais rara, mais tola ou escandalosa da superabundância e/ou do amor. Essa dialética à proposição de Ricoeur assim o sugere fortemente – se encontra em relação estreita com a dupla prova evocada de repente, de desorientação e de reorientação: do fato de excesso que o caracteriza, o amor desorienta porquanto tende a não conceber, entre os seres, que as relações fundadas sobre a equivalência e sobre o mérito são corretivos humanos. O amor não é, portanto, um novo horizonte, uma nova luz do ser e do devir, sem ser, ao mesmo tempo, fator de desorientação: aquilo que, na linguagem comum, chamamos ‘desconcerto’, visto reversamente dos pontos de vista relativos às prioridades axiológicas e aos princípios que fazem com que a vida seja julgada digna de ser vivida (VINCENT, 2008, p.134-135).

A respeito desse contraste bíblico, Ricoeur retira um significado profundo: “A lógica do crime e da punição foi uma lógica da equivalência, a lógica da esperança é

uma lógica de acréscimo e de superabundância. Esperança em um sentido superlativo é ‘a superabundância’ de significado como oposta à abundância de falta de sentido e de destruição” (RICOEUR, 1970, p. 58). Aqui surge uma liberdade profunda que pode ser entendida como a capacidade para viver de acordo com a lei paradoxal da superabundância, negando a morte e focando o excesso de sentido acima do não sentido em situações trágicas.

Uma decisiva aproximação entre filosofia e teologia na trajetória de Ricoeur é possível encontrar justamente no tema da Esperança, trata-se do ponto de saída e o horizonte das duas disciplinas. A hermenêutica teológica tem como fundamento primeiro o querigma da fé e sua proposta é possibilitar a elucidação de um conjunto de conceitos relacionados à sua origem bíblica. Dessa forma, o querigma da esperança é de igual modo racional e irracional. Trata-se de um anúncio da ruptura inesperada de um acontecimento que está além da razão. É a ruptura com uma antiga ordem e a inauguração de uma nova criação, possibilitando um novo horizonte na história, um novo ser. Por outro lado, esse novo irracional faz pensar de forma diferente, desvelando-se em signos que podem ser pensados. Possibilita uma nova lógica, aquela da superabundância, que é, por exemplo, a lógica do perdão (conforme veremos no terceiro capítulo) e impacta de forma fundamental a filosofia.

Sobre a aproximação, entendo o esforço do pensamento para aproximar-se cada vez mais do acontecimento escatológico que constitui o centro de uma teologia da esperança. Graças a essa ativa aproximação da esperança pela dialética, a filosofia sabe algo e diz algo da pregação pascal. Mas o que ela sabe e diz permanece nos limites da pura razão. É nessa auto-restrição que residem ao mesmo tempo responsabilidade e a modéstia da filosofia (RICOEUR, 2001, p. 69).

Recolocada em uma teologia da promessa, a ressurreição aparece não como um evento que encerra a profecia, completando-a, mas, sobretudo, como aquilo que permite uma abertura à promessa, confirmando-a. Contra as manifestações de um ser eterno, a teologia deve reinterpretar a ressurreição como um evento escatológico prometido a todos os homens na espera de uma nova criação.

Tomo de empréstimo nesta primeira parte a ideia principal do teólogo alemão Jürgen Moltmann em sua Teologia da esperança. Jürgen Moltmann é herdeiro de uma longa tradição de exegetas partindo de Johannes Weiss e de Albert Schweitzer: para essa escola, o núcleo do

Novo Testamento é constituído pela pregação do Reino de Deus. Se é verdade que o querigma da Igreja primitiva centrava-se no acontecimento escatológico, então a totalidade da teologia deve ser interpretada conforme a norma da escatologia: a teologia não pode tomar como fio condutor a noção de *logos* ou de manifestação que fosse independente da esperança das coisas por vir, ou anteriores a ela. A tarefa de uma teologia da esperança consistiria em revisar todos os conceitos teológicos na base de uma exegese dirigida pela pregação do Reino por vir (RICOEUR, 2001, p.102).

Para tanto, a linguagem dada a nós movimenta-se com diversos dons, e se inquieta com palavras de força donativa, como “dom” e esperança. A indeterminação é justamente o que permite a promessa, que, por sua vez, possibilita o perdão. A inquietação descreve os gemidos da história e da linguagem para produzir o evento da vinda do totalmente outro, do futuro imprevisível. A história e a linguagem movimentam-se no ambiente da promessa, do espaço aberto entre o passado e o futuro.

Aqui se coloca a questão da relação entre alteridade e temporalidade na esperança. Um dos possíveis fundamentos da esperança é a promessa, palavra dada pelo outro. Palavra dada que pede minha confiança. Palavra dada no passado, na qual me apoio no presente, aberta a um devir não necessariamente melhor, que conheço pouco, exceto pelo fato de ser feito da mesma fidelidade daquele que o prometeu. A memória da promessa nutre a esperança. O tempo torna-se um amigo, pois é tecido pela promessa mantida do outro. Esse tempo amigo chama-se “história sagrada” (MIES, 2012, p. 144).

Não é de outra forma que saindo do face a face, através da memória, que posso me apoiar na promessa: ou seja, o face a face abriga um terceiro. Somente ele limita minha responsabilidade para com o outro, pois também sou responsável por ele. No entanto, ele não compôs esse espaço do terceiro, que esteve talvez certa vez diante de mim e que, por meio do dom e da promessa, fornece possibilidade de doar a minha vida pelo outro, como esperança. Toda essa discussão em Ricoeur resulta em seu projeto inacabado de uma “poética da vontade”, como veremos no capítulo seguinte.

2.1.4 A exegese no caminho de Ricoeur

A preocupação de Ricoeur em explicar os métodos da exegese pode ser uma chave de explicação para o fato de ele mesmo ter se aproximado constantemente dos exegetas e dedicado trabalhos à área. O interesse constante pela exegese tomou um caminho paralelo à teologia. Isso se deve, talvez, ao fato de Ricoeur conceber a hermenêutica bíblica como uma hermenêutica regional em relação à hermenêutica

filosófica, enfatizando o caráter plural das formas de discurso nas quais se exprimem a confissão de fé nos documentos bíblicos.

A atenção a esse caráter indissociável das formas de discurso e do conteúdo teológico, Ricoeur a deve ao exegeta Gerhard von Rad, ao qual ele tinha citado diversas vezes em *La Symbolique du mal*. Von Rad percebe que a Bíblia oferece um espaço discursivo específico, com suas regras de composição. A partir disso, as significações teológicas são correlativas às formas de discurso. O segundo nível de operação da hermenêutica geral no domínio da exegese se situa na relação palavra-escritura. O biblista não deve se engajar na via curta de uma teologia da Palavra que não leve em conta a passagem pela escritura. É o mesmo duplo movimento de transformação de uma Palavra em Escritura e de uma Escritura em Palavra que coloca o cristianismo no centro dos problemas de interpretação. Desde o início, a cadeia palavra-escritura coloca a questão de distanciamento que destaca a mensagem do locutor e aquela de sua apropriação pelo leitor, graças à mediação da tradição. É em relação ao conjunto da linguagem e de sua mensagem que se situa o sentido ontológico da hermenêutica, o sentido de pertencimento ao mundo. Contudo, nos anos setenta, Ricoeur não se contentou com essa perspectiva que privilegiava o conjunto do texto e que lhe fazia opor a já posta tradição. Nesse momento, a proposta hermenêutica procurava fazer valer a verdade escondida atrás da representação.

Um exemplo do que afirmamos acima é a leitura que nosso autor faz do episódio da “Sarça ardente” no livro do Êxodo (Ex 3, 13-15), demonstrada em sua obra *Penser la Bible*, de 1998. Ricoeur vê nessa perícopa um lugar de pluralidade de sentidos. Quando Deus diz a Moisés: “Eu sou o que sou”, a repetição do “eu sou” abre sobre uma situação tipicamente hermenêutica na qual o dizer é um redizer e o verbo “ser” é exposto a uma pluralidade de interpretações, oferecendo a possibilidade de uma retirada do nome que preserva o segredo de um “para si” de Deus.

A intenção de Ricoeur é fazer convergir e não dar um valor exclusivo a cada um dos métodos de leitura. É essa preocupação que guia suas intervenções na ocasião de um congresso consagrado às relações entre exegese e hermenêutica, organizado por Xavier Léon-Dufour. Ricoeur foi o responsável pela conferência de abertura e de

conclusão, quando coloca em prática sua vontade de convergência de métodos em uma reflexão sobre Gênesis I. O campo da exegese bíblica é o lugar privilegiado de um confronto entre um método histórico-crítico, um método estrutural e um método hermenêutico. Aqui, cada um deles tem sua eficácia e seus limites. O método histórico-crítico é largamente dominante nos meios dos exegetas e constitui uma abordagem insubstituível. Dessa forma, o intérprete não pode se contentar ao menos que permaneça nas raízes históricas de sua interpretação. O segundo modelo parece fornecer ao biblista a possibilidade de explorar a estrutura interna do texto bíblico em um modelo semiológico. A contribuição de Roland Barthes nesse congresso é significativa e permite essa ligação entre o estruturalismo e as ciências bíblicas. Ao contrário do caminho tradicional, que focaliza o estudo de filiações filológicas, essa abordagem privilegia a lógica sincrônica sobre a diacrônica e o código sobre o conteúdo da mensagem. Esse método anti-historicista é também anti-psicológico e anti-sociológico. Ele reduz as relações causais às relações de homologia puramente internas ao texto. A esse nível explicativo é acrescentado um terceiro plano que ultrapassa o domínio específico da exegese, o hermenêutico, onde todos os eventos se passam sobre uma unidade discursiva e segundo um quadrilátero do discurso que reintegra no campo de análise o que foi, para fins metodológicos, descartado por outros níveis de análise: a palavra, o locutor, o referente, o destinatário, que possuem um caráter diferenciado segundo as instâncias discursivas que são levadas às palavras ou pela própria escrita. O fundador da semiótica, Charles Peirce, notou que a relação triádica objeto-signo-significante é virtualmente infinita. A hermenêutica é, dessa forma, sempre aberta.

Essa perspectiva foi acentuada pelo contato de Ricoeur com o exegeta jesuíta francês Paul Beauchamp. Nosso filósofo assume a postura do exegeta francês em relação à sua proposta de análise estrutural e reconstituição genética, demonstrado na publicação de Beauchamp de um comentário sobre o livro do Gênesis. Ele insistia na pluralidade dos registros de discursos no seio do texto bíblico, sobre sua característica polifônica. Ricoeur notava em sua leitura um meio de evitar uma desconstrução absoluta, a perda de sentido. É o que destaca a partir da leitura da obra do exegeta *L'Un et l'Autre Testament*.

O sábio exegeta propõe retomar a tríade dos rabinos: a Torá, os Profetas e aqueles que são chamados de outros Escritos. Não se trata propriamente de falar de gêneros literários que podemos subdividir ao infinito, mas de três maneiras diferentes de articular a Palavra e a Escritura (RICOEUR, 1992, p. 29).

Essa análise estrutural se situa em um nível comum a Beauchamp e Ricoeur, que é um nível médio onde é possível ainda observar as transições entre o nível profano e o nível teológico, em favor das transações que os textos do corpus bíblico negociam entre os dois níveis. Toda a reflexão de Ricoeur sobre a linguagem e suas diversas formas é nutrida de forma primordial pela reflexão do exegeta.

Beauchamp e Ricoeur se encontraram em setembro de 1994 na ocasião do tricenterário da universidade de Halle, na Alemanha, universidade que celebrava uma longa tradição hermenêutica, que remete ao século XVII e se prolonga até o nome de Friedrich Schleiermacher. Mas o encontro mais frutífero entre os dois foi na ocasião da publicação da obra do exegeta francês no Centre Sèvres, em 1995. Ricoeur rendeu homenagem ao primeiro em uma conferência que discutia o termo explorado na obra de Beauchamp: “*accomplir*”. Ele termina sua homenagem evocando a ideia que passa pela reminiscência. Em sua resposta, o jesuíta diz reconhecer naquela noite como que seus correspondentes, por vezes, traziam à luz termos de difícil compreensão presentes em suas obras.

Se, em 1960, *La symbolique du mal* (p. 307-308) considerava a serpente como uma reminiscência das figuras míticas de outras culturas politeístas, Ricoeur acrescentava ainda que a serpente figurava o pólo da exterioridade do mal relativamente ao homem, pólo, todavia, apenas acessível a partir da confissão do mal: é quando o ser humano assume o peso da culpa que, nesta confissão, descobre que algo escapa à sua responsabilidade, como se se tratasse de uma misteriosa e trágica figura preexistente do mal. Contudo, no presente capítulo de *Penser la Bible*, Ricoeur, que reenvia para o estudo de Paul Beauchamp *Sur le serpent herméneute*, formula de outro modo estes aspectos. Por um lado, o texto opera uma desmitologização da serpente pela sua introdução na narrativa do Éden enquanto origem da tentação. Por outro lado, esta desmitologização é paralela a uma certa remitologização: precisa-se, por assim dizer, de um resíduo mítico para dizer o caráter insondável da potência que perverte a linguagem e o desejo, e deste modo inclina para o mal; esta remitologização da serpente como o outro do humano volta a pôr em causa a fronteira entre a humanidade e a animalidade, adquirida no episódio da nomeação dos animais (RENAUD, 2012, p. 65-66).

Ricoeur anuncia outra leitura bíblica além da descritiva e da confessional: aquela de uma teologia caracterizada pelo foco na narrativa. A teologia narrativa é o resultado da última versão do texto bíblico como o conhecemos e o recebemos. Autores como Northrop Frye e Paul Beauchamp são evocados por Ricoeur por privilegiar em suas hermenêuticas a leitura canônica de encontro às interpretações das autoridades eclesiais. Eles procuram reproduzir a mensagem que os últimos redatores das últimas composições da Bíblia quiseram transmitir.

Após abordar a Bíblia externamente, pelo fechamento do cânon, diz Ricoeur, podemos abordá-la internamente, através do trabalho da hermenêutica. A primeira constatação então é que o cânon reúne uma pluralidade de textos e formas literárias. É analisando esta linguagem polifônica que se pode entrar em seus vários círculos hermenêuticos. A unidade dos conteúdos não tem nada de monolítico, mas se apresenta através de um prisma difratado de grande variedade de gêneros literários (...). Essa diversidade de gêneros parece indicar que o centro da teologia bíblica é inatingível. Estamos condenados a uma análise interminável dos vários “jogos de linguagem” religiosos ou podemos encontrar certo “ar de família” que permita ligar tais jogos de linguagem entre si? Ricoeur, numa de suas últimas sistematizações, adota a opção assumida pelo exegeta Paul Beauchamp, que vê na tríade rabínica da Torá, dos Profetas e dos Outros escritos, esse “ar de família” que ajuda a reunir o plural dos textos (DE MORI, 2014, p. 60).

Muitas vezes o Novo Testamento é lido pelas autoridades eclesiais como a sequência do Antigo Testamento, ao passo que ele pode ser apenas um “outro” Testamento, como sustenta Paul Beauchamp, com quem Ricoeur concorda. Aqui fica clara a preocupação de Ricoeur em não desejar limitar o texto bíblico a um dogma, movimento que impediria a percepção de outras interpretações.

2.2 Ricoeur em Chicago e com a Escola teológica de Yale: afirmação e ampliação dos pressupostos para a Simbólica e a Narrativa em um horizonte hermenêutico

Ricoeur se deparou nos Estados Unidos, desde sua chegada, em 1970 (onde permaneceu até 1985), com um tipo de pensamento teológico distinto daquele que havia encontrado no velho continente. Para a reflexão teológica, esse contato oferece uma abordagem complexa que parte de uma apreciação pós-iluminista da tradição religiosa, por um lado, e insiste na apropriação criativa e na interpretação dos símbolos religiosos, dos mitos, das narrativas, etc, por outro lado. Trata-se de uma influência importante

para a compreensão de sua trajetória de pensador de fronteira, entre a filosofia e a teologia.

Em solo norte-americano, Ricoeur retoma a alegria de ensinar, que tinha perdido devido às críticas que sua obra vinha recebendo na França, ambiente de notável aversão às discussões teológicas em meios filosóficos. Nos Estados Unidos, encontra um caminho favorável para ensinar em ambientes acadêmicos que estabelecem diálogo profundo entre filosofia e teologia, com a atuação nos dois departamentos, como ocorre na *De Paul University*, em Chicago. O principal seguidor de Ricoeur no país, Charles Reagan, seu aluno, tradutor e amigo, afirma em obra biográfica lançada em 1996:

Paul terminou a conversa dizendo: ‘Ensinar nos Estados Unidos salvou minha vida, literalmente. Eu estava terrivelmente deprimido após Nanterre⁶. Eu tinha consagrado minha vida à universidade e ao ensino. Também, foi muito importante ir a Chicago e seguir meu ensinamento após a terrível experiência de Nanterre (REAGAN, 1996, p. 58).

Dessa forma, fica claro que a experiência em Chicago, por exemplo, não representou um simples lugar de passagem, um refúgio temporário, mas a ocasião de uma espécie de “reinvenção” e reenraizamento. Ricoeur já era lido nos E.U.A., entre os filósofos interessados pela filosofia continental, desde meados dos anos 60. A primeira obra traduzida foi *Histoire et Vérité*, em 1966. Foi a partir do interesse crescente no país pela escola fenomenológica que Ricoeur conseguiu um posto permanente em Chicago. O interesse pelo seu pensamento é significativo nas instituições religiosas, católicas e protestantes, onde convivem, de forma harmoniosa, a filosofia e a teologia. No entanto, Ricoeur não se contenta com uma função de “embaixador” da filosofia continental. Como uma mente aberta ao diálogo, característica presente em toda sua trajetória intelectual, Ricoeur sofre decisivo impacto da filosofia anglo-saxã, o que fica claro em diversos momentos e abordagens da consequente obra *La métaphore vive*, de 1975, e *Temps et Récit* (1983) e lhe permite reunir boa parte da pesquisa de *Soi-même comme un autre*, publicada em 1990.

⁶Universidade nos arredores de Paris, recém-fundada, quando Ricoeur assume uma posição administrativa, dos anos de 1965 a 1970.

Foi também durante esse período nos E.U.A. que Ricoeur escreve o essencial de sua obra *Temps et Récit*, onde aborda fundamentalmente o tema da historicidade. Trata-se de uma obra “gêmea” à *La métaphore vive*, inserida no mesmo projeto filosófico de crítica ao estruturalismo, propondo uma nova concepção de sujeito. Ricoeur opõe-se às lógicas puramente sincrônicas do tempo imóvel, da temporalidade fria, das análises estruturais, a cosubstancialidade de toda narrativa com suas lógicas temporais, diacrônicas. Segundo ele, um melhor estudo das estruturas narrativas é esclarecedor para o estudo do regime da historicidade, na condição de não confrontar, em uma distinção ontológica, os discursos de ordem histórica e de ordem ficcional. A essa função de alternativa ao paradigma estruturalista, que intenta *Temps et Récit*, se acrescenta a descoberta em Chicago de uma epistemologia da consciência histórica, que o leva a elaborar os trabalhos que colocam em relação estrutura narrativa e esvaziamento dos esquemas de explicação em história. Ricoeur se fundamenta nas correntes ditas narrativas, da filosofia analítica, para trazer uma resposta mais contundente ao estruturalismo, que tinha por tendência a limitação a um único modelo de narrativa ficcional. Com *Temps et Récit*, Ricoeur continua também seu confronto com a obra de Heidegger, que intitula “via curta da ontologia”.

Uma das controvérsias mais importantes provindas do diálogo realizado nessa época com a teologia é o seu contato com as escolas teológicas de Yale e Chicago. A primeira considera que Ricoeur sacrifica muito o histórico e o literal em prol de uma dimensão poética e alegórica supervalorizada. Na segunda, Ricoeur é também referenciado de forma positiva, como veremos em breve.

2.2.1 A Escola de Yale: encontros e desencontros com Ricoeur

A Escola de Yale, com representantes como George Lindbeck, Hans Frei, Paul Holmer, Stanley Hauerwas e Ronald Thiemann, considera que a teologia tem como tarefa não apenas tornar as reivindicações da fé racionalmente acessíveis na esfera pública e procurar consenso universal, mas descrever o modo pelo qual a verdade cristã reivindica função dentro de uma comunidade de fé particular. Essa abordagem teológica tem como inspiração o confessionalismo de Karl Barth.

Eu estou realmente desafiando qualquer ideia de que a ética social cristã seja primeiramente uma tentativa de tornar o mundo mais

pacífico ou justo. Dito claramente, a primeira tarefa ético-social da igreja é ser a Igreja – a comunidade de serviço. Tal alegação pode muito bem soar como autosserviço até lembrarmos que o que torna a igreja “Igreja” é sua manifestação fiel do reino pacífico no mundo. Como tal, a igreja não tem uma ética social; a igreja é uma ética social (HAUERWAS, 1983, p. 99).

Hans Frei, principal representante da chamada *New Yale School*, por exemplo, menciona Ricoeur como uma figura exemplar da posição onde a “narrativa bíblica se torna instância regional de padrão de interpretação universalmente válido”. Assim também a teologia fundamental de David Tracy, afirma Frei, ofereceu uma “aplicação regional precisa da hermenêutica geral de Ricoeur” (FREI, 1986, p. 13).

Uma importante contribuição de Hans Frei é certamente relevante ao pensamento de Paul Ricoeur: a redescoberta da importância da narrativa para a teologia e para a hermenêutica bíblica. O ponto central não é apenas enfatizar a importância do registro narrativo para a produção do texto bíblico. Ao contrário, a Bíblia deve ser vista como uma grande história.

A leitura cristã ocidental da Bíblia nos dias anteriores ao advento da crítica histórica no século XVIII era, de forma geral, fortemente realista, isto é, ao mesmo tempo literal e histórica, e não apenas doutrinária ou edificante. As palavras e sentenças significavam aquilo que diziam e, porque faziam isso, eles descreviam acuradamente eventos reais e verdades reais que eram corretamente colocadas somente naqueles termos e não em outros (FREI, 1974, p. 1).

A narrativa tem a missão de determinar a realidade do seu leitor. Dessa forma, a auto-compreensão dos cristãos depende da forma que como eles estabelecem a si mesmos dentro da realidade criada pela narrativa bíblica. Por isso, podemos afirmar que a constituição da realidade é a percepção de que os significados desta narrativa devem ser encontrados dentro dela mesma. A realidade imaginada pela narrativa é também a realidade de seus significados. Assim, a teologia deve ser intratextual, encontrando suas fontes dentro do mundo narrado no texto bíblico.

Se o mundo verdadeiramente descrito pela combinação das narrativas bíblicas em uma única narrativa era, de fato, o único mundo real, então ele deve, em princípio, abarcar a experiência de qualquer época e leitor apresentados. Não somente isto era possível para ele, como também era seu dever encaixar a si mesmo naquele mundo do qual, em qualquer caso, ele era parte. E ele também fazia isso em parte por meio da interpretação figurativa e, em parte, é claro, por seu modo de vida. Ele via sua disposição, suas ações e paixões, a forma de sua

própria vida, bem como a de todos os eventos de sua época, como figuras daquele mundo narrado (FREI, 1974, p. 3).

Essa forma de abordagem bíblica também está presente no pensamento de George Lindbeck. Seria o papel da teologia, adentrar o mundo da narrativa bíblica para encontrar nela os significados para a comunidade cristã.

George Lindbeck associa a hermenêutica de Ricoeur com o modelo “experencial-expressivo”, alinhado com a tradição da teologia liberal, de Schleiermacher à Rudolf Otto (LINDBECK, 1984). A Escola de Yale não aprova seus colegas de Chicago (como veremos a seguir), procurando tornar a Bíblia inteligível em seus próprios termos, sem situá-la em uma teoria geral sobre a dimensão religiosa da experiência humana. Narrativas realistas moldam a imaginação e as percepções do leitor, de modo que ele sempre verá o mundo sob as lentes que elas proporcionam. Assim, descrever o significado fundamental da Bíblia é uma tarefa intratextual, explicando seus conteúdos e as perspectivas sobre a realidade extra-textual gerada por eles.

Dito de maneira mais geral, a religião ilustrada na Escritura é que define o ser, a verdade, a bondade e a beleza, e as exemplificações não-bíblicas destas realidades precisam ser transformadas em figuras (ou tipos ou antítipos) das realidades bíblicas. A teologia intratextual re-descreve a realidade dentro da estrutura bíblica ao invés de traduzir a Escritura em categorias extra-bíblicas. É o texto, por assim dizer, que absorve o mundo, e não o mundo o texto (LINDBECK, 1984, p. 118).

Se a fé cristã significa absorver o mundo no texto, interpretando a experiência contemporânea como uma característica do drama da interação humano-divina presenciada na Escritura, assim, somente a abordagem intratextual pode indicar o caminho correto da interpretação dos textos cristãos.

Lindbeck propõe que a nossa percepção de mundo é influenciada por discursos construídos socialmente que governam a vida da comunidade da qual fazemos parte. Dessa forma, nós contamos a história da comunidade – pela qual também somos contados – da mesma forma que esta comunidade sempre a esteve contando e re-countando.

A discussão que explicitamos, nos parágrafos anteriores, realizada por Frei e Lindbeck, foi de fundamental importância para a construção do tema da “Identidade Narrativa” em Ricoeur. Afinal, esta, podemos considerar como uma síntese da teoria da metáfora e da narrativa, esta se dividindo em ficção e história. A partir desta problemática o autor propõe uma abordagem antropológica tendo como pano de fundo o mundo do texto e o mundo do leitor.

O interesse de Ricoeur pela história já era antigo, e se aprofunda no projeto de *Temps et Récit*. Com a linguística e a psicanálise, a história é para ele uma das três ciências humanas com as quais ele conduz um diálogo sistemático. No entanto, em solo norte-americano, nosso filósofo encontra fundamentos epistemológicos para ampliar sua concepção, a partir de uma articulação sobre um agir, pois destaca um tipo de reciprocidade entre a capacidade de fazer os projetos e a capacidade de se dar uma memória. Afinal, os projetos fundamentais que nos constituem têm como ponto de partida as histórias que contamos. A atenção aos procedimentos textuais, narrativos, sintáticos pelos quais a história enuncia seu regime de verdade conduz a uma reapropriação dos trabalhos de toda uma tradição de narrativa anglo-saxônica, impactada pelo chamado *linguist turn*, que nos Estados Unidos é exemplificada pela Escola de Yale.

2.2.2 Ricoeur em Chicago: impactos de sua teoria

Além do diálogo com a Yale School of Theology, muito tem sido enfatizada, sobretudo por teólogos de língua inglesa, a contribuição de Ricoeur à Escola de Chicago. A primeira abordagem foi a partir da obra *La Symbolique du mal*. David Tracy, principal representante da Escola de Chicago e sucessor de Ricoeur em sua cátedra, por exemplo, cita a referida obra como uma das mais representativas da concepção dominante de uma investigação de vários sistemas-símbolos que mostra a adequação experiencial relativa do significado desse sistema-símbolo particular para a situação humana (TRACY, 1975, p. 80). Tracy enfatiza, dessa forma, a ampla repercussão do pensamento ricoeuriano na teologia, mesmo que se limita à análise de textos em língua inglesa e negligencia talvez por isso, os trabalhos sobre a primeira fase do pensamento do filósofo francês. Ricoeur mesmo ressalta que *La Symbolique du mal* foi elaborada dentro do projeto de uma *filosofia da vontade*, onde ele procura descrever

experiências como a culpa, a alienação e o pecado em termos religiosos. No entanto, podemos afirmar, por outro lado, que, para Ricoeur,

O referente dos textos bíblicos não é nem intratextual, como acreditam os teólogos de Yale, nem uma experiência religiosa universal, na qual os textos bíblicos não seriam nada além do que uma ilustração particular de como esses autores o acusam; esses textos remetem de maneira metafórica a um modo de ser no mundo que concerne a relação fundamental entre o homem e Deus (THOMASSET, 1996, p. 308).

A Escola de Chicago repercute de forma positiva em sua proposta hermenêutica, enquanto os teólogos de Yale o veem com ressalvas. A herança de Ricoeur está situada no que o próprio filósofo chamou de “processo da palavra” (RICOEUR, 1968, p. 334). Ela não situa o pensamento religioso de Ricoeur dentro de uma antropologia ou uma hermenêutica geral, nem tampouco o reduz a uma proclamação da Palavra. O “processo da Palavra” afirma a prioridade da Palavra de Deus, reconhecendo-a em sua proclamação na linguagem e na narrativa, e atestando a necessidade, para a hermenêutica, de interpretar os símbolos cristãos e as narrativas, e reinterpretá-los à luz da ética cristã. Essa proposta abre espaço para uma teologia pública, sistematicamente defendida por Tracy e em sintonia com o horizonte de ação ricoeuriano.

A teologia é de fato, um termo genérico, não para uma única disciplina, mas para três: teologia fundamental, teologia sistemática e teologia prática. Cada uma dessas disciplinas necessita de critérios de adequação explícitos. Cada uma delas tem a ver com todos os três públicos. Cada uma está irrevogavelmente implicada em pretensões a sentido e verdade. Cada uma é de fato determinada pelo impulso incessante na direção da publicidade genuína de e para todos os três públicos (TRACY, 2006, p. 23).

Os teólogos de Chicago reconhecem o fato de que a fragmentação da racionalidade dentro de contextos particulares inibe a possibilidade de atingir consenso universal acerca de assuntos públicos em um contexto pluralista.

No entanto, sua passagem por Chicago não se resume à escola teológica especificamente. Os encontros em sua trajetória intelectual estão, na verdade, mais relacionados aos teóricos que, poderíamos dizer, estão mais alinhados a um projeto de uma “fenomenologia da religião”, notadamente Paul Tillich e Mircea Eliade.

2.2.3 O encontro em Chicago com a Fenomenologia da Religião: Paul Tillich e Mircea Eliade

Na Universidade de Chicago, Ricoeur assume a cátedra “Paul Tillich”. A proximidade entre os dois é significativa. Tillich é um teólogo que, diferente de Barth, não se fecha às especulações filosóficas (e por isso sua reflexão inclui uma filosofia da religião). Por um lado, procura entender a síntese de uma teologia filosófica a partir de Hegel e Schelling, e a teologia protestante. Dessa forma, para Tillich e para Ricoeur, a filosofia e a teologia podem e devem dialogar. Segundo o teólogo alemão, é necessário um diálogo entre filosofia e cristianismo, por exemplo. Uma complementariedade de abordagens permite articular uma ontologia, a queda de estruturas do ser pela via filosófica e a destinação do ser para nós, graças à teologia.

Tillich e Ricoeur, no entanto, apresentam diferenças importantes relacionadas à natureza e à tarefa da “teologia filosófica”. Não há dúvidas que Ricoeur leu Tillich, pois dirigiu uma dissertação sobre o seu pensamento, que mais tarde foi publicada e para a qual escreveu o prefácio.

Ademais, ele concordou em escrever o posfácio, em 1969, da tradução francesa da Teologia Sistemática; porém, devido à morte prematura do editor, ela nunca foi concluída. Apesar da sua familiaridade com as obras de Tillich, as cópias pessoais de Ricoeur dos escritos de Tillich não possuem notas abundantes e longas como outras obras de seu acervo, por exemplo, as Confissões de Agostinho, a Dogmática de Barth ou Palavra e Fé de Ebeling. Ricoeur nunca escreveu um comentário ou artigo extenso sobre o pensamento de Tillich, citando-o apenas duas vezes; uma vez, rapidamente, em um ensaio extenso intitulado “Para uma Hermenêutica da Revelação” (1977), e outra vez em uma nota de rodapé em uma de suas palestras sobre hermenêutica bíblica proferidas nas *Gifford Lectures*, em 1986. Em ambos os casos, Ricoeur distinguiu entre uma posição que defende a teologia como uma resposta a uma questão levantada pela filosofia e uma visão com a qual ele se alinha que entende a teologia como uma resposta a um chamado (SOHN, 2013, p. 89).

A motivação para separar a filosofia e a teologia está fundamentada na tradição reformada de Ricoeur e a recuperação crítica da teologia barthiana, sobretudo, mesmo não tendo se limitado a ela. Dessa forma, quando nosso filósofo distingue sua própria posição, que entende a teologia como uma resposta a um chamado divino, da

abordagem de Tillich, para quem a teologia é resposta a uma questão humana levantada pela filosofia, ele se mostra distante do teólogo da correlação.

Podemos destacar também o diálogo nas abordagens sobre o símbolo, mesmo que estas caminhem numa direção diferente da abordada anteriormente. Tillich não concebe o divórcio entre a cultura moderna e a fé. Pertence tanto ao filósofo quanto ao teólogo a tarefa de atravessar a cultura naquilo que ela tem de mais moderno e mesmo lá descobrir os traços de uma queda da realidade última. Impactado por Kant, como Tillich, Ricoeur retoma, no final de *La Symbolique du mal*, a função simbólica primordial. Tillich sempre se interessou pelo símbolo, vendo-o como a expressão da profundidade da razão. No discurso religioso, os símbolos têm como função abrir a consciência ao que, de outra forma, permaneceria inacessível. Podemos afirmar que, segundo Tillich, a fé não cria o seu objeto, mas pode criar os símbolos que o representam. Trata-se de um paradoxo da fé.

Sobre os símbolos que tratam, por exemplo, da “ressurreição do Cristo” (centrais no entendimento do Cristianismo), Tillich afirma a importância dos mesmos serem entendidos em sua complexidade, ou seja, em sua condição simbólica. A ressurreição mostra o “Novo Ser” (termo utilizado por Tillich) em Jesus como o Cristo surgindo vitorioso da alienação existencial a que ele se sujeitou. Enquanto o nascimento de Jesus em Belém, por um lado, pertence aos símbolos que sustentam a Cruz, o relato de seu nascimento virginal pertence aos símbolos que ratificam a ressurreição. Assim, o que se produziu nesses símbolos foi uma antecipação da vitória do “Novo Ser” sobre a autodestruição existencial. Dessa maneira, os milagres de Jesus como o Cristo são exemplos de símbolos de sua vitória e fundamentam o símbolo central da ressurreição.

O cristianismo propõe o símbolo religioso do “Cristo” como caminho de salvação. O título cristológico que sintetiza a substância do dogma e constitui, segundo o método da correlação, a resposta final à pergunta existencial do homem alienado é o de “Novo Ser” (New Being): temática à qual Tillich dedicou também um ciclo de sermões reunidos sob o título de *O Novo Ser* (1955). O cristianismo é a mensagem da nova criação, e é nessa perspectiva paulina que se situa a reflexão de Tillich: a nova criação apareceu em Jesus como o Cristo; ele é o portador de uma nova realidade, é o Novo ser, que venceu a alienação existencial e dá o poder de vencê-la (GIBELLINI, 2002, p. 99).

Os símbolos escatológicos dão continuidade à tradição profética que visualiza uma plenitude intra-histórica da história. O mal pode ser superado em um lugar e em um momento determinado, mas não de uma forma totalizante. O símbolo da segunda vinda do Cristo completa o símbolo da ressurreição ao situar o cristão num período entre os tempos em que o eterno irrompe no temporal, entre o “já” e o “ainda não”, e o sujeito às infinitas tensões que esta situação implica para a existência pessoal e histórica. Esse debate parece ter impactado Ricoeur, pelo menos indiretamente, na abordagem sobre a relação entre Cristologia e Escatologia.

Paul Ricoeur não teve como foco central os discursos da existência de Deus – como foi o caso de filósofos da religião, em sua maioria. Nosso filósofo se voltou para as Nomeações de Deus, ou seja, para a dimensão narrativa, como veremos ao longo desta tese. Por outro lado, para Tillich, Deus é necessariamente uma palavra símbolo do ser em si. Para Ricoeur, o símbolo de Deus possui uma característica de nomeação que foi atribuída pela fé por meio dos textos sagrados. Dessa forma, possibilitaria não apenas uma significação, uma metáfora, mas fundamenta a própria nomeação de Deus e possibilita a experiência religiosa.

Outro momento importante vivido por Ricoeur em Chicago foi o reencontro com o amigo Mircea Eliade que, apesar de ser romeno, lecionava nos Estados Unidos. O fenomenólogo romeno aconselha o filósofo francês a assumir o posto de professor e pesquisador na *Divinity School*. Desde 1955 os dois se conhecem e Ricoeur se fundamenta no *Traité d'histoire des religions* de Eliade em seu artigo central sobre a dimensão simbólica *Le symbole donne à penser*. O trabalho de fôlego de Eliade representa para Ricoeur a primeira etapa, fenomenológica, de compreensão do símbolo pelo símbolo, inserindo-o em uma totalidade que seja mais homogênea e vasta.

A fenomenologia da religião de Mircea Eliade e sua exploração do domínio simbólico sustentam Ricoeur em sua afirmação de que do autor romeno ele teria sido influenciado pela sua concepção de símbolo como estrutura fundamental da linguagem religiosa. Foi essa ideia que permitiu a Ricoeur fazer o giro pelo símbolo em direção a uma nova interpretação, mesmo que em um sentido não necessariamente transparente, que permitiria sua tradução imediata. Para Eliade, o símbolo é a linguagem da religião,

o mito é simbólico e o símbolo é a linguagem do mito. Para Ricoeur, o símbolo é pré-reflexivo e surge quando não existe ainda uma reflexão consciente da ação tomada.

A simbologia em Eliade, portanto, possui importância elementar para a hermenêutica e abre novas possibilidades de pesquisa. O símbolo é a linguagem da religião; ao lado dos mitos, os símbolos narram e apresentam uma história verdadeira com realidades sagradas; o símbolo revela, em multivalência, diferentes níveis da realidade humana; o símbolo é um modo de cognição autônomo que, ao ser vivido, confere sentido à existência humana; e, assim, a metodologia de Eliade para o estudo da interpretação de fenômenos humanos coloca o símbolo religioso como parte fundante de sua hermenêutica (CHAVES, 2012, p. 96).

Também para Ricoeur um dos traços característicos dos símbolos é sua polifonia, sua simultaneidade de sentidos revelada. O símbolo participa da identidade narrativa ao prolongar a dialética da experiência religiosa. Esta, inaugurada pela relação do indivíduo com o que lhe é manifestado, está suscetível de contemplar aspectos simbólicos ou criar um símbolo. Para Eliade, o símbolo

não é importante apenas porque prolonga uma hierofania ou porque a substitui, mas, sobretudo, porque pode continuar o processo de hierofanização e porque, no momento próprio, é ele próprio uma hierofania, quer dizer, porque ele revela uma realidade sagrada ou cosmológica que nenhuma outra ‘manifestação’ revela (ELIADE, 1998, p. 363).

Em 1968-1969, Ricoeur ministrou seus primeiros cursos regulares em Chicago e dirigiu um seminário em conjunto com Eliade. A obra do filósofo romeno representa para nosso filósofo uma importância capital, pois lhe permite distanciar-se das posições de crítica radical da religião que ele estava quase adotando, com influência das teses de Bonhoeffer. Este considerava uma fé sem religião e as manifestações religiosas apenas expressões da idolatria e do vazio, perspectiva já presente na teologia de Karl Barth, acentuada posteriormente por Bonhoeffer. Graças a Eliade, Ricoeur teve a oportunidade de se distanciar de posições extremas e radicais, dos estruturalistas e de certo formalismo.

Considerando a obra completa de Ricoeur, que inclui não apenas uma filosofia da religião, mas também seus menos conhecidos “escritos teológicos” concluímos que seus anos dos EUA foram extremamente impactantes em seu pensamento teológico. Eles vão determinar sua hermenêutica dos textos e sua hermenêutica bíblica, a partir da

leitura das parábolas. O mesmo podemos dizer sobre sua pesquisa política e mesmo ética. A primeira foi fortemente impactada pelo pensamento do filósofo político norte-americano John Rawls. A segunda pela tradição analítica de análise da linguagem, como Strawson, Searle, etc.

3 Abordagens a partir da interseção entre filosofia e teologia: o papel central da hermenêutica (bíblica)

No presente tópico procuraremos evidenciar como temáticas de inspiração teológica foram absorvidas na trajetória intelectual de Ricoeur, impactando de forma crucial sua filosofia. No entanto, nos atentaremos mais nesse momento à relação entre filosofia e teologia e às problemáticas ou contornos dela advindas. No segundo capítulo abordaremos tais temáticas sob o olhar da liberdade e no terceiro a abordagem passará pelo esclarecimento de como tais temáticas são imprescindíveis àquela do perdão.

O lugar que Ricoeur reserva à teologia em relação à sua abordagem filosófica é de maneira essencialmente negativa e parece excluir uma temática positiva, como aquelas reservadas à filosofia: “Nome de Deus”, “Lógica da Superabundância”. Um importante teólogo jesuíta afirma que a separação pretendida por Ricoeur entre filosofia e teologia acaba por introduzir no autor um tipo de agnosticismo (THÉOBALD, 1995, 149). No entanto, afirmamos que esses temas não são exclusivamente filosóficos, pois estão em diálogo ou proporcionam um espaço limítrofe entre a filosofia e a teologia (ou a exegese bíblica). Afinal, não são temáticas constantemente abordadas pela filosofia, muito menos quando consideramos a filosofia contemporânea.

A singularidade do registro bíblico se situa justamente na nomeação de Deus. Ricoeur dá a esse tema um lugar central, entre o filosófico e o teológico, que remete a um mais além do texto, pois se fundamenta em um referencial último. Nesse sentido, o filósofo remete a poética à função bíblica, que é aberta com isso a uma polifonia de sentidos.

O outro efeito da tensão entre o filosófico e o religioso em Ricoeur representa a assimetria primeira da afirmação originária, o “quanto mais” do Bem em sua travessia do mal radical. É possível encontrar no autor uma insistência protestante, mas que não se coloca como nada além de uma especificidade no olhar da cultura católica. Em 1989,

Ricoeur pronuncia uma conferência importante em Tübingen, na Alemanha, intitulada *Amour et Justice*. Foi ocasião de revelar a inspiração de sua obra *Soi-même comme un autre*, de 1990, em especial sua “pequena ética”, a partir de uma versão teológica. No contexto acadêmico alemão, nosso filósofo parece se sentir confortável em não separar filosofia e teologia em suas abordagens. Não entendemos essa postura como um ato político, mas como uma coerência de alguém que priorizou o diálogo e uma atitude hermenêutica.

3.1 A hermenêutica bíblica

É na hermenêutica que presenciamos uma articulação do sentido de diversos registros e, como afirma Jean Greisch, Ricoeur não pode ser considerado como o promotor de uma filosofia da religião, mas de um “modelo hermenêutico de filosofia da religião” (GREISCH, 2004, p. 314). Dessa maneira, ele deu grande ênfase à hermenêutica bíblica. Diversas aproximações da Bíblia sucederam seu pensamento. Em *La Symbolique du mal* (1960), o filósofo francês procura pensar a partir dos símbolos bíblicos em uma intenção claramente filosófica, que faz uso de um esquema teológico que chama de “crer para compreender”. Em *Théorie de l'Interprétation* (1976), ele evidencia a linguagem como obra, colocando em conflito a explicação e a compreensão. Segundo ele “tal conflito é apenas aparente e pode vencer-se se for possível mostrar que as duas atitudes se relacionam dialeticamente entre si. Daí, que o horizonte das minhas lições seja constituído por essa dialética” (RICOEUR, 1976, p. 11). Trata-se de uma proposta de apresentar um instrumento de análise específica do texto enquanto tal.

Um ano depois, em um ensaio de hermenêutica bíblica, *Herméneutique de l'idée de révélation* (1977), Ricoeur busca se colocar à distância da leitura teológica, a fim de permitir à leitura filosófica completar toda a “estrangeiridade” da Bíblia.

A relação entre a filosofia e a fé, se ainda quisermos empregar provisoriamente essas categorias, que são elas próprias problemáticas, não é determinada pela relação com o fato, a menos que em ser no interior de um domínio prévio de entendimento, o que é precisamente o objeto da interrogação, se se tratar da relação entre filosofia e fé; em seguida, se admitíssemos a existência de tal domínio prévio de entendimento, logo ficaria claro que a filosofia também é, com frequência, respondente de uma maneira bem diferente da do si crente, a saber, no sentido da resolução dos problemas que ela coloca no plano especulativo que é o dela. Quanto à fé, ela pode se tornar

questionante, tanto em relação aos mistérios que ela se recusa a transformar em problemas a resolver como em relação a soluções que a especulação filosófica suscita em sua *hybris* fundacional e totalizante. Em suma, responder, para o filósofo, é resolver um problema. Responder, em face da palavra das Escrituras, é corresponder às proposições de sentido, provenientes do dado bíblico. Resulta daí que a relação entre as duas maneiras de responder se mostra de uma complexidade imensa, que o esquema da questão e da resposta não poderia abarcar (RICOEUR, 1977, p.39).

Em meados da década seguinte, o estudo *Herméneutique Philosophique et Herméneutique Biblique*, de 1986, configura um trabalho fundamental sobre a posição de Ricoeur no campo da hermenêutica bíblica. Nele, nosso filósofo procura elucidar o jogo de relações inversas entre as duas hermenêuticas, explorando a contribuição da hermenêutica filosófica para a exegese bíblica.

[...] É, precisamente, ao tratar a hermenêutica teológica como uma hermenêutica aplicada a uma espécie de textos – os textos bíblicos – que se revela uma relação inversa entre as duas hermenêuticas. A hermenêutica teológica apresenta características tão originais que a relação se inverte progressivamente, subordinando-se, finalmente, a hermenêutica teológica à hermenêutica filosófica como o seu próprio *organon* (MUDGE, 2008a, p. 125).

Por fim, a obra *Herméneutique Biblique*, de 2006, organizada por François Xavier Amherdt, possibilita esclarecer, parcialmente, algumas contribuições consagradas à hermenêutica bíblica de nosso autor, bem como *Essais d`Herméneutique Biblique*, uma breve antologia de 2008. Segundo o editor desta segunda:

Ricoeur escreveu poucas obras para o público leitor em geral. Ele não escreveu uma obra sequer que tenha chegado perto de esgotar a questão em todas as facetas de seu pensamento sobre interpretação da Bíblia. Muitos dos seus mais importantes ensaios sobre o assunto estão disponíveis somente em periódicos acadêmicos ou em antologias substancialmente dedicadas a outros tópicos. O material juntado aqui foi selecionado para leituras pertinentes ao tópico interligado e coberto de uma incidência representativa de assuntos (MUDGE, 2008a, p. 7).

Em um primeiro momento, a hermenêutica ricoeuriana aplicada aos textos bíblicos permite enfatizar aspectos fundamentais anteriormente ressaltados pela exegese. A categoria da escrita aplicada à exegese recorda à teologia a passagem fundante operada na Bíblia entre palavra e escrita. No Novo Testamento, por exemplo, não somente a palavra de Jesus remete a uma escrita anterior que ela interpreta (Antigo

Testamento, como Isaías, por exemplo), mas também Paulo interpreta o evento crístico a partir das profecias da “antiga aliança”. Ou seja, logo nos seus primórdios, o cristianismo é uma interpretação. Mais do que isso, essa situação hermenêutica é a condição de possibilidade de uma tradição, que, antes da doutrina formada, é a dimensão histórica do processo de interpretação, que relaciona a palavra e a escrita.

O grande mérito de Ricoeur é o de ter chamado nossa atenção para a importância do texto, para a sua estrutura objetiva, para a sua organização interna e para as suas condições de produção. A interpretação correta será feita numa interação viva com o mundo da compreensão do intérprete, mas o sentido estará sempre no prolongamento da coisa do texto submetida aos mais rigorosos processos de explicação da análise literária ou estrutural. Por isso, longe de concluir pelo impasse da hermenêutica enquanto esforço para compreender, ele se compraz em constatar que a explicação já se tornou o caminho da compreensão (GEFFRÉ, 1989, p. 8-9).

A hermenêutica de Ricoeur, a partir de sua proposta dessa articulação da filosofia com a Bíblia, constitui um dos caminhos em que o filósofo deixou uma contribuição singular. Sua proposta hermenêutica evidencia uma certeza no poder transformador que os textos revelados possuem. A revelação,

[...] Compreende-a em termos performáticos, não proposicionais: a revelação é um evento de novo significado entre o texto e o intérprete, ao invés de um corpo para receber doutrinas sob o controle de um magistério particular. Ele refere-se ao poder revelador de textos figurativos (incluindo textos sagrados) em termos de um ‘sentido não religioso de revelação’ simplesmente na medida do possível como qualquer texto poético pela virtude de seu poder para fundir o mundo do texto e o mundo do leitor pode tornar-se um mundo que eu habito e dentro do qual eu projeto minhas possibilidades intrincadas (WALLACE, 2000, p. 305).

Dessa maneira, a contribuição ricoeuriana está relacionada, sobretudo, à noção positiva do distanciamento como condição de compreensão. Este conceito pressupõe que nem o autor nem o leitor possuem exclusividade na compreensão textual. Ou seja, a compreensão é possível apenas quando descentralizamos o sujeito e introduzimos a ideia de distanciamento.

De modo sistemático, sua proposta hermenêutica bíblica organiza-se em torno de categorias fundantes: primeiramente, para o polo do texto da Escritura, em torno de quatro categorias textuais: 1) a linguagem como discurso, 2) o discurso como obra estruturada, 3) obra de discurso como projeção de um mundo, 4) a relação da fala com a

escrita no discurso e nas obras de discurso. Somada a essas categorias está o polo da interpretação das Escrituras sob a função dos seguintes segmentos do arco-hermenêutico: 1) a pré-compreensão, 2) a dialética explicação-compreensão e 3) o ato de leitura ou a apropriação. Ou seja, alcançamos o nível do discurso e da obra como mediação da compreensão de si. No que se refere ao primeiro aspecto, uma noção de distanciamento busca explicar que o discurso apresenta aspectos primitivos de distanciamento no âmbito do acontecimento e da significação. Da tensão entre esses dois polos surge a produção do discurso como obra, a dialética da fala e da escrita, e todos os outros traços do texto que enriquecerão a noção de distanciamento.

A segunda contribuição de nosso autor à hermenêutica encontra-se na conceituação do discurso como obra. Essa noção configura-se por meio de três caminhos distintivos da noção de obra: obra como uma sequência maior que a frase, cuja composição evidencia um problema novo de compreensão relacionado à totalidade finita que a obra como tal constitui. Em um segundo momento, a obra é submetida a uma forma de codificação que é aplicada à própria composição e permite ao discurso se apresentar como relato, como poema, como ensaio, etc., constituindo o gênero literário. Por último, a obra é contemplada por uma configuração ímpar, mediante a singularidade redacional de quem a produziu, denominada estilo. Dessa maneira, Ricoeur se distancia de uma visão positivista da explicação, que afirma que toda obra literária é fruto da intenção de um autor: “(...) o texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico quanto do ponto de vista psicológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa nova situação: é o que justamente faz o ato de ler” (RICOEUR, 2008b, p. 62). Dessa maneira, a autonomia do texto apresenta uma consequência hermenêutica crucial: a distanciamento que não é resultado do método, mas é constitutiva do fenômeno do texto como a escrita: ao mesmo tempo, ela é também a condição da interpretação.

A trajetória de Ricoeur iria se configurar em direção à noção de “mundo-do-texto”, em direção a um aval do texto que se coloca como possível diante do leitor. A ontologia é então situada diante, oferecendo uma possibilidade de ser e de agir. Ela se encontra sobre uma poética, como terra prometida. O momento de suspeita muda em direção a uma arqueologia de si constituindo então seu descentramento: “é primeiro à

minha imaginação que o texto fala, lhe propondo as ‘figurações’ da minha liberdade” (RICOEUR, 1998, p. 133).

Com o conceito de ‘mundo do texto’, Ricoeur pode manter a devida distância do movimento estruturalista, apreendendo aspectos teóricos fundamentais do mesmo, sem se deixar confundir, nem inebriar, por alguns de seus radicalismos (...) é como se Ricoeur ficasse a meio caminho entre dois extremos radicais: entre a autonomia abstrata do discurso e a dependência absoluta do texto do autor. Ainda que ele considere o texto como autônomo em relação ao gênio criador, o texto reclama uma referência para significar (NALLI, 2006, p. 168).

O mundo do texto sustentado por nosso filósofo não se refere a uma linguagem cotidiana, pois ele constitui uma nova espécie de distanciamento que a ficção introduz na nossa apreensão da realidade. Por isso, a linguagem metafórica se mostra como um caminho especial da redescritção da realidade e a linguagem poética possibilita uma apreensão da realidade de forma crucial. No entanto, é fundamental lembrar que é a partir do excesso de sentido que deve ser considerada a compreensão que Ricoeur tem da linguagem metafórica. A apropriação possibilita a proposição de um mundo, o mundo da obra.

Aquilo de que eu, finalmente, me aproprio, é uma proposta de mundo; esta não está atrás do texto, como estaria uma intenção encoberta, mas diante dele como aquilo que a obra desenvolve, descobre, revela. A partir daí, compreender é compreender-se diante do texto. Não impor ao texto a sua própria capacidade finita de compreender, mas expor-se ao texto e receber dele um si mais vasto que seria a proposta da existência, respondendo da maneira mais apropriada à proposta do mundo. A compreensão é, então, exatamente o contrário de uma constituição de que o sujeito teria chave. Seria, nesta perspectiva, mais justo dizer que o si é constituído pela ‘coisa do texto’ (RICOEUR, 1986, p. 124).

Nesse caminho, a concepção de apropriação implica um momento de distanciamento, sendo a compreensão tanto desapropriação como apropriação. Ou seja, a distanciamento é a condição da compreensão em todos os níveis de análise. Ao desapropriar-se de si mesmo, o sujeito é envolvido pelas novas possibilidades de ser no mundo sublinhado pelo texto. Nesse modo de pensar, o leitor adquire uma nova compreensão.

Apropriação pessoal do texto é importante também, mas enquanto construção de significação no nível existencial. Somente depois de a consciência ter sido desalojada de uma posição reivindicadora de

conhecimento absoluto, deixando assim de ser falsa consciência, é que ela pode interpretar. Somente depois da crítica é que pode haver compreensão. Trata-se da crítica da consciência, que possibilita a compreensão do texto. Após a crítica surge a abertura para o inaudito que possibilita o conhecimento de si (GROSS, 1999, p. 44).

Toda a trajetória da hermenêutica apresenta um aspecto existencial, uma vez que a interpretação só é concluída quando o leitor se apropria do mundo do texto. Nesse processo, o poder da imaginação junto com a consciência permite a mediação entre a Palavra de Deus e o ser humano. Dessa maneira, o leitor é inserido em uma rede simbólica das Escrituras, reencontrando o Si como dom.

3.2 A especificidade da linguagem religiosa

Em *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, um texto do meio dos anos 70, Ricoeur reconheceu, por um lado, que a preocupação fundamental da hermenêutica bíblica “deveria ser a análise das modalidades novas e específicas de distanciamento que acompanham a produção do discurso como obra” (RICOEUR, 2011, p. 37). Por outro lado, se a hermenêutica se mostra como a tentativa de superação dessa distância, é necessário mencionar nesse momento como objeto de pesquisa, como obstáculo e como instrumento, a fim de reatualizar o evento originário do discurso em um novo evento. Para Ricoeur, existe, de maneira notória, um lugar estreito entre as formas de discurso que distinguem o Pentateuco, os Salmos, as profecias, etc. e a “confissão de fé” proveniente de uma comunidade que se expressa nos documentos bíblicos de forma significativa. A narrativa, por exemplo, não é um artifício retórico estrangeiro ao conteúdo transmitido, mas aparece como alguma coisa específica e única e aparece precisamente como forma de relato. No entanto, além dos discursos religiosos e da confissão de fé, há uma pretensão de verdade. Esse nível do “mundo do texto” não é diferente do limite de toda hermenêutica e a origem não hermenêutica de toda interpretação. Ainda em 1982, ele reconhecia explicitamente um papel fundamental na análise estrutural, porque “a expressão 'Reino de Deus' pode se deixar captar por uma imagem morta de conteúdo vagamente político” (RICOEUR, 1982, p. 360). Ricoeur sustenta a ideia de um dinamismo interpretante do texto por ele mesmo, segundo o qual o texto interpreta antes de ser interpretado. É dessa maneira que ele mesmo abre à imaginação produtora, antes de suscitar no leitor um dinamismo interpretativo análogo ao seu.

Ricoeur supõe, dessa forma, com seus estudos sobre as Escrituras, uma interpretação do sentido e do referente das parábolas afirmando o emprego da teoria de interação para assimilar, por exemplo, a explicação sobre o Reino de Deus.

Conceituar a parábola, dessa maneira, como modo de discurso que aplica a uma forma narrativa um procedimento metafórico pressupõe a convicção do leitor de estar diante de uma história produzida livremente e de uma transferência de significação que não interfere na história, mas na narrativa como um todo. Trata-se, em última instância, de uma ficção capaz de redescrever a própria existência.

O método metafórico implica o elo intermediário entre uma explicação formal fundamentada nas características estruturais da forma narrativa, e a interpretação existencial fundamentada na concretização das “expressões-limite”. Dessa maneira, nosso autor sugere que

O traço que nos convida a transgredir as estruturas narrativas é o mesmo que especifica a parábola como forma religiosa do discurso poético. Esse traço é o elemento de extravagância que faz a estranheza da narrativa misturando o extraordinário ao ordinário (RICOEUR, 2006a, p. 187).

A extravagância, sendo assim, não poderia ser identificada por ela mesma sem o auxílio de outros tipos de palavras, tampouco sem o símbolo “Reino de Deus” que lhe confere um horizonte comum. Dessa forma, as parábolas podem ser entendidas como um “corpus”, pois só fazem sentido se forem tomadas em conjunto. Ricoeur propõe, assim, que “uma narrativa pode ser compreendida como parábola e pode também ser convertida em provérbio ou em dizer escatológico” (RICOEUR, 2006a, p. 189).

O processo de intersignificação presente no interior da textualidade requer a interpretação de um texto mediante outro texto. Sendo assim, faz-se necessário acrescentar nessa estruturação às ações não apenas ordinárias as palavras e as parábolas que são igualmente extravagantes, hiperbólicas, irônicas, assim como os milagres.

As parábolas, assim, permitem a estruturação de um sistema conceitual sobre Deus e sobre a ação de Deus entre os homens. A diversidade das imagens que impedem sua tradução conceitual demonstra a força desse modo de discurso. Por isso, não é suficiente afirmar que as parábolas nada dizem diretamente sobre o Reino de Deus, por

exemplo. Podemos afirmar em termos mais positivos que, tomadas juntamente, dizem mais que qualquer teologia racional. “No mesmo momento em que pedem uma explicação teológica, começam a destruir as simplificações teológicas que tentamos pôr em seu lugar” (RICOEUR, 2006a, p. 230).

A conversão precede a decisão. A conversão suplanta a escolha, pois implica uma mudança na direção do olhar, do coração antes de toda forma de boas ações. O agir é como o ato conclusivo produzido pelo acontecimento e pela conversão. Em primeiro lugar vem o encontro com o acontecimento, depois a mudança de direção do coração e, depois, o agir em função disso. Essa sucessão é cheia de sentido. O Reino de Deus é comparado ao encadeamento desses três atos: deixar o acontecimento desenvolver-se; olhar em outra direção; e agir com todas as suas forças de acordo com essa nova visão (RICOEUR, 2006a, p. 228).

Podemos afirmar que a forma “evangelho” possibilita um modo de “intersignificação” dos diferentes tipos de discurso e a convergência de significação entre as “ações” e as “palavras” de Jesus. A expressão “parábolas de Jesus” aparece nesse processo de intersignificação entre parábola e evangelho. Dessa forma, mediante esse caminho de intersignificação entre parábola e evangelho no seu conjunto de “palavras” e “ações” (ordinárias, extraordinárias, milagrosas) alcançamos o elo estabelecido pelo “evangelho” com seu tema mais importante chamado “narrativa da paixão”.

3.3 A hermenêutica bíblica como poética

Na condição de um texto, a Bíblia é portadora de um mundo que permite ao leitor se compreender melhor. Em um sentido geral, a hermenêutica dos textos pode ser aplicada ao domínio bíblico como a um domínio particular. No entanto, Ricoeur mostrou que essa aplicação regional seria a oportunidade de um retorno interessante, porque permitiria a manifestação da especificidade da hermenêutica bíblica. A Bíblia apresenta-se, desse modo, como um conjunto internamente estruturado. A nomeação de Deus se mostra como o referente último do mundo da Bíblia, o ponto de convergência dos diferentes tipos de profissão de fé ligados às diferentes formas de discurso (narrativa, lei, profetas, provérbios, hinos). Ao mesmo tempo, essa nomeação está sempre colocada em um abismo, pois se volta ao referente “Deus” ou “Infinito”. Dessa maneira, se constituem as formas particulares de discurso, tais como as parábolas, as

proclamações escatológicas ou as fórmulas proverbiais que, por meio de sua dimensão de “estrangeiridade”, hiperbólica ou paradoxal, criam uma ruptura na visão comum do mundo e reorientam a existência por uma desorientação primeira. Trata-se, por assim dizer, de uma “lógica do absurdo” que é inaugurada por meio dos textos que apontam na direção daquilo que transcende a nossa realidade.

Mas este paradigma de um discurso que se definiria por sua insuficiência essencial e se constituiria positivamente em volta desta ausência, este paradigma saído da teologia habita no coração da tradição filosófica e poética, notadamente contemporânea. Notemos por outro lado que se Deus é o primeiro e, talvez, o mais radical destes significados insondáveis e indecíveis, ele não é o único. Nem a beleza do mundo nem o sofrimento desumano podem verdadeiramente ser ditos. O bom uso da teologia lembrará assim, a *hybris* dos saberes humanos, que nossos discursos são incompletos e singulares e que eles vivem desta preciosa fragilidade. Deus não tem por função oferecer uma solução às questões insolúveis, mas muito mais o ponto de fuga, o índice da incompletude de discursos parciais (RICOEUR, 1986, p. 129).

Para nosso filósofo, o Novo Testamento continua a nomear Deus, pois Jesus prega o “Reino de Deus” e ele se refere ao Reino de Abraão, Isaac e Jacó. Por outro lado, há uma convergência progressiva para o evento da Paixão. Pela predição da cruz e da ressurreição, em Cristo, a palavra “Deus” recebe uma intensidade nova e faz referência a um dom que nos é dado e à relação que nós podemos ter com esse dom em seu reconhecimento. Ou seja, a linguagem bíblica nos oferece uma poética do dom no amor. Uma lógica da superabundância gratuita que a hermenêutica bíblica tem por função “desvelar”.

Estou inclinado a pôr o acento principal na afinidade fundamental entre a lógica da justificação pela fé e a lógica das parábolas. Evocamos simplesmente a estranha lógica da superabundância expressa o “Com quanto mais forte razão” de Rm 5, 15-17 e resumida no paradoxo de Rm 5, 20-21 (...). Essa lógica da superabundância não é a contraparte conceitual do elemento surpresa e de extravagância na parábola que acentuamos antes? (RICOEUR, 2006, p. 215-216).

O caminho de articulação entre ética e Escritura, por trás dos termos normativos explícitos, se concretiza na dimensão das disposições do sujeito moral, por intermediação da imaginação. Para além da ação daquele que crê, é em seu ser que está a raiz da criatividade que é primeiramente tocada e transformada. Nessa dinâmica última, a poética bíblica transforma o si do crente em um “si cristomórfico”, por assim

dizer, onde em continuidade aos primeiros discípulos, somos todos convidados a participar da vida de Jesus e nos deixar guiar por uma relação de aprendizagem, como mostra bem, por exemplo, o Evangelho de Marcos.

Se uma dependência sem heteronomia é possível, é devido ao fato do poema do Êxodo ou do poema da Ressurreição se endereçar à imaginação para ser recebidos e não à nossa vontade para ser obedecido de forma cega. A imaginação é essa dimensão da subjetividade que responde ao texto como “Poema”. É por esse caminho que a imaginação responde ao mundo do texto, que uma poética da existência responde à poética do discurso. A relação poética entre Palavra de Deus e sujeito moral tem por consequência a indução a uma melhor compreensão da relação paradoxal entre ética e fé, sob a forma de uma ética singular. O mandamento do amor, que expressa em sua essência, a dimensão normativa das Escrituras, não é uma heteronomia, mas, diante de toda lei, é o uso poético do imperativo que suscita do interior uma resposta livre da parte da pessoa humana e a constitui em sua autonomia em relação a Deus e aos outros.

Como os provérbios que podemos presenciar nas palavras de Jesus, as parábolas fazem uso do paradoxo e da hipérbole. Uma característica de extravagância focaliza a sabedoria convencional e o sentido da nossa existência. Somos desorientados da nossa concepção comum, para sermos reorientados em uma perspectiva nova. Assim afirma nosso autor:

Ouvir as parábolas de Jesus parece-me, é deixar sua imaginação aberta às novas possibilidades desenvolvidas pela extravagância desses dramas curtos. Se olharmos as parábolas como uma palavra dirigida mais à imaginação, do que à nossa vontade, não seremos tentados a reduzi-las a meros conselhos didáticos, a alegorias moralizantes. Vamos deixar o seu poder poético desdobrar-se em nós mesmos (...). É o coração de nossa imaginação que deixamos o evento advir antes de podermos converter nosso coração e levantar nossa vontade (RICOEUR, 1974, p.56).

A partir disso, a poética bíblica é fundamentalmente ética, no sentido de uma meta-ética fundamental em diversos níveis. A imaginação nesse momento crucial tem um importante papel: de criação a partir da subjetividade que é recebida do texto como poema da existência.

Os textos bíblicos, na realidade, não nos preparam para nossas decisões, não contêm oráculo sobre a nossa ação prática. Mas eles

constroem para nós um mundo no meio do qual decidimos nós mesmos; eles traçam um Horizonte. Nossa decisão não depende imediatamente da nossa leitura, mas não somos os mesmos quando lemos. Por isso, decidimos de outra forma (BEAUCHAMP, 1987, p. 63).

De forma conclusiva, é fundamental destacar que os textos bíblicos “atuam” em um nível de processo de decisão. O processo de interiorização do ponto de vista bíblico implica no processo de análise de uma situação convidando a examinar alguns aspectos específicos da vida. Ela nos convida a reconhecer, por exemplo, a presença de Deus e dos irmãos e a viver segundo a lógica do dom.

Para nosso filósofo, a especificidade da linguagem religiosa é marcada pelo aprofundamento da função metafórica por meio dos dizeres proclamatórios e a extravagância das parábolas. São os primeiros que respondem pela singularidade da linguagem religiosa, entendendo que a proclamação de Jesus foi fundamentalmente escatológica. As parábolas se mostram como narrativas fundamentadas em palavras escatológicas. Os recursos fundantes de interpretação aplicados aos dizeres proclamatórios e proverbiais contemplados nas expressões-limite mediante as formas de intensificação pelo paradoxo e pela hipérbole constituem o caráter extravagante desse modo de narrativa. O extraordinário no ordinário causa impacto no final das parábolas. No entanto, podemos observar que as parábolas também podem ser operacionalizadas pela hipérbole e pelo paradoxo.

As parábolas mais paradoxais e mais estranhas, no que concerne ao seu realismo, são as que Jeremias agrupou sob os títulos de “a iminência da catástrofe” e de “pode ser tarde demais”. O esquema de “colher a ocasião que só se apresenta uma vez, depois do que será tarde” inclui a dramatização do que na experiência ordinária chamamos “aproveitar a ocasião”; mas essa dramatização é ao mesmo tempo paradoxal e hiperbólica: paradoxal porque vai contra toda experiência efetiva segundo a qual há sempre outra chance, e hiperbólica porque exagera a experiência do caráter único das decisões importantes da existência (RICOEUR, 2006a, p. 199).

Segundo Ricoeur (2006a, p. 201), o simbólico em uma história-metáfora é seu aspecto de realismo. Partindo desse pressuposto, teremos determinado o aspecto que transforma a poética da parábola em uma poética da fé. Dessa forma também, a linguagem religiosa exerce a função de um “modelo” em relação ao conjunto da experiência humana.

As próprias experiências limítrofes são ontologizadas por Ricoeur; elas são entendidas como condições da existência humana. Ricoeur não reconhece a extravagância nas parábolas pelo fato de serem levantadas perguntas histórico-sociais. Também nesse ponto Ricoeur, pelo visto, conta com a possibilidade de generalização da vida humana. De fato, ele pronuncia juízos histórico-sociais sem refleti-los em termos históricos. A explicação das metáforas por Ricoeur é importante para a superação da divisão entre imagem e objeto na parábola (SCHOTTROFF, 2007, p. 115).

Por outro lado, sabemos também que a função poética da ficção é a de redescrever a realidade como um modelo. No entanto, o discurso religioso não é apenas uma ficção como outras, pois uma de suas principais especificidades está na representação de experiências-limite. Trata-se de uma experiência que indica a nossa condição humana.

A pretensão das Escrituras de que a compreensão-de-si cristã seja, de fato, a compreensão da autêntica existência humana (...). E essa adequação de expressões-limite às experiências-limite significadas por nossa afirmação de que toda linguagem religiosa, como toda linguagem poética, no sentido mais forte do termo, redescreve a experiência humana (RICOEUR, 2006a, p. 207).

Ricoeur defende ainda que só os conceitos-limite podem assumir a função mediadora estabelecendo uma ponte entre o conceito de experiência-limite motivadora do referente da linguagem-limite ao conceito da situação-limite. Sobre essa característica, Ricoeur denomina “dinamismo” por requerer da linguagem simbólica uma interpretação porque ela é motivada pela própria expressão simbólica que promove o pensamento, sem limitar suas significações. A linguagem poética não diz o que as coisas são, mas com que elas se parecem, indicando o espaço lógico entre pensamento e saber, o lugar do discurso do Incondicionado.

O limite (...) lembra-nos que “é como” implica “não é”. Por isso não abandono o vocabulário kantiano do limite imposto pela razão às reivindicações do saber objetivo. Da mesma maneira que a tensão entre as interpretações literal e metafórica é essencial à significação da metáfora, uma tensão entre a reivindicação objetiva do saber e a apresentação poética do Incondicionado deve ser preservada (...). Essa linguagem é ao mesmo tempo a dos conceitos-limite e das apresentações figurativas do Incondicionado (RICOEUR, 2006a, p. 220).

A partir do horizonte do conceito-limite é necessária uma interpretação ética do discurso poético e religioso com o intuito de eliminar efeitos redutores. Esse diálogo

possibilitará uma linha de fronteira e destacar do mundo dos textos seu projeto implícito de existência, sua proposição indireta de existência de novos modos de ser.

O tema da “Revelação” está associado àquele da “Nomeação de Deus” no pensamento de Ricoeur. Afinal, a primeira acontece justamente no texto. No entanto, há uma diferença essencial entre os textos poéticos e o poético religioso, relativa às leituras sobre os mesmos. A partir da filosofia e da religião, Ricoeur sustenta que a atitude crítica está vinculada à filosofia, enquanto no instante da leitura religiosa existe uma ideia de dependência a uma realidade alheia. Ou seja, parece que a característica mais genuína do texto religioso é a adesão a um conjunto de regras, a um cânone determinado.

Conheço essa palavra porque está escrita, e está escrita porque é recebida e lida; e esta leitura é aceita por uma comunidade que, por isso, aceita ser decifrada pelos seus textos fundadores. Portanto, de certa maneira, ser um sujeito religioso é aceitar entrar ou ter já entrado nesta grande circulação entre uma palavra fundadora, textos mediadores e tradições de interpretação (RICOEUR, 1995, p. 198).

Para Ricoeur, a Bíblia é como um poema, mesmo que se mostrando em gêneros diversos, composta por textos em sua maioria não poéticos. Deus é o referente último, pois é a Sua nomeação pelos textos bíblicos que especifica o religioso no interior do poético. Então, procura fazer uma distinção entre o uso do nome Deus do uso onto-teológico.

A linguagem poética é aquela que rompe com a linguagem cotidiana e se constitui um instrumento em favor da inovação semântica. A linguagem poética, longe de celebrar a linguagem por ela própria, abre um mundo novo, que é a coisa do texto, o mundo do poema. O mundo do texto é o que incita o leitor, o auditor, a compreendê-lo diante do texto e a desenvolver, em imaginação e em simpatia, o si suscetível a habitar esse mundo desenvolvendo nele suas possibilidades mais próprias. Nesse sentido, a linguagem religiosa é uma linguagem poética. Aqui, a palavra “poética” não designa mais um “gênero literário” que se acrescentaria à narrativa, à profecia, etc., mas o funcionamento global de todos esses gêneros na condição que sedia a inovação semântica, a proposição de um mundo, a suscitação de uma nova compreensão de si (RICOEUR, 1994, p. 301).

Por isso, estabelece uma articulação do nome de Deus como uma expressão-limite. A múltipla nomeação de Deus, como o faz o texto bíblico por meio de diferentes maneiras como a narração, a profecia, a sabedoria e o hino, é constituída de discursos

parciais, pois é impossível de a Ele se referir de forma objetiva e completa. Dentro desse contexto, é exemplar a proposta da parábola, pois o que nela está em jogo é vinculado ao que Ricoeur denomina de “lei da extravagância”.

Se o caro da parábola é exemplar, é porque ela acumula estrutura narrativa, processo metafórico e expressão-limite. Por isso ela constitui um resumo da nomeação de Deus. Através de sua estrutura narrativa, ela lembra o primeiríssimo enraizamento da linguagem da fé na narrativa. Através de seu processo metafórico ela torna manifesto o caráter poético... Finalmente, ao unir metáfora e expressão-limite, ela fornece a própria matriz da linguagem teológica, na medida em que esta une a analogia e a negação na via de eminência (Deus é como... Deus não é...) (RICOEUR, 1992, p. 197).

Ricoeur se aventura de forma prudente e cautelosa pelos caminhos da unidade e insiste frequentemente sobre a variedade dos discursos bíblicos e sobre a particularidade dos contextos. Mesmo ressaltando sua admiração por Frye e a “unidade imaginativa” do Grande Código, nosso filósofo afirma de igual modo a polifonia do texto bíblico e a pluralidade das formas de nomeação de Deus. Seguindo Claus Westermann (1985, p. 45), ele insiste em afirmar a “ausência de centro teológico da Bíblia, contrário às sistematizações respeitáveis como a teologia da Aliança e a da História Sagrada, tais como as que foram desenvolvidas por von Rad e Barth”. No núcleo dessa tensão entre unidade e dispersão, que habita a proposta de sua hermenêutica bíblica, a posição de Ricoeur evoluiu. A insistência sobre a diversidade de gêneros literários da Bíblia recebeu posteriormente tratamentos mais elaborados.

O limite (...) lembra-nos que “é como” implica “não é”. Por isso não abandono o vocábulo kantiano do limite pela razão às reivindicações do saber objetivo. Da mesma maneira que a tensão entre as interpretações literal e metafórica é essencial à significação da metáfora, uma tensão entre a reivindicação objetiva do saber e a apresentação poética do Incondicionado deve ser preservada (...). Essa linguagem é ao mesmo tempo a dos conceitos-limite e das apresentações figurativas do Incondicionado (RICOEUR, 2006, p. 220).

A exegese revelou diversos gêneros literários da Bíblia no próprio interior das grandes categorias: discurso profético, narrativo, prescritivo, sapiencial, hínico, etc. Na palestra *L'herméneutique de l'idée de révélation*, na Bélgica, em 1976, Ricoeur demonstra como essa pluralidade de formas literárias permite deixar de lado o conceito

unívoco de Revelação para se alinhar a um conceito substancialmente polissêmico do ato de revelar:

Seria um erro tomar essas formas de discurso por simples gêneros literários que se deveria neutralizar para extrair-lhes o conteúdo teológico (...). Os gêneros literários não constituem uma fachada retórica que seria possível demolir para descobrir um conteúdo de pensamento indiferente ao veículo literário (RICOEUR, 1977, p. 30-31).

A reação de Lévinas, no mesmo ambiente universitário, foi no sentido de demonstrar a prevalência do prescritivo na leitura judaica da Bíblia, especialmente na centralidade do mandamento “não matarás”. Aqui se encontra uma fundamental aliança com uma filosofia ética, com a primazia de uma perspectiva deontológica sobre uma perspectiva teleológica. A ética afirmada por Lévinas está centrada na norma, em torno da pergunta: “O que devo fazer?” (LÉVINAS, 1976, p. 38).

O senhor Ricoeur expôs magistralmente a organização do Antigo Testamento, comum ao judaísmo e ao cristianismo. É claro que isso me desobriga de voltar aos diversos gêneros literários da Bíblia: textos proféticos, narrações de eventos históricos fundadores, textos prescritivos, sapienciais e hinos, e ação de graças. Cada gênero teria uma função e um poder revelador. Mas, talvez, para a leitura judaica da Bíblia essas distinções não se fazem com a mesma nitidez da luminosa classificação que nos foi proposta. Lições prescritivas – presentes, sobretudo, no Pentateuco, na Torá, chamada de Torá de Moisés – têm para a relação com Deus um privilégio na consciência judaica. Elas são exigidas em todos os textos (LÉVINAS, 1976, p. 77).

Segundo Lévinas, a criação é um dom do ser. O que a narração apresenta em uma ordem cronológica, inicialmente o dom da criação, em seguida o dom da Lei, primeiro o dom, em seguida o mandamento, é a maneira de uma narração indicar uma ordem no princípio. O dom vem primeiro.

Assim também, no face a face, talvez eu não possa exigir que o outro se exponha para mim, se dê, me carregue na existência até sofrer com isso, mas posso reconhecer que alguém já o fez em relação a mim. A assimetria permanece, mas mudou de sentido. Ela não é mais apenas pelo outro, mas o reconhecimento infinito pelo dom recebido pelo outro. O Messias sou eu, pois não posso exigir de ninguém, exceto de mim mesmo, tal responsabilidade. Tu és o Messias, pois te arriscaste por mim, deste e te deste para me fazer existir. (...) A antecedência do outro permanece, assim como a assimetria da relação, mas essa assimetria não exclui a reciprocidade. Há sem dúvida uma troca, mas aquilo que dou não é necessariamente a mesma coisa que tu me dás.

Eleição e aliança. (...) Para Lévinas, a filosofia é sem consolo porque ela também é sem promessa. O face a face, tal como ele mesmo o descreve, também não tem promessas. Agir (como Moisés), sem entrar na Terra Prometida, mas também agir sem ter sequer o horizonte da terra prometida; servir, sem esperança para si. Ser fiel ao próprio mandamento, sem promessa, sem que a promessa seja a razão da fidelidade, porque o outro é o outro, porque a Torá é a Torá. Desinteresse total (MIES, 2012, p.142-143).

Aqui fica clara a semelhança entre os dois filósofos. Para Lévinas, a filosofia é sem consolo, pois não possui a dimensão da promessa. Essa mesma perspectiva pode-se afirmar para Ricoeur. No entanto, o primeiro entende “promessa” como relação do sujeito com a História. Com o segundo, “promessa” seria uma constituição própria do sujeito, pois é, em última instância, a sua condição.

Esclarecendo as características formais da história primordial, Ricoeur mostra em que a noção original de criação se distingue do conceito filosófico de origem radical das coisas que leva em consideração a tese metafísica da *creatio ex nihilo*. A análise dessas características formais mostra que é impossível encerrar o tema da criação em uma forma literária privilegiada, ao mesmo tempo em que ela permite tomar consciência da pluralidade dos modelos operatórios que distingue o exegeta Claus Westermann: criação por geração, por combate, por fabricação, por palavra (GREISCH, 2004, p. 838).

As escrituras hebraicas iniciam já uma reflexão sobre a maneira que a Lei deve ser compreendida, ou seja, ela faz um convite a “pensar a Lei”. Entre diversos autores que abrem essa discussão está André LaCocque, que influenciou Ricoeur e foi co-autor de *Penser la Bible*. O mesmo salienta que a narrativa do sacrifício de Abraão (Gn 22) já contém a ideia de uma “suspensão teleológica da ética”. Isso quer dizer que, no povo de Deus, há um lugar para a interpretação rabínica e a interpretação cristã. Ou seja, abre-se uma possibilidade de interpretação da Lei.

A aposta em um pensamento que parte do sentido da linguagem, faz Ricoeur afirmar o reconhecimento de uma crença como pressuposição, que não é mesmo assim, suficiente. Trata-se de, em seguida, legitimar esse ponto de partida contingente, afirmando que, graças a ele, o filósofo alcançará uma inteligência mais elevada. A filosofia alcança uma universalidade por meio de um acesso simbólico ao mundo, fora de toda abordagem confessional. Sendo assim, o que importa é seu ponto de chegada e não seu ponto de partida. A linguagem da Bíblia busca a potenciação de si mesma. O texto se coloca como poesia, realiza, faz na língua e na linguagem a função mesma de

transgressão. A linguagem está sempre procurando a si mesma. Saber jogar esse jogo de linguagens é o que Ricoeur chama de “aproximação poética, porque ela chama à atenção no que diz respeito à produtividade da narrativa, à sua exigência de interpretação” (RICOEUR, 2001, p. 107). Esta produtividade foi chamada por Aristóteles de *poiésis*, na sua teoria da tragédia entendida como uma *mimesis* da ação no meio do *mythos* inventado pelo poeta.

A metáfora, como sabemos, é, desde Aristóteles, uma transferência de sentido graças à qual um nome passa de próprio a figurado. Ricoeur cita a bela fórmula de Orígenes, falando dos “movimentos do amor” (1998), para descrever os “movimentos” da metáfora nupcial. É uma concessão indevida à exegese alegórica? De forma alguma, como mostra a citação seguinte: “Essa sublimação poética no coração mesmo da erótica dispensa toda acrobacia visando dessexualizar o referente. É suficiente que ele seja deslocado poeticamente” (RICOEUR, 1998, p. 421).

Dessa forma, a utilização da metáfora propõe uma ressignificação do mundo que já está pré-significado no âmbito do agir humano. Sendo assim, nosso autor afirma que o discurso, inclusive na forma de texto, consiste em alguém dizer alguma coisa para alguém sobre outra coisa. Ou seja, o que precisa ser perguntado é se existe um referente exclusivo para o texto religioso que não existe nos demais textos. Ricoeur afirma que sim, há uma exclusividade do texto religioso.

É notável, com efeito, que cada uma das formas do discurso que são evocadas, guarda um estilo particular de confissão de fé, onde Deus é nomeado de forma original. Desde então faltaria aquilo que a fé bíblica tem de específico se tomássemos as categorias tais como narrativa, oráculo, mandamento, etc., por artifícios retóricos estrangeiros ao conteúdo transmitido. O admirável é, ao contrário, que estrutura e querigma sejam apropriadas um ao outro em cada forma de discurso. É nessa apropriação mútua da forma e da confissão de fé que se diversifica a nomeação de Deus (RICOEUR, 1994, p. 291).

A variedade da linguagem bíblica recompõe desta forma a própria pluralidade da vida humana na sua diversidade contextual. Trata-se da polifonia do texto e do mundo bíblicos. Por esse motivo, existem diversas nomeações de Deus, dentro de uma realidade plural como é a bíblica, ou seja, a humana, com as suas conseqüentes contradições.

Nesse sentido, é preciso fazer com que nomear Deus seja primeiro um momento da confissão narrativa. É na “coisa” relatada que Deus é nomeado. Isso vai contra certa ênfase dos teólogos da palavra que evidenciam somente os eventos da palavra. Na medida em que o gênero narrativo é primeiro, a marca de Deus está na história antes de estar na palavra. A palavra é segunda, uma vez que ela confessa o traço de Deus no evento (RICOEUR, 1994, p. 292).

Sendo assim, a teologia não pode se colocar mais apenas para Ricoeur como uma teologia da palavra, como foi defendida a partir de Karl Barth e de G. Ebeling. Ricoeur critica a semiótica enquanto investigação hermenêutica estruturalista que levada ao extremo abala o discurso transformando-o em um conjunto de estruturas fechado. Dessa forma, a linguagem deixa de ser mediação entre a mente e o mundo, perdendo sua função referencial. Nesse contexto de cristalização do enunciado da referência, o texto adquire capacidade de universalização no momento em que passa a distanciar-se do autor para se distanciar em todos os tempos e lugares ultrapassando assim os limites contingentes do discurso para se tornar legível também universalmente. Ou seja, Ricoeur chama a atenção para o foco não na intenção do autor, mas no mundo do texto, na “coisa mesma” do texto da qual ele fala, mantendo sempre o caráter específico da hermenêutica bíblica como hermenêutica teológica no centro do próprio texto bíblico, como hermenêutica da fé.

Conclusão

Como podemos verificar ao longo do capítulo, a proposta de Ricoeur em pensar a partir ou em diálogo com temas teológicos, se dá de formas diversas. Adotamos o critério de análise a partir de influências ou inspirações (ou simplesmente impactos) em temas centrais de sua filosofia. É possível verificar momentos na obra de Ricoeur que se relacionam a uma influência ou a um projeto teológico, mesmo que de forma indireta. Dentre estas influências estão presentes: exegetas, teólogos e filósofos da religião. Além disso, procuramos demonstrar o caminho hermenêutico traçado por Ricoeur em direção a uma “hermenêutica bíblica” e sua preocupação em delimitar as singularidades da linguagem religiosa.

Por tudo o que vimos nesse capítulo, é possível concluir que alguns aspectos tornam o projeto filosófico ricoeuriano singular: há um cuidadoso diálogo com diversos pensadores de diferentes épocas e campos do conhecimento. Ricoeur parece absorver as

grandes contribuições teológicas e de áreas afins do século XX. O diálogo entre o filosófico e o teológico, nesse aspecto, alarga o campo de pensamento da filosofia, enriquecendo-o, protegendo-o de pré-compreensões.

Por esses motivos, nossa proposta no segundo capítulo é de analisar a liberdade e o sujeito a partir de três projetos maiores presentes na trajetória de Ricoeur, projetos que possuem como pano de fundo (em maior ou menor grau) uma interlocução teológica. Trata-se de uma trajetória que aparentemente mantém o diálogo com temas de inspiração teológica. De certa forma, são temas que acompanham a trajetória de Ricoeur como horizonte e, ao mesmo tempo, como fundamento.

Dessa forma teremos os fundamentos necessários para abordar, no capítulo seguinte, os temas “liberdade” e “perdão” em Ricoeur, que são temáticas situadas entre a filosofia e a teologia. A liberdade foi trabalhada por nosso filósofo em sua eidética, empírica e poética da vontade. O mesmo caminho foi realizado acerca da temática do perdão. No fim, afirmaremos que o foco de Ricoeur é a poética da vontade, em se tratando da liberdade e do perdão, com a teologia como uma das fontes não filosóficas de seu projeto filosófico. Somente a partir da teologia que Ricoeur poderá afirmar o perdão na condição de horizonte da lógica da superabundância.

CAPÍTULO 2: CAMINHO DA LIBERDADE A PARTIR DA FILOSOFIA DA VONTADE

Introdução

As primeiras obras de Ricoeur não colocavam a linguagem, tampouco a hermenêutica, como preocupações teóricas fundamentais. Ao contrário, as influências dos anos de formação do autor foram a fenomenologia e o existencialismo cristão (Jaspers e Marcel, por exemplo). Sua tese de doutorado, publicada em 1950 sob o título de *Le volontaire et l'involontaire* é marcada pelo método fenomenológico, que revela uma certa primazia de Husserl sobre as restantes influências teóricas.

No entanto, a escolha do tema do voluntário aparece na obra de Ricoeur logo em 1939, momento em que fica clara sua preocupação com a temática da liberdade. Neste ano, ele apresenta uma comunicação sob título *Étude phénoménologique de l'attention et des ses connexions philosophiques*. Neste estudo já podemos perceber sua preocupação com o que orienta o voluntário e sua relação dialética com o involuntário. Nele podemos também identificar, da mesma forma, sua dupla filiação: Gabriel Marcel e Husserl. A atenção é recepcionada pela sua aderência ao objeto e à atividade pela sua inerência ao sujeito. No meio da comunicação referida, Ricoeur evoca o ensinamento de Marcel que permite ultrapassar seu esboço sobre a atenção na medida em que este insiste sobre o fato de que a comunicação é uma relação entre três e não dois, pois contém o elemento da história. Mais tarde, em 1950, Ricoeur dedica sua *Philosophie de la volonté* a Gabriel Marcel. Sua escolha se deve às suas raízes protestantes e às suas convicções. Por isso se preocupa com uma filosofia ou teoria do agir e da liberdade. Aqui presenciamos, mais uma vez, uma estreita relação entre a filosofia e a teologia em seu pensamento. Dessa forma, o contexto político e seu engajamento no cerne de questões sobre a liberdade e a responsabilidade, assim como o peso da herança calvinista sobre a predestinação, contribuíram para a escolha do confronto da vontade e do involuntário que é, assim, fortemente determinada.

O longo caminho de Ricoeur passa por vários retornos. Ao abordarmos o tema da liberdade faz-se necessário analisarmos três momentos fundamentais de sua filosofia da vontade: eidética da vontade, empírica da vontade e poética da vontade. A filosofia

de Ricoeur se mostra como uma passagem de uma fenomenologia transcendental a uma fenomenologia propriamente ontológica. Sua atenção volta-se para mostrar os recursos de uma fenomenologia da vontade, na direção de uma passagem pela ontologia. A fenomenologia revela um *não ser* da vontade, como deficiência ontológica própria da vontade. A interpretação minuciosa dessa negação pode ser entendida como uma fenomenologia das paixões (ambição, avareza, ódio, etc.), uma reflexão filosófica sobre a culpabilidade, que será ampliada com a empírica da vontade.

A empírica nos mostra o entrecruzamento entre culpabilidade e perdão, o que é possibilitado pela confissão da culpa e pela temática da desproporção e do sofrimento. Em meados de sua *Philosophie de la volonté* parece que o símbolo funciona como uma mediação essencial para se alcançar um sujeito emancipado de sua ingenuidade inicial e de seu narcisismo idealista. Valorizando o símbolo como “modo de acesso”, Ricoeur participa, no final dos anos cinquenta, da “virada linguística” (*linguistic turn*) em sua vertente francesa, que se generaliza sob o impulso do programa estruturalista, já bem definido. Uma fonte importante dos estudos do símbolo, por parte de Ricoeur, é a psicanálise. A tensão entre voluntário e involuntário possibilitou a existência de um “resto”, um “lugar inexplorado”, que é o lugar do inconsciente. A pergunta sobre o símbolo, caminho aberto pela hermenêutica como arte de reencontrar a questão perdida em duplo sentido do dizer, conduz nosso autor a um longo trajeto a partir de Freud.

O último momento da filosofia da vontade é aquele do texto. Nosso autor entende a hermenêutica bíblica como uma hermenêutica regional em relação à hermenêutica filosófica, enfatizando o caráter plural das formas de discurso nas quais se exprimem a confissão de fé nos documentos bíblicos. Ele prestava então atenção a esse caráter indissociável das formas de discurso e do conteúdo teológico. A Bíblia fornece um mundo que permite ao leitor se compreender melhor. Dessa forma, a hermenêutica dos textos pode ser aplicada ao domínio bíblico como a um domínio particular. A Bíblia apresenta-se, desse modo, como um conjunto internamente estruturado. A nomeação de Deus se apresenta como o referente último do mundo da Bíblia, o ponto de convergência dos diferentes tipos de profissão de fé ligados às diferentes formas de discurso bíblico.

A proposta fenomenológica de Ricoeur se estrutura em direção a um aval do texto que se coloca como possível diante do leitor. A ontologia é então situada diante, oferecendo uma possibilidade de ser e de agir.

1 Eidética da Vontade

Trata-se de uma abordagem distinta da liberdade tal qual é feita comumente pela filosofia contemporânea, pois o autor liga as paixões a um princípio discutível como o da culpabilidade, interpretada também como um *não ser*. Ricoeur considera o tratamento dado pela psicologia às paixões como deficiente. A paixão não é um grau da emoção nem do involuntário. Este fenômeno vai além da psicologia ordinária, caracterizando uma maneira de ser total do voluntário e do involuntário. Ela “não é uma função, uma estrutura parcial, mas um estilo de conjunto, uma modalidade de escravidão que tem sem dúvida a sua intencionalidade própria (a do ciúme, da ambição, etc.)” (RICOEUR, 2004, p. 81). O autor afirma que é possível encontrar nas funções do involuntário (desejo, hábito, emoção), o caminho de infiltração e proliferação das paixões; entretanto, coloca também que as paixões são a própria vontade em um modo alienado. Daí se explica que

O fenômeno da paixão diz respeito ao *ethos* humano em seu conjunto: sob o regime das paixões, os valores que poderiam ser inerentes ao querer como seus impulsos primitivos e ao qual o querer se acha aberto pela motivação, se opõem a ele na transcendência hostil do dever; trata-se da moral, da *dura lex* que condena sem ajudar e “atiça a concupiscência” (RICOEUR, 2004, p. 82).

É interessante notar que Ricoeur (2009, p. 74) da mesma forma afirma um processo dialético do voluntário e do involuntário, pelo qual a fenomenologia da vontade, buscando a união entre tais instâncias, ataca a base do dualismo e, assim, endossa o nascimento legítimo de biologia e psicologia científicas: de um lado, fica o pensamento que, identificado com a consciência de si, conserva da vida voluntária os movimentos mais reflexivos, isto é, a consciência do “sou eu que me decido”, que “desejo” e “posso querer”, esforçando-se para resgatar a liberdade do domínio da necessidade. Do outro lado, coloca o pensamento objetivo, que requer objetos verdadeiros e repele a vida involuntária voltada para a área das coisas, preterindo-se como consciência que exista em função dos objetos.

Com a proposta de uma Eidética da vontade podemos afirmar que Ricoeur faz uma aposta na liberdade humana. A reciprocidade do voluntário e do involuntário na configuração da vontade nos permite afirmar um ser humano capaz de decidir, de agir e de consentir.

1.1 Eidética da vontade como caminho de liberdade

Desse modo, a fenomenologia resgata o movimento unitário do voluntário e do involuntário, havendo uma superação do estágio puramente analítico da fenomenologia para estabelecer um movimento de conjunto da vida e da vontade. Ricoeur mostra que a reflexão faz a vontade chegar ao seu máximo nas determinações de si por si, isto é: eu me decido, eu me determino e determino o que corresponde a uma relação ativa e passiva do sujeito para si mesmo. Ao atribuir a mim mesmo a responsabilidade pelos meus atos, esta já se mostra presente em minha consciência, o que traduz a possibilidade de ação da minha liberdade.

[...] Justo para reivindicar a responsabilidade de minhas ações ou me acusar, para essa imputação refletida de mim mesmo irromper na minha consciência. (...) Neste sentido, o primeiro possível inaugurado pelo querer não é o meu próprio poder-ser, mas a possibilidade do acontecimento da obra no mundo projetando agir. É o poder-ser feito, visado sobre o próprio mundo que permanece sempre no horizonte da minha escolha como o campo de operação da minha liberdade (RICOEUR, 2009, p. 75-76).

Encontramos em *Le volontaire et l'involontaire*, obra que é o foco da eidética da vontade, as estruturas pré-éticas do homem livre, da vontade finita. No entanto, a produção de uma inteligibilidade do sentido voluntário-involuntário foi feita sob a abstração da falta e da transcendência. Trata-se de uma abstração relativa à espontaneidade do corpo próprio e relativa à paixão – enquanto vertigem que tem sua fonte na alma mesma – de ser o que se é: na falta.

Aqui fica evidente uma decisiva influência sofrida por Ricoeur do filósofo alemão Karl Jaspers. A filosofia de Jaspers é a filosofia do salto, de um aprofundamento da interioridade, agora reveladora da liberdade. A pretensão do filósofo alemão é moldada com o método de aclaramento da existência que, de uma parte, procura determinar a posição humana de uma filosofia que culmine numa metafísica e, de outra

parte, realiza essa filosofia incorrendo sobre um caráter do ser que é inacessível à ciência. O legado de Jaspers nos mostra que “a íntima reunião da exigência espiritual e da humildade que reenvia a um ser dilacerado (cindido), a uma lógica humilhada, é uma atitude que Ricoeur se apropriou, a ponto de transformá-la em sua singularidade” (DOSSE, 1997, p. 121).

Para Jaspers, o caminho da liberdade se inicia com a insurgência do querer de si sobre o querer de algo que pode ser objeto da descrição psicológica e da fenomenologia do querer. No entanto, até aqui, isso não corresponde à liberdade existencial que não se encontra no mundo dos fenômenos. A escolha de si, que é a própria liberdade, é reduzida a uma psicologia, mesmo de caráter compreensivo, e a uma fenomenologia da vontade. Emergem daí importantes dilemas: o do determinismo-indeterminismo e o das antinomias da prova cosmológica, buscando uma objetivação da liberdade; submetem-se ao horizonte redutor de um querer de alguma coisa, já definido, limitado do lado dos fins que ele persegue e dos motivos que o justificam.

Dessa maneira, a liberdade existencial é desenvolvida num processo de conquista e ultrapassamento que passa pela lei, que corrige a espontaneidade e o arbitrário do acontecimento. No final, alcança o estágio de consciência concreta (da liberdade) dada com a escolha, então vencedora desse último horizonte da lei e seu caráter determinista. Sendo assim, do mesmo modo que a imortalidade não pertence ao ciclo da liberdade, a liberdade não é da ordem da transcendência, o que não significa que a liberdade e a transcendência não estejam implicadas. Ou seja, com o desenvolvimento da vontade que quer alguma coisa em direção à vontade em sua liberdade e com a tensão entre liberdade e transcendência, Ricoeur constrói o caminho de sua eidética da vontade.

Ricoeur propõe, dessa maneira, um caminho para pensar a liberdade em um sentido transcendental. Quando se suspendem as modalidades passionais do querer, isso faz aparecer o querer e a existência humana como aquilo que dá sentido. Ricoeur estabelece que, para separar o “mundo subjetivo da motivação” do “universo objetivo da causalidade”, para resgatar essa necessidade que “eu sinto” pelo fato de que somos vivos, torna-se necessário organizar a ideia tríplice de motivação, espontaneidade,

necessidade vivida em torno de um *eu quero* constituinte (transcendental).

Em *Le volontaire et l'involontaire (Philosophie de la volonté I)* a produção de uma inteligibilidade do sentido voluntário-involuntário é pensada sob a abstração da falta e da transcendência. Na introdução da referida obra, Ricoeur afirma que seu objetivo é descrever as estruturas elementares do voluntário e do involuntário. Trata-se de uma abstração relativa à espontaneidade do corpo próprio e relativa à paixão – enquanto vertigem que tem sua fonte na alma mesma – de ser o que se é: na falta e na culpa. É interessante ressaltar que há uma retomada da questão em *Le conflit des interprétations*, deixando clara a importância do tema no autor. No que se refere ao problema da culpabilidade, o autor não o vê como claramente definido, ao contrário, como composto por um conjunto de aporias. Faz-se necessário decifrar os sinais de cada paixão pela vivência e pela cultura, tornando difícil uma fenomenologia das paixões, limitada pelo caráter mítico da noção de culpabilidade. O mito mostra-se irreduzível a uma compreensão filosófica puramente racional, o que colocaria a falta ou a culpa alinhada ao sofrimento e à morte.

Esse ressaltado da filosofia da vontade marca também o ressaltado da filosofia do mal. Se a vista da totalização é também a alma da vontade, não temos ainda que esperar o fundo do problema do mal como o que temos contido nos limites de uma reflexão sobre as relações do arbitrário e da lei. O mal verdadeiro, o mal do mal, se mostra com as falsas sínteses, quer dizer com as falsificações contemporâneas das grandes empresas de totalizações da experiência cultural, nas instituições políticas e eclesiais. Então o mal mostra sua verdadeira face; o mal do mal é a mentira das sínteses prematuras, das totalizações violentas (RICOEUR, 1969, p. 429).

Algumas ideias diretivas são sistematicamente exploradas por Ricoeur em seu estudo sobre o voluntário e o involuntário. Após ter verificado a reciprocidade e o conflito na sua relação, o filósofo coloca em evidência, em um segundo momento, o fato de que a subjetividade é sua medida comum. Assim, a tensão própria da subjetividade se dissolve na conciliação da qual a figura do consentimento é a expressão última que perpassa toda a terceira parte da tese sobre o voluntário e o involuntário. Dessa forma, Ricoeur aborda as ciências experimentais sobre o corpo, por exemplo, mas pensa que é preciso ir além, por isso talvez a sua insistência na abordagem psicanalítica, procurando conciliá-la com uma abordagem fenomenológica.

Segundo a concepção fenomenológica de Ricoeur, de forma oposta à psicologia empirista, é a compreensão do voluntário que surge antes dos elementos involuntários, por isso, segundo ele, eu me compreendo antes de tudo como aquele que diz “Eu quero”. Ou seja, é a compreensão do caráter voluntário da vontade e do meu querer que antecipa o sentido.

A necessidade, a emoção e o hábito adquirem um sentido completo somente em relação a uma vontade que solicita, inclina e em geral influencia, e que de retorno estabelece o seu sentido, ou seja, determina-os mediante a sua escolha, move-os através do seu esforço e os adota mediante o seu consenso (RICOEUR, 1950, p. 8).

Mesmo assim, poderemos afirmar, mais a frente, que há uma relação entre o corpo como objeto de conhecimento empírico e a corporeidade que existe no corpo-sujeito compreendido pela fenomenologia, que é um exemplo de abordagem ricoeuriana em sua fase pré-hermenêutica.

Portanto, é necessário “manter em suspenso a escravidão que oprime o querer, para penetrar até essa possibilidade fundamental do eu que é sua responsabilidade” (RICOEUR, 1997, p. 85). A omissão da culpa é necessária para compreender a reciprocidade do voluntário e do involuntário, reciprocidade essa que os torna inteligíveis um pelo outro em sua unidade. A liberdade é constituinte de todo o involuntário, inclusive da necessidade, não sendo suprimida pela culpabilidade. “A dialética do voluntário e do involuntário é a estrutura indiferenciada da inocência e da culpabilidade (...). O homem não é metade homem e metade culpado; ele é sempre poder de decidir, de se mover e de consentir (...)” (RICOEUR, 1997, p. 85).

A reflexão transcendental cria a ilusão de que a filosofia poderia ser uma reflexão sem purificar seu próprio olhar, omitindo o fato decisivo de que a liberdade que constitui o involuntário é *uma liberdade que deve se libertar*, sendo necessário

[...] Atravessar vários planos de consciência para ir do seu não ser ao seu ser [...] Se o ego se perde facilmente em seu mundo e se compreende de bom grado pelas coisas que o cercam, uma ilusão mais persistente ainda o mantém encerrado no próprio circuito de sua subjetividade (RICOEUR, 1997, p. 86).

Ricoeur não cessa de entrecruzar uma antropologia e uma ontologia. Corpo e

subjetividade portam uma história individual ou coletiva. Sem um corpo sensível que suporte um si cheio de estima, uma ação justa é inimaginável.

1.2 O *cogito* integral e o *cogito* partido

Nosso autor tenta construir, por etapas, um conceito de razão prática que satisfaça à exigência de chamar-se razão, mas que conserve características irredutíveis à racionalidade científica. Inicialmente, ele se ocupa do plano da teoria contemporânea da ação, na qual se encontram as noções de *razão de agir* e de *raciocínio prático*. Posteriormente, ele passará para o plano de uma sociologia compreensiva, onde encontrará as noções de *regra de ação* e de *conduta submetida a regras*. Essas análises o levarão ao limiar das duas grandes abordagens clássicas de *ação sensata*, as de Kant e Hegel. Segundo Ricoeur, *ação sensata* é aquela que um agente pode explicar a outro ou a si mesmo de tal modo que o receptor aceite como inteligível. Assim, ao nível da teoria da ação, o conceito de razão prática identifica-se com as condições de inteligibilidade da *ação sensata*.

A teoria da ação não faz mais do que explicitar as condições de inteligibilidade que pertencem à semântica espontânea da ação. Para Ricoeur, existem alguns traços que caracterizam a noção de agir. Em primeiro lugar, a categoria dos motivos ditos racionais não possui privilégios sobre os motivos ditos emocionais. A partir do momento em que a ação é percebida pelo agente como não imposta, um motivo é uma *razão de agir*.

Sua abordagem sobre a vontade focaliza questões típicas do comportamento humano acerca da liberdade.

O objetivo da filosofia da vontade é a reflexão acerca das dimensões afetiva e volitiva da existência humana. Esta filosofia, portanto, concentra-se em questões como ação e motivo, necessidade e desejo, prazer e dor. Inicialmente, aborda tais questões a partir de uma perspectiva fenomenológica, isto é, a partir de uma perspectiva que busca descrever as formas nas quais os fenômenos surgem e relatar tais modos de apresentação a processos subjetivos da consciência (RICOEUR, 1998, p. 4).

O desenvolvimento gradativo do método fenomenológico permitiu a Ricoeur afirmar a participação do mistério da existência encarnada ao adotar o ritmo interior de um drama. A consciência afetada pela presença do mundo retira o próprio corpo do círculo da subjetividade. Nesse sentido, a subjetividade está lançada no mundo,

perdendo sua ingenuidade primitiva. No entanto, a tensão se desenvolve partir do involuntário hostil sobre forma de natureza caótica, indefinida, de inconsciente aberto. Contudo, essa tensão já estava presente na abordagem sobre o voluntário. O próprio poder de decidir, temática da primeira parte da *Philosophie de la volonté I*, se mostra como uma refutação de outros motivos da ação. A vontade diz sempre “não” de alguma forma e, por isso mesmo, progressivamente as relações do involuntário ao voluntário se mostram sob o signo do conflito.

A proposta da Filosofia da Vontade é entender o mistério como reconciliação ao nível da consciência mais original. Nesse aspecto, a teoria do voluntário e do involuntário não apenas descreve e compreende, mas restaura o pacto original da existência. Dessa forma, as estruturas que abrangem o voluntário e o involuntário são estruturas de ruptura e de ligação. Sob elas está situado o paradoxo, que alcança seu ápice na relação da liberdade e da natureza. Não existe processo racional que deduza a natureza da liberdade, o involuntário do voluntário, a liberdade da natureza. Sendo assim, uma ontologia paradoxal só seria possível se for reconciliada.

A partir das estruturas intencionais do cogito prático e afetivo é possível conciliar o mistério de Gabriel Marcel e o paradoxo de Karl Jaspers. Afinal, as articulações destas estruturas apenas revelam a unidade do humano mediante a referência ao mistério nuclear da existência encarnada. Para alcançar a compreensão, o mistério que é o humano exige uma reconciliação do eu e do ele, que dele participe mais do que o observe perante mim como se fosse um objeto. Essa participação se situa em uma tensão com a objetividade para além das descrições fenomenológicas. De forma crucial em nossa análise, justamente porque este mistério é ameaçado por uma ruptura, que é necessário que se restaure ativamente o laço da existência, que sintetiza os aspectos voluntários e involuntários do humano. Quer dizer, o mistério deste laço existencial deve ser reencontrado para além dos paradoxos das estruturas descritivas e que é a linguagem original da subjetividade. Podemos resumir as linhas da tese de Ricoeur sobre o voluntário e o involuntário com os fundamentos de sua influência husserliana:

Foi numa perspectiva ainda husserliana que eu tentei uma análise intencional do projeto (com o seu correlativo “objetivo” o pragma, a

coisa a fazer por mim), da moção voluntária ritmada pela alternância entre o impulso vivo da emoção e a posição tranquila do hábito, enfim do consentimento no involuntário absoluto, sob cujo âmbito eu coloquei o caráter, esta figura estável e absolutamente não escolhida do existente, a vida, esta oferta não concertada do nascimento e o inconsciente, esta zona interdita, para sempre inconvertível em consciência atual (RICOEUR, 1995, p. 23).

Segundo a síntese de Ricoeur, o método fenomenológico deixou fora da sua competência o regime concreto, histórico e empírico da vontade em virtude da abstração a que foram submetidas as estruturas fundamentais do voluntário e do involuntário. Colocando entre parênteses a falta, que implica profundamente a inteligibilidade do homem, e a transcendência, que oculta a origem radical da subjetividade, é constituída uma descrição pura e uma compreensão do voluntário e do involuntário.

Em *Réflexion faite* (1995), Ricoeur revela que quando ingressou nos estudos fenomenológicos, a questão da percepção já havia sido tratada de forma substancial por Maurice Merleau-Ponty, e que pretendia dar ao estudo deste uma contrapartida de ordem prática (RICOEUR, 1995, p. 22-23). É justamente deste projeto que surge sua *Philosophie de la volonté*, cujo primeiro tomo – *Le volontaire et l'involontaire* – foi publicado em 1950. A partir desse momento, é a dicotomia do agir e do sofrer que ocupa de forma prioritária a atenção do filósofo.

1.3 As estruturas fundamentais do voluntário e do involuntário

Le volontaire et l'involontaire é um ensaio de “fenomenologia eidética”, dedicado à descrição das estruturas essenciais ou eidéticas da vontade nos seus três elementos: a decisão, o agir e o consentimento. Por isso, a análise parte do conteúdo mirado pelo ato da consciência para esclarecer o sentido deste último. Posteriormente, em cada nível de análise, o momento voluntário se encontra numa relação de reciprocidade com o involuntário e constitui seu princípio de inteligibilidade.

Para a fenomenologia de Ricoeur é a compreensão do voluntário que vem antes dos elementos involuntários, pois eu me compreendo antes de tudo como aquele que diz “Eu quero”. Dessa forma, é a compreensão do caráter voluntário da vontade e do meu querer que antecipam o sentido; a necessidade, a emoção, o hábito entre outros, são solicitados e, de alguma maneira, influenciados pela vontade.

A necessidade, a emoção, o hábito, etc. adquirem um sentido completo somente em relação a uma vontade que solicita, inclina e em geral influencia, e que de retorno estabelece o seu sentido, ou seja, determina-os mediante a sua escolha, move-os através do seu esforço e os adota mediante o seu consenso (RICOEUR, 1950, p. 8).

Contudo, não se trata de um fechamento em relação aos resultados da psicologia científica, uma vez que Ricoeur se caracteriza como um filósofo que dialoga com as ciências do homem. Afinal, há uma relação entre o corpo como objeto de conhecimento empírico e a corporeidade vivente do corpo-próprio analisado pela fenomenologia. Dessa maneira, é necessário que se aplique a distinção entre *noema* e *noese*, como o fez Husserl, à vontade e ao mundo dos afetos.

Os resultados da extensão do método intencional à vontade devem ser direcionados contra a doutrina transcendental edificada sobre a base restrita da análise da ‘representação’ (ou seja, de todas as operações da consciência da qual a percepção constitui o modelo primário) (RICOEUR, 2009, p. 62).

Assim, na situação de uma volição ou de uma vivência afetiva não há exigência de que seu sentido seja preliminarmente conhecido, mas possuem um sentido por si mesmo. Qualquer vivência por si mesma quer dizer algo e, portanto, pode ser nomeada e compreendida. A aposta da fenomenologia seria justamente oferecer-nos um *logos* a todo fenômeno, tomando cada um na sua peculiaridade, sem privilegiar uma entre as muitas modalidades do cogito. Por isso, fala-se aqui em cogito integral. A reconquista do cogito deve ser total, portanto, é no interior do próprio cogito que devemos encontrar o corpo e o involuntário que ele nutre. A experiência integral do Cogito inclui o eu desejo, o eu posso, o eu vivo e, em geral, a existência como corpo (RICOEUR, 1950, p. 13).

Por isso, a fenomenologia evita tornar-se a teoria de uma subjetividade reduzida a um mero ver, a qual todos os fenômenos remetem, uma subjetividade que seria o espectador desinteressado daquele grande espetáculo que se tornaria mundo (JERVOLINO, 2011, p. 24). Ao refutar a autointerpretação em sentido idealista da fenomenologia, como foi elaborada pelo próprio Husserl, a fenomenologia da vontade nos mostra um novo nuance às problemáticas de doação de sentido ou constituição transcendental. A vontade seria sempre um entrecruzamento entre o voluntário e o involuntário, e é nesse aspecto que se projeta uma luz de inteligibilidade sobre o

involuntário nas suas múltiplas manifestações (RICOEUR, 2009, p. 73-74).

1.3.1 O decidir

O caráter involuntário, uma vez assumido como contrapartida do meu querer, comporta o reconhecimento de um aspecto de passividade e de finitude humana e passa então da vontade que eu tenho à vontade que eu sou, que, enquanto minha, uma vez que sou eu que me decido, coincide com a minha existência, com a minha corporeidade vivente. Por isso, nesse aspecto, a vontade é primitiva e constituinte, sem deixar de ser finita.

Minha fome, minha sede, meu medo da dor, meu gosto por música, minha simpatia encontram-se referidas ao meu querer sob a forma de motivos. A relação circular do motivo com o projeto exige que meu corpo seja reconhecido como corpo-para-meu-querer e meu querer como projeto que se funda (em parte) no-meu-corpo (RICOEUR, 1950, p. 82).

Ricoeur procura evidenciar a experiência do involuntário corporal a partir da vontade. No entanto, a afetividade não é constituída por um sistema, mas trata-se de uma força vital, que constitui a própria existência. Dessa maneira, não se pode considerá-la em contradição com a vontade. A afetividade implica também em uma escolha que se porta como uma espécie de fim último da decisão. Sendo assim, a característica central da escolha é o fato de conciliar o projeto e suas motivações, permitindo incluir as dimensões voluntárias e involuntárias do ato de decidir. Por esse motivo, uma escolha autêntica não seria aquela que se mistura com o voluntarismo da vontade, mas aquela que se apresenta na condição de capacidade de recepção dos motivos com os quais ela se depara no ato de se decidir.

Portanto, no evento da escolha, a decisão se apresenta na forma de uma reconciliação que é iniciativa, mas também obediência; atividade e, não menos, receptividade, fazendo avançar a possibilidade de uma liberdade à margem de toda cosmologia, que faria aparecer a liberdade como um momento da natureza e já antecipando a conclusão de *Le volontaire et l'involontaire*, em que se afirmará a liberdade somente humana (PONTE, 2012, p. 35).

1.3.2 O agir

Na condição constitutiva do agir, a intencionalidade se expressa por meio da

corporeidade. Assim, para se sustentar a presença da intencionalidade na totalidade da ação, é necessário evidenciar a maneira como ela corporalmente se exterioriza. Por isso, essa singularidade da intencionalidade na estrutura do agir é o que mais dificulta a aplicação de um método eidético, uma vez que a consciência está anteriormente centrada na ação em si mesma do que na busca do sentido da ação.

A dimensão do voluntário remete, a princípio, à questão da corporeidade e, como consequência, outras abordagens que Ricoeur não deixam claro, mas apenas referenciadas na introdução de *Le volontaire et l'involontaire*. Nosso filósofo parece aqui ter sido influenciado por Gabriel Marcel. Para este, a consciência de si está sempre relacionada a um corpo na condição de encarnação. Esta, por sua vez, “aparece como o princípio metafísico que estabelece a relação da alma com o corpo, mas também da alma com as demais coisas existentes. Então, toda afirmação de existência subentenderia certa experiência de si estando ligada ao universo” (MARCEL, 1991, p. 14-16). Dessa forma, a encarnação não se coloca como transparente a ela mesma. Há aqui um dualismo de existência, enquanto mistério de existência: um corpo encarnado e ao mesmo tempo um corpo entre os demais.

A noção de mistério ontológico é capital para entendermos a influência marceliana em Ricoeur. O mistério ontológico parece cada vez ampliar-se e aprofundar-se a partir de uma situação dramática trazida pela fala das personagens no teatro que, então, colocam o “problema”. É a situação dramática que suscita a oposição entre o “problema”, que é a situação a ser decidida, e o mistério ontológico. O mistério ontológico é o “espaço” conflituoso onde, por exemplo, o mundo aparece para o homem, representado pela personagem, como vazio, porque este mundo aparece como sendo esburacado, estranho (...). A resistência ao desespero somente seria possível, porque na e em prol da existência agiriam potências secretas que a vida não seria capaz de pensá-las, nem mesmo de reconhecê-las, daí o mistério (NASCIMENTO, 2014, p. 39).

Fica clara assim a retomada de Ricoeur ao pensamento de Gabriel Marcel. Segundo este, a existência e a consciência de si são indissociáveis. A primeira é ligada a um corpo como encarnação. Dessa forma, não seria possível pensar o corpo como não existente sem cair em uma contradição. A encarnação se coloca como o princípio metafísico que permite a relação da alma com o corpo. De forma contrária à concepção do cogito cartesiano, a encarnação não é transparente a ela mesma. Ricoeur afirma,

assim, que há um limite à posição oriunda da modernidade que coloca o sujeito como o centro.

Eu não sou o fundamento da minha própria existência, eu sou dado a mim mesmo. Eu sou responsável, mas é a partir de uma doação fundamental de existência. Nesse sentido, a crítica de humanismo por Heidegger, ou aquela da pretensão do sujeito por Foucault, jamais me incomodaram porque ela vai exatamente ao sentido de minha convicção, a saber, que o sujeito não é o centro de toda a coisa, que ele não é o mestre do sentido – ele é um aluno, um discípulo do sentido (RICOEUR, 1990, p. 35).

Abordando o aspecto involuntário da existência encarnada, é possível perceber que o corpo possui algumas necessidades que são inatas, enquanto pertencentes à estrutura do involuntário, mas contingentes quanto à sua necessidade imediata. Esse caminho a favor de um discurso unificado é retomado por Ricoeur cinquenta anos após a publicação de *Le volontaire et l'involontaire*, em *Soi-même comme un autre*, mesmo que em um contexto diferente. Na primeira obra referida, nosso filósofo sustenta a necessidade de recolocar o problema do cogito no âmbito da corporeidade encarnada como mistério e da fenomenologia que considera os atos psíquicos como atos do sujeito voluntário.

A necessidade é uma das subestruturas do involuntário dentro da estrutura maior do voluntário e do involuntário, melhor dito, ela é “uma parte do involuntário corporal”, que é contida na relação recíproca entre o voluntário e o involuntário. A necessidade em si mesma nada pode querer sem o auxílio da vontade, pois ela só pode ser saciada com a efetiva realização e acolhimento da vontade. Como lê-se em *Le volontaire et l'involontaire*, a necessidade se presta à motivação. A necessidade é o apetite, o que a liga à atividade alimentar ou sexual. Ricoeur busca estabelecer a natureza da necessidade e, então, descreve-a sob o princípio da falta de..., não no sentido da “falta” como ação moralmente má, mas “falta” enquanto algo que é necessário para preencher o espaço vazio, enquanto “uma lacuna no coração da existência”, e sobre o princípio de uma impulsão orientada para... (NASCIMENTO, 2014, p. 49).

No entanto, a descrição a partir da fenomenologia mostra que a espontaneidade da necessidade se coloca como o motivo que permite a consciência agir.

1.3.3 O consentir

Em *Le volontaire et l'involontaire*, a missão do vir a ser do humano na

existência tem por limiar tênue o consentimento da vontade que necessita aceitar a negação da condição involuntária do ser humano. No entanto, há uma afirmação, pois “o caminho do consentimento não passa unicamente pela admiração da maravilhosa natureza, mas pela esperança que espera outra coisa” (RICOEUR, 1967, p. 451), que podemos definir como “fenômeno da Transcendência”. Afirmamos aqui que Ricoeur já apresenta um elemento de liberdade na esperança, como uma “poética antecipada”.

A tensão continuou quando Ricoeur apresenta as figuras da vontade (titanismo, estoicismo e orfismo). A reconciliação do “homem inacabado e recolocado à sua vontade como uma tarefa por resolver” (RICOEUR, 1967, p. 450), diante de sua existência, é impactada por movimentos da vontade. Na visão de nosso filósofo, no núcleo da subjetividade é que reside o problema. Dessa maneira, a contribuição central de *Le volontaire et l'involontaire* é demonstrar que mesmo a vontade necessita lidar com a estrutura organizacional da vida que é determinada por si mesma. Embora vejamos certa “unidade vivente do homem, na qual se relacionam a alma e o corpo, a liberdade e a necessidade; em termos práticos existe uma incompatibilidade entre o voluntário (liberdade) e o involuntário (necessidade)” (RICOEUR, 1967, p. 417). Ou seja, “liberdade e necessidade negam-se mutuamente” (RICOEUR, 1967, p. 417).

Dizer sim permanece meu ato. Sim, ao meu caráter o qual posso converter de estreiteza em profundidade, compensando pela amizade sua invencível parcialidade. Sim ao inconsciente, que permanece a possibilidade indefinida de motivar minha liberdade. Sim à minha vida, que não escolhi, mas que é a condição de toda escolha possível (RICOEUR, 1950, p. 450).

O consentimento continua mesmo diante do mal e do sofrimento. Afinal, podemos afirmar que a esperança mesma é a força maior do consentimento: “A esperança que aguarda a libertação é o consentimento que se lança na provação” (RICOEUR, 1950, p. 452).

Uma vez que a tensão entre a vontade e a necessidade é insolúvel, a vontade terá de consentir. Dessa forma, no consentimento sempre está presente a negação do involuntário. No entanto, a vontade soberana corre o risco de transformar-se em uma vontade titânica. Esta se caracteriza em se achar capaz de tudo querer ao desconsiderar os limites, negando as imposições do involuntário.

[...] O ato de recusa exercido pela liberdade estaria sujeito à ilusão transcendental, o que significa dizer que a vontade colocar-se-ia como autoconstituente, colocando-se indefinidamente como ser para si, como causa sui. A ilusão da vontade levaria à sua desmedida, que estamos chamando de “derivas da vontade”, onde o titanismo seria uma delas. O titanismo recusa “os limites de um caráter, as trevas do inconsciente, a contingência da vida”, mas a maneira como ele exerce esta negação aparece ao abrigo de uma afirmação altaneira da vontade como produtora de si mesma, que exhibe resoluções ou desejos impossíveis (GREISCH, 2001, p. 48).

Esses desejos mencionados acima por Jean Greisch são três: o desejo de totalidade, através do qual a vontade titânica romperia com a estreiteza do caráter, como alguma coisa que foi adquirida; o desejo de transparência total, o qual nega a existência do inconsciente, como proposta sustentada pelo racionalismo; o desejo de autoposição, que procura negar a facticidade. Contra esses desejos, podemos afirmar uma influência crucial que Ricoeur sofreu de Marcel.

Viver, para o homem, é aceitar a vida, dizer sim à vida; ou bem ao contrário confessar-se a si mesmo em estado de guerra interior, ao passo que em aparência age como se ele aceitasse alguma coisa que no fundo dele mesmo recusa ou acredita recusar. Precisaria religar isto àquilo que eu escrevi a este respeito sobre a existência (...). Possibilidade do desespero ligada à liberdade. É da essência da liberdade de poder se exercer se traindo. Nada de exterior a nós pode fechar a porta ao desespero. A vida está aberta; podemos ainda dizer que a estrutura do mundo é tal que o desespero absoluto parece possível. Continuamente acontecimentos se produzem os quais nos aconselham, diríamos, a jogar-nos num abismo. Isto é capital (MARCEL, 1991, p. 67).

Dessa forma, podemos afirmar que “consentir” é afirmar a nossa condição existencial de sujeição à contingência. O ser humano quebrado em sua existência é o ser humano que se percebe diante da possibilidade do desespero, diante de sua fragilidade afetiva e do perigo do mal e da vontade decaída, mas que continua a poder afirmar a sua própria existência.

1.3.4 Consentimento e necessidade

O consentimento “parece ter o caráter prático da vontade, uma vez que é uma espécie de ação, e o caráter teórico do conhecimento intelectual, uma vez que essa ação tropeça em um fato que ela não pode mudar uma necessidade” (RICOEUR, 2009, p. 430). No entanto, não se trata propriamente de um juízo sobre a necessidade, mas uma

“contemplação sem distância”. Ao mesmo tempo em que o juízo sobre a necessidade expulsa essa necessidade do sujeito que a considera, o consentimento a reúne à liberdade que a adota. Ou seja, “é uma ativa adoção da necessidade uma vez que o consentir é tomar sobre si, assumir, fazer seu” (RICOEUR, 2009, p. 431).

Ricoeur enfatiza, dessa forma, a existência como “certa necessidade de existir” que não é limitada pela consciência ou pelo querer. Por isso, o exercício da liberdade é um ato que depende da nossa condição de ser vivente. Desta relação entre o exercício da liberdade e a nossa condição de ser em vida, Ricoeur depreende o princípio moral e jurídico da responsabilização, “eu devo ser em vida para ser responsável de minha vida” (RICOEUR, 1967, p. 385). Assim, a vida não poderia ser dada de forma parcial, senão em sua totalidade.

O verdadeiro movimento voluntário é aquele que passa despercebido porque ele exprime a docilidade do corpo que cede; a docilidade é transparente, a resistência opaca (...). Contudo, é essa docilidade do corpo, a mais difícil de se descrever, que faz compreender o corpo como órgão do querer. O que é primeiro e antes de tudo inteligível não é a oposição do esforço e de uma resistência, mas o desdobramento próprio do *imperium* no órgão dócil (RICOEUR, 1950, p. 292).

A espontaneidade do corpo é uma espontaneidade vital. A natureza é que favorece a concretização do agir, pois a necessidade da natureza é a urdidura na qual se trama a liberdade. Dessa maneira, podemos reconhecer no voluntário a presença do involuntário.

Como o desafio principal da afirmação do ser humano – a quem costumeiramente chamamos livre e capaz – reside no involuntário, Ricoeur não contornará essa realidade, antes a afrontará até os limites de sua possibilidade, analisando o involuntário desde suas expressões mais simples até chegar à afirmação de um involuntário absoluto na terceira e última parte de *Le volontaire et l'involontaire* (...). Dessa maneira, as estruturas fundamentais da vontade podem ser denominadas de igual modo de “ciclos do involuntário” (PONTE, 2012, p. 31).

São as formas do involuntário corporal – o caráter, o inconsciente e a vida – que são objetos do consentir, fazendo abstração do contexto maior desse involuntário absoluto constituído pelas outras vontades, pela história e pela natureza.

1.3.5 Caráter, inconsciente e vida: dimensões do involuntário

Existem três elementos que constituem o involuntário: o caráter, o inconsciente e a própria vida. O caráter é o que permite ao homem sua singularidade; o inconsciente se mostra como possibilidade indefinida de ser e a vida é a forma mais absoluta da necessidade. Ao mesmo tempo, essas estruturas se mostram como negação da vontade.

Enquanto caráter, a necessidade se apresenta na forma de finitude. Observe-se que o caráter é compreendido aqui à luz da fenomenologia e não da psicologia, que o entenderia como sinônimo de personalidade. O caráter se revela inicialmente como algo positivo, pois é por ele que eu sou alguma coisa, ao contrário de nada. No entanto, Ricoeur constata a ambiguidade do caráter: ao mesmo tempo em que dá singularidade ao sujeito, nega-o, determinando-o a uma perspectiva finita, limitada, à qual não posso me esquivar (PONTE, 2012, p. 46).

Na condição de inconsciente, a necessidade se mostra como informidade. Primeiro Ricoeur o apresenta como uma matéria indefinida, como obscuridade e espontaneidade. A matéria indefinida é também matéria afetiva, fundante da vida humana. Além de o inconsciente constituir uma obscuridade significativa, ele também se apresenta como uma espontaneidade suspeita, por isso é considerado como tristeza do informe.

Por último, na condição de vida, a necessidade se apresenta como contingência. Nesse momento, a tristeza do negativo alcança seu ponto mais alto. A vida constitui o involuntário absoluto, uma vez que “resume tudo aquilo que não escolhi e tudo aquilo que não posso mudar. Na raiz e no coração da liberdade ela constitui a pura posição do fato” (RICOEUR, 1950, p. 423). Dessa forma, a contingência se coloca como sinônimo de facticidade.

A angústia de me sentir não-necessário, fato fortuito e revogável, é despertada pela notícia de minha morte futura. O nada que sempre me acompanha e exprime minha contingência mistura-se a esse outro nada fora de meu alcance, meu nada porvir, que somente pode ser percebido pelo saber mais abstrato. Faz-se, então, uma confusão entre o conhecimento de minha necessária mortalidade e o sentimento de minha contingência. O conhecimento da mortalidade confere ao sentimento da contingência a clareza vibrante do saber. “Tu deves morrer” soa mais claro que “Tu não és por ti mesmo” (RICOEUR, 1950, p. 434).

Mesmo que a consciência da diferença seja uma possibilidade de abertura à comunicação com o outro, há uma convergência em virtude da comunicação, em semelhante. O fato de partilhar a tristeza do finito, a contingência do nosso ser e a não necessidade do existir gera uma sensação de alívio.

Enquanto caráter, a necessidade se apresenta na forma de finitude. Observe-se que o caráter é compreendido aqui à luz da fenomenologia e não da psicologia, que o entenderia como sinônimo de personalidade. O caráter se revela inicialmente como algo positivo, pois é por ele que eu sou alguma coisa, ao contrário de nada. No entanto, lembrando o adágio latino *Omnis determinatio negatio*, Ricoeur constata a ambiguidade do caráter: ao mesmo tempo em que dá singularidade ao sujeito, nega-o, determinando-o a uma perspectiva finita, limitada, à qual não posso me esquivar (PONTES, 2012, p. 45-46).

O caráter, o inconsciente e a vida formam realidades fundamentais da existência do ser humano. O inconsciente, por exemplo, é o que permite ao ser existir enquanto possibilidade infinita e com um caráter de indefinição, inconclusão.

Ricoeur se distancia aqui de uma linguagem mais abstrata e fria, a exemplo do tom descritivo das duas primeiras estruturas da vontade. Ele passa agora ao tom caloroso da meditação, recorrendo naturalmente a exemplos tomados da literatura. Desse modo, o caráter se revela como tristeza do finito, pois eu sofro por ser uma perspectiva finita e parcial, porque algo foi decidido sobre mim antes de mim (GREISCH, 2001, p. 42).

Dessa maneira, convive no homem a afirmação originária do existir com a negação existencial marcada pela consciência da contingência e dos limites que nos são inerentes. O humano é afirmação e negação ao mesmo tempo, e este sentimento de bifurcação introduz um dos conceitos mais caros ao pensamento ricoeuriano: aquele de conflito. O conflito revela o homem como conflito originário. Dessa forma, abre-se espaço para a atuação da culpabilidade.

Dessas muitas negações surge a evidência de que a liberdade é também pura negação, uma “recusa” da necessidade e da situação desse si-mesmo encarnado: a própria “consciência é recusa” e “a liberdade é a possibilidade de não me aceitar” (RICOEUR, 2009, p. 557). Sendo assim, Ricoeur busca ultrapassar essa concepção para pensar outra em que a liberdade seja entendida como realização mesma da natureza, pensando assim restaurar uma unidade do ser destruída pelo entendimento da liberdade

como recusa ou pura negação.

A proposta de Ricoeur tenta, assim, precisar o sentido da recusa e subtraí-la às generalidades, demonstrando a presença de uma dupla negação, voluntária e involuntária, em cada um dos três momentos da necessidade: como caráter, como inconsciente e como vida. A partir desse momento, busca explicar como a recusa é uma resposta insatisfatória da liberdade à tristeza experimentada em três momentos: tristeza do finito, tristeza do informe e tristeza da contingência.

[...] Porque tenho um caráter, sou alguma coisa determinada e não nada; ou, sobretudo, sou alguém que traz na medida dos valores e na aplicação de seus esforços, uma originalidade primordial que o distingue de todos os outros e lhe dá a primeira consistência de um ser incomparável. E, no entanto, é essa parcialidade mesma que engendra a negação dolorosa. Sofro por ser uma perspectiva finita e parcial sobre o mundo e sobre os valores; estou condenado a ser a exceção: tal e não tudo, tal e não aquele. O caráter faz com que exista um ‘cada um’, uma *Jemeinigkeit*; o caráter nega o homem e o singular nega o universal. Sofro de estar condenado à escolha que consagrará e agravará minha parcialidade e arruinará todos os possíveis pelos quais comungo com a totalidade da experiência humana (RICOEUR, 2009, p. 559).

Sendo assim, o consentimento é um ato, uma resposta à própria existência, não apenas ao que existe como singular, mas também ao que há de informe e obscuro em si mesmo como inconsciente e ao que existe em uma condição de contingência em uma vida que se recebe sem ter escolhido. No entanto, ainda fica uma pergunta: “Por que consentir?”. A resposta ao sim exige um posicionamento metafísico sobre a falta e sobre a transcendência, com “um juízo de valor sobre o conjunto do universo” (RICOEUR, 2009, p. 582).

Trata-se aqui ser uma apropriação do pertencimento ao mundo como corpo nele presente, no exercício de uma liberdade menos idealizada, não apenas contraposta à necessidade, mas que se faz como necessidade.

1.4 A Eidética, a filosofia reflexiva e a liberdade

Com a eidética de *Le volontaire et l'involontaire*, a ontologia fundamental do querer faz parte do aprendizado do limite, que busca a libertação que se almeja de uma ontologia. Dessa forma, a dimensão transcendental do Cogito se revela depois de tudo

ligada a esta característica da culpabilidade e da ontologia que ela implica. Trata-se de uma condição da ontologia da liberdade que também pode ser afirmada como uma ontologia da finitude. A liberdade se encontra perante o salto da transcendência. A afirmação de Deus e de seus predicados se mostraram problemática e, contudo, observa-se que o pensamento do incondicionado está no centro do desejo de Deus e da compreensão de si.

Logo, é possível perceber, diante da obra completa e complexa de Ricoeur, que ainda nos escritos jovens temos o preâmbulo, ou seja, o anúncio de temáticas que serão desenvolvidas nas obras mais maduras, como, por exemplo, a dialética do si e das suas múltiplas formas de alteridade de *Soi-même comme un autre* até *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, onde tão explícita é a herança fenomenológica (MÖBBS, 2015, p. 21).

Na mesma obra acima citada, Ricoeur sustenta que o sentido da transcendência é aquele que libera a liberdade da falta de modo que, com o tema da transcendência, surge a possibilidade da recuperação de mim mesmo. Testemunha-se um vivido, um compromisso a partir de uma narrativa de vida. Testemunhar não é um estado, um *a priori* ou um dado. Assim, o fundamento primeiro da existência é o seu testemunho e não a sua verdade.

Desse modo, podemos afirmar que a angústia vital da contingência e da morte e da culpabilidade, é percorrida em todas as suas gradações pela afirmação da existência que é a afirmação originária. Esta é uma declaração que remete de forma progressiva ao

Ato pelo qual eu quero viver face à iminência de minha morte, ao ato pelo qual este querer viver se justifica numa tarefa ética e política, ao ato pelo qual a liberdade serve se arrepende e se regenera, ao ato pelo qual eu invoco com o coro trágico e o salmo hebraico a bondade da totalidade do ser (RICOEUR, 1955, p. 18).

A reflexão se mostra como o início do projeto filosófico de Ricoeur que compreende o método fenomenológico, os temas existenciais e a hermenêutica no movimento de uma filosofia da ação, de um pensar o ser como ato cujo desenvolvimento ocorreu por diversas mediações: do ato do querer - depurado pelo involuntário – ao signo-símbolo; do símbolo ao surgimento linguístico do texto.

Portanto, a dialética entre o voluntário e o involuntário, demonstra a condição humana da liberdade, para Ricoeur, conforme ele assinala

em *À l'école de la phénoménologie*: “a liberdade é uma independência dependente”. E, ele abordará esse tema também em sua obra *Finitude et Culpabilité* quando trata a questão do mal em *La symbolique du mal* (1960), principalmente quando trata o livre-arbítrio e o servo-arbítrio. Embora o confronto com o inconsciente tenha ocupado o pensamento de Ricoeur longamente durante a década de 60, este se dedicou a ampliar o campo de sua pesquisa sobre a vontade, examinando as experiências ambíguas que abrem para a vontade má e que geralmente são atribuídas a forças tenebrosas. Remete-nos a esse período o seu interesse pelas expressões simbólicas, míticas e poéticas, nas quais a humanidade inscreveu a sua experiência do mal moral (MÖBBS, 2015, p. 21).

A filosofia reflexiva analisa as realizações do ato originário visando à conquista da interioridade. Essas realizações acontecem nas significações objetivadas do tempo, do espaço, da linguagem e da história e demandam uma via longa de análise que será revestida pelo trabalho da interpretação. No texto *Religion, athéisme et foi*, presente em *Conflit des interprétations* (1969), é possível encontrar trechos que nos parecem apresentar as linhas gerais desse cenário de recepção ricoeuriana, iniciado pelo poder afirmativo do existir.

Mas esta afirmação deve ser recuperada, porque, e é aqui que surge o problema do mal, foi alienada de muitas maneiras, é por isso que ela deve ser reconquistada, restituída. Assim a reapropriação do nosso esforço para existir é a tarefa da ética. Mas porque o nosso poder de ser está alienado, esse esforço permanece um desejo, o desejo de ser; desejo, aqui como em todo lado, significa falta, necessidade, pedido. Este nada, no centro de nossa existência, faz do nosso esforço um desejo e iguala o *conatus* de Espinosa ao Eros de Platão e de Freud; a afirmação do ser na falta do ser, tal é a estrutura mais originária na raiz da ética (RICOEUR, 1969, 441).

Aqui podemos afirmar que Ontologia e Ética são as solicitações de uma antropologia filosófica orientada pela reflexão sobre a liberdade simplesmente humana que teve início em *Le volontaire et l'involontaire* com Husserl e Marcel e continuada com Nabert em *L'Homme faillible*, conceito que abordaremos em breve. Trata-se de uma antropologia que reuniu fenomenologia existencial e reflexão.

O sujeito livre é afirmado por Ricoeur de forma constante. Isso ocorre porque a liberdade está presente nas estruturas fundantes da realidade, surgindo, dessa forma, antes do mal. Além disso, tal liberdade já possui, em sua estrutura imaginativa e conceitual, uma abertura poética. Uma vez que o mal não faz parte da ontologia do ser

humano, que é o fundamento primeiro e último da liberdade. Ou seja, a liberdade situa-se aberta, sempre em possibilidade, em sua condição de esperança.

A falta não é um elemento de ontologia fundamental que seja homogêneo aos outros fatores que a descrição pura descobre: motivos, poderes, condições e limites. Ela não pode ser pensada senão como irrupção, acidente, queda. A falta permanece um elemento estranho na eidética do homem (RICOEUR, 2000, p. 27).

Assim, podemos concluir que já em sua eidética da vontade, Ricoeur afirma a liberdade humana, como capacidade. O fato de a relação entre o voluntário e o involuntário ser da ordem de uma reciprocidade implica na estruturação da vontade a partir do homem capaz. Ele pode agir, escolher e consentir. Interessante notar que essa mesma “dinâmica tensional” pode ser encontrada em Ricoeur em outros momentos de sua filosofia da vontade, como na empírica e na suposta poética. Isso ficará claro quando abordarmos a noção de pessoa em Ricoeur a partir de sua Hermenêutica textual da vontade em *Soi-même comme un autre* onde elabora sua concepção de pessoa (como ser da fala, da narrativa, da ação e do *ethos*).

1.5 O “homem capaz” como horizonte

Quando pensamos em fundamentos primeiros da filosofia de Ricoeur, é possível considerar a ação e a linguagem como os dois núcleos de organização a partir dos quais sua reflexão se desenvolve. Trata-se dos dois pontos principais que funcionaram como fio condutor de toda sua trajetória filosófica por meio de diversas tradições, tais como: filosofia reflexiva, hermenêutica, fenomenologia, analítica, psicanálise, etc. Ricoeur desenvolveu, respectivamente, uma hermenêutica e uma filosofia prática que inclui teses significativas para a ética, para a filosofia política e para a filosofia social. Estes dois componentes da existência humana estão imbricados de forma intrínseca do que seria possível imaginar na trajetória de nosso filósofo. Parte-se do pressuposto antropológico de que o homem é um “animal hermenêutico”, isto é, que se orienta no mundo através da atividade fundamental da interpretação. Dessa forma, Ricoeur refuta uma abordagem determinista da ação humana. A sua defesa da liberdade pressupõe uma antropologia filosófica que coloca a ênfase nas capacidades do ser humano, naquilo que o ser humano é capaz de fazer, ou deveria ser capaz de fazer se não existissem por vezes impedimentos estruturais que podem tender a amputar essas possibilidades. Ricoeur

aceita, somente no ano 2000, na condição de leitor e revisor de sua obra, a existência de um fio condutor, que pode ser identificado com a noção de “homem capaz”.

À primeira vista, minha obra é bastante dispersiva; e ela se parece assim porque cada livro se organiza em torno de um problema bem definido: o voluntário e o involuntário, a finitude e o mal, as implicações filosóficas da psicanálise, a inovação semântica atuante na metáfora viva, a estrutura linguística da narrativa, a reflexividade e os seus estágios. Foi somente nos últimos anos que pensei poder colocar a variedade de tais aproximações sob o título de uma problemática dominante: escolhi o título do homem agente e do homem capaz. É, pois, em primeiro lugar o poder de recapitulação inerente ao tema do homem capaz de (...). Me pareceu, contrariamente à aparência de dispersão da minha obra, como um fio condutor equiparável àquele que tanto admirei em Merleau-Ponty durante os meus anos de aprendizagem: o tema do “eu posso” (RICOEUR, 2000b, p. 15-16).

Dessa maneira, focando na ação humana, esta filosofia procurará perceber quais as condições necessárias para a obtenção de uma vida realizada. No entanto, para que se possa obter resposta a essa pergunta, pressupõe-se que a pergunta pelo sentido não é meramente retórica. O sentido não pode ser vazio. Consequentemente, faz-se necessário analisar a que possa ele corresponder, o que o sustenta e como se estrutura. A resposta a que nosso filósofo vai chegar apontará para uma implicação recíproca entre a ação e a linguagem.

Para Ricoeur este tema já aparece em *Le volontaire et l'involontaire* como a capacidade do projeto confrontada com suas condições de exercício, como o hábito e a emoção, e com os seus limites insuperáveis, o caráter, o inconsciente, a vida. Após décadas, o mesmo tema retorna em sua obra em *Soi-même comme un autre*, a partir das modalidades do “eu posso”: falar, agir, narrar e ser ético e depois em *Parcours de la reconnaissance*, como “Uma fenomenologia do homem capaz”.

Uma fenomenologia do homem capaz reterá desse desvio pela narratologia que cabe ao leitor de intrigas e de narrativas exercitar-se em imaginar suas próprias expectativas em função dos modelos de configuração que lhe oferecem as intrigas geradas pela imaginação no plano da ficção. Deste modo, um leitor pode declarar reconhecer-se em um determinado personagem tomado em uma determinada intriga (...). Aprender a “narrar-se” poderia ser benefício dessa apropriação crítica. Aprender a narrar-se é também aprender a narrar a si mesmo de outro modo (RICOEUR, 2006, p. 115).

A temática do homem capaz está presente em *Le volontaire et l'involontaire* (1950), momento em que nasce o cerne da filosofia de Ricoeur. Trata-se de uma temática condutora de sua obra, que repercutirá mesmo em vários momentos de sua trajetória filosófica. Nesse sentido, nos esclarece um dos principais comentadores e continuadores da obra de Ricoeur:

O homem capaz é aquele que não é apenas um homem, mas que é “agente”, mostra em todas as suas lutas, também o “sofrimento”. É um homem dividido entre sua responsabilidade e sua vulnerabilidade. Um mesmo fio liga, neste sentido, a fenomenologia da vontade, a antropologia do homem falível e a hermenêutica do homem capaz (ABEL, 2007, p. 34).

Por “hermenêutica do homem capaz” podemos inferir que o ser humano orienta-se no mundo através da atividade de interpretação. Dessa forma, Ricoeur desenvolve uma teoria hermenêutica. Este projeto pretende ser tão englobante quanto possível, arbitrando os conflitos entre interpretações diferentes dos mesmos fenômenos, embora nunca seja completamente unificado, estando o sistema total que englobasse a totalidade fora de alcance, dada a facticidade da finitude humana. Em relação a todo este imenso projeto hermenêutico ricoeuriano, a obra *Le Discours de l'action* assume um papel fundamental, pois, por entre toda esta intrincada teia de influências permite compreender de forma clara a articulação entre dois dos aspectos mais relevantes desta teoria da linguagem: a fenomenologia e a filosofia analítica. Nesta é assumida uma síntese do acontecimento e do sentido do discurso, todo discurso efetua-se como acontecimento, mas só se compreende como sentido. O discurso, ao contrário da fala, remete sempre para o seu locutor e, ao mesmo tempo, para um mundo e para um interlocutor. Esta dimensão de acontecimento está diretamente enraizada no mundo da ação e de toda a sua rede conceitual.

A nosso ver, a multiplicidade das operações do sujeito e dos sinais, nos quais elas se objetivam, e com as quais o filósofo francês esteve desde jovem preocupado e o que marcou o seu interesse pela fenomenologia e pela filosofia reflexiva, é o que lhe conduz aos problemas da sua obra, ou seja, o conduziu às capacidades do homem capaz. Não é possível pensar uma compreensão de si que não seja mediada através de sinais, símbolos e textos (MÖBBS, 2015, p. 140).

A interação dos agentes entre si, a forma como atualizam a linguagem no discurso e como através dela se referem à realidade e a podem efetivamente criar,

passam a ser objetos privilegiados da filosofia. É, dessa forma, no mundo do discurso que a função simbólica da ação se realiza. O sentido realiza-se no discurso e é, por conseguinte, a frase que é objeto de uma semântica que, por sua vez, lhe discerne o sentido. Sendo assim, a partir do final dos anos 60 e até meados dos anos 70, Ricoeur refletirá diversas vezes sobre aquilo a que por vezes chama o discurso da ação ou a semântica da ação, remetendo assim para a teoria mais geral do sentido que está associado a esse fenômeno e à sua rede conceitual.

Sob estes quatro títulos eu podia retomar sucessivamente as minhas contribuições para a filosofia da linguagem e para a sua organização na base de três unidades da palavra, frase e do texto, e também as minhas contribuições para a filosofia da ação, com as suas causas e os seus motivos e a sua inserção no mundo, e ainda a minha concepção da narrativa, com o seu poder de estruturação na vida cotidiana, na literatura, na historiografia e na especulação sobre o tempo – enfim, as minhas ideias acerca da filosofia moral. Devo afirmar que é justamente no campo da filosofia moral que o poder de organização do tema do homem capaz de... Me pareceu ainda que tardiamente. O conceito de imputação é o último chegado à minha obra, no ponto de articulação entre o plano narrativo e o ético. Por sua vez, tal tema da imputabilidade cedeu lugar a uma nova articulação interna entre a ética fundamental que governa o desejo de uma vida realizada, a moral da obrigação moral e o seu horizonte de felicidade nas esferas práticas distintas, a esfera da arte médica, a da justiça institucional, a da historiografia (mediante as suas fases documentária, explicativa e narrativa), e enfim a esfera do juízo político, confrontado com os universos contrapostos da economia e da cultura, da soberania e da globalização (RICOEUR, 2000b, p. 16).

Em última instância, esta filosofia do discurso, que nos esclarece em relação aos processos de criatividade e interpretação que são levados a cabo quotidianamente, remeterá também para o processo da comunicação, fundando assim o aspecto linguístico da intersubjetividade.

Podemos afirmar que a liberdade se encontra em uma tensão (dentre tantas presentes nas obras de Ricoeur). A existência individual está determinada pela vida como involuntário absoluto e, ao mesmo tempo, enquanto existência encarnada. Dessa forma, sua decisão tem a ver com assumir a própria existência, em um ato de liberdade.

“Reflexão” não se resume a “retorno à interioridade”, mas um projeto focado nas “múltiplas relações entre as intenções significadoras e os modos significantes” que mostram que a atividade da consciência se revela através de suas obras, seus atos e seus

símbolos. Nessa perspectiva, Ricoeur toma como ponto de partida de seu projeto da filosofia da vontade uma “filosofia reflexiva”. A passagem de uma fenomenologia existencial foi progressivamente fundamentada com a sustentação da motivação reflexiva.

Desse modo, estabelecendo a passagem da vontade que eu tenho à vontade que eu sou, projetava-se a eidética do voluntário-involuntário como abertura e prévia de uma empírica da vontade atenta à dimensão de servidão da liberdade e há um indicativo de uma poética da vontade e sua dimensão de liberdade da liberdade. Nessa proposta, orientada sobre uma demanda de unidade segundo a qual o involuntário é a contrapartida do voluntário, numa dinâmica em que a extensão do cogito à corporeidade é explicada pelo sentido do “corpo próprio” distinto das objetivações do corpo-objeto, é dimensionada a face propriamente humana da liberdade, sua característica de reciprocidade do voluntário-involuntário, que foi afirmado como *cogito* integral como aposta na clarificação de uma *cogito* reflexivo.

É interessante notar um paralelo entre a eidética da vontade proposta por Ricoeur e uma proposta de teologia da Criação. Podemos perceber a presença da teologia como discurso que tem seu lugar na universalidade dos distintos logos situados na realidade. Gesché articula esse pensamento com a proposta da narrativa bíblica, pois foi no horizonte judaico-cristão que o ser humano se situou diante do outro, do Criador, que o fez na sua alteridade.

Ele é criado criador, pois o próprio princípio que preside a sua instauração no ser o quer assim e o coloca aí como em sua própria vocação e definição. Ele é liberdade criadora e inventiva por direito de nascimento e de essência. Por constituição. Por vontade – e é o sentido da palavra Deus aqui pronunciada -, que assim institui e o coloca no mundo (GESCHÉ, 2004, p. 88).

Dessa forma, podemos reconhecer no saber teológico, uma antropologia atuante na criação, o que permite o diálogo entre criação e revelação. São termos estes que exigem a presença do ser humano, pois não existe revelação sem um destinatário.

2 A Empírica da vontade

Como afirmamos, Ricoeur apresenta a primeira caracterização da noção de

liberdade ao considerá-la em relação com o “involuntário” absoluto, que compreende o caráter, o inconsciente e a vida. Ainda que possamos agir, que sejamos capazes, não sabemos o que faremos com este capital herdado.

Sendo assim, agora faz-se necessário enfrentar a dificuldade em abordar questões acerca da liberdade. Como pode o homem agir mal? Como pode o homem praticar o mal? Em função de seu programa de investigação, Ricoeur não abordou na “eidética da vontade” o problema da vontade má ou da falta moral, em *Le volontaire et l'involontaire*, pois acreditava ser necessário proceder à descrição de possibilidades mais próprias do ser humano antes de ocupar-se do restante de seu programa da Filosofia da vontade. Depois da descrição fenomenológica do voluntário e do involuntário, nosso filósofo pretende reinserir o problema da vontade má através do problema da falta, em razão de seu caráter opaco e absurdo, ela permanece um corpo estranho na eidética do homem.

O acesso à empírica da vontade concretiza-se por meio de uma “mítica concreta” da queda, do caos, do exílio, da cegueira, todos narrados em mitos diferentes. Tais narrativas são fundamentadas em uma linguagem da confissão que aborda a falta e o mal cometido pelo homem, e tem a singularidade de ser simbólica. Compreender essa linguagem da confissão é colocar em ação uma exegese do símbolo até o caminho de uma hermenêutica. Dessa forma, a ideia inicial de uma empírica da vontade má abrange as dimensões de uma simbólica do mal. A exegese destes símbolos permite a inserção dos mitos no conhecimento filosófico que o homem tem de si mesmo. Mesmo que o mal fosse contemporâneo da origem radical das coisas, ele só se tornaria manifesto pelo modo como afeta a existência humana. Em qualquer situação, a humanidade do homem é o espaço de manifestação do mal, implicada na confissão. A decisão de compreender o mal pela liberdade é em si mesma um movimento de liberdade, que recebe o mal, se mostrando já como a escolha do núcleo de perspectiva a afirmação de uma liberdade, que se reconhece responsável e que confessa que dependeria dela para que o mal não fosse cometido. É justamente essa confissão que religa o mal ao homem não apenas como ao seu lugar de manifestação, mas também como ao seu autor. Em síntese, uma liberdade que assume a condição do mal, é uma liberdade que alcança uma compreensão de si mesma e do seu sentido singular.

O lugar onde o mal se instaura no homem é a sua falibilidade constituinte. Ela insere na dualidade humana do voluntário e involuntário uma desproporção entre finito e infinito, necessitando de mediações. O discurso filosófico conduz à ideia de possibilidade do mal, ou de falibilidade, e recebe da simbólica do mal praticado e confessado pelo homem o enriquecimento da respectiva leitura hermenêutica, que tem de ser fiel à originalidade simbólica. A afirmação da simbólica do mal pela reflexão filosófica permite considerar uma visão ética do mundo, que procura compreender o mal pela liberdade humana, se colocando como a porta de entrada na história.

2.1 *Finitude et culpabilité: l'homme faillible*

Nosso filósofo propõe uma abordagem do mal a partir do homem e de sua liberdade. A sua eleição como ator e palco de onde surge a abordagem do mal não é uma decisão sem sentido, pois se mostra como o que é próprio da condição humana. Dessa maneira, a decisão de compreender o mal por meio do homem e de sua liberdade é por si só um movimento livre de um ser que toma o mal sobre si. Mesmo que a liberdade não seja a origem do mal, sua confissão situa o problema do mal no âmbito da própria liberdade, pois, mesmo que o homem fosse só responsável pelo mal por puro acaso, a confissão de sua responsabilidade o levaria à condição de fundamento primordial de onde deve proceder a compreensão (RICOEUR, 1982, p. 18).

Tendo abordado o homem como centro da possibilidade de resgate e sentido do mal, na primeira parte de *Finitude et Culpabilité*, Ricoeur se ocupa em desenvolver o conceito de “falibilidade” ressaltando que a “ideia de que o homem é constitucionalmente frágil, de que pode cair”, é um elemento “totalmente acessível à reflexão pura e assinala uma característica do ser humano” (RICOEUR, 1982, p. 25). Nosso autor compreende que existe uma significativa distinção entre falibilidade e falta. A primeira é constitutiva da natureza humana, a segunda é uma ação qualificada pela sociedade como boa ou má.

Sendo assim, ao apostar na insuficiência da compreensão de mal moral que toma a limitação como fundamento, Ricoeur sustenta que o homem é de constituição frágil e que poderá vir a falhar. Mas não é qualquer limitação que possibilita a queda, pois se trata de uma limitação específica “que consiste, dentro da realidade humana, em não

coincidir consigo mesmo” (RICOEUR, 1982, p. 149). Mesmo assim, permanece um hiato entre falibilidade e falta, característica que necessita ser compreendida.

[...] Nossa reflexão antropológica se encontra antes desse salto; a ética, ao contrário, chega demasiado tarde. Para surpreender o momento mesmo do salto, é preciso empreender uma nova rota, aplicar uma reflexão de novo estilo, concentrando-nos na confissão com que a consciência reconhece o salto e nos símbolos do mal mediante os quais se expressa essa confissão (RICOEUR, 1982, p. 158-159).

Ou seja, a labilidade não se coloca além da possibilidade do mal, pois designa esse campo e essa estrutura da realidade humana que, devido a sua menor resistência, oferece um ponto vulnerável ao mal (RICOEUR, 1982, p. 159). Assim, podemos afirmar a limitação do homem.

[...] Equivale a dizer que a limitação própria de um ser que não coincide consigo mesmo é a debilidade originária de onde emana o mal. E, sem dúvida, o mal não procede dessa debilidade senão porque ele ‘se põe’. Este paradoxo constitui o centro da simbólica do mal (RICOEUR, 1982, p. 162).

Ao buscar a falibilidade na desproporção Ricoeur se indaga onde buscar a compreensão da própria desproporção. Dessa forma, retoma Descartes, onde encontra a distinção do homem como aquele que está numa posição em que comporta entendimento finito e vontade infinita: o ser diante do nada e o nada diante do ser. Dessa forma, Ricoeur afirma que não estamos em condições de abordar essa característica do homem exposta por Descartes, uma vez que não temos como provar se de fato nos encontramos nessa mediania entre o ser e o nada. Essa não-coincidência ou desproporção do homem consigo mesmo marca sua falibilidade, uma vez que “não devo estranhar que o mal tenha entrado no mundo com o homem, já que o homem é o único ser que apresenta essa constituição ontológica instável consistente, em ser maior, e menor que seu próprio eu” (RICOEUR, 1982, p. 24-25).

Para Ricoeur, a noção de desproporção é o que permite “converter a limitação humana em sinônimo de falibilidade” (RICOEUR, 1982, p. 150). No entanto, ressalta que não é a noção de desproporção entre o eu e o outro, mas a desproporção de si consigo mesmo, pois trata-se de uma desproporção que se manifesta entre meu desejo infinito e as possibilidades finitas.

Assim, Ricoeur inicia a recuperação do homem falível a partir da elucidação do que compreende ser a “patética da miséria” que, por meio da hermenêutica, manifesta como o homem se pré-compreendeu a si mesmo no seu aspecto de miserável. Ricoeur estudou os mitos platônicos do *Banquete* e do *Fedro* como figuras pré-filosóficas de uma antropologia da falibilidade que dizem respeito à miséria humana resultante da mistura de três elementos na alma: a razão, que aparece como “aquela que comanda”; o desejo, como “aquele que atrapalha”; e o coração, como o “ambíguo”, que ora está em luta com o desejo e ora a serviço da razão. Dessa maneira, os mitos platônicos podem ser lidos como mitos da finitude e da culpabilidade, e a miséria como limitação e mal original. O mito platônico da miséria é uma nebulosa da fragilidade e da decadência. A isso Platão intitula “desgraça”, “esquecimento”, “perversão” (RICOEUR, 1982, p. 34).

A partir da ideia de desproporção, tem-se a ideia de finitude ou limitação humana, o que para nosso autor é sinônimo de falibilidade. A partir desse ponto, podemos afirmar que o mal entrou no mundo com o homem por ser ele uma realidade que apresenta uma constituição ontológica instável de ser maior e menor do que ele mesmo. Afirmar a falibilidade humana é afirmar que a própria limitação a um ser que não coincide consigo mesmo é a debilidade originária de onde procede o mal. Assim, portanto, o mal não procede desta debilidade a não ser porque o homem a coloca e reconhece. Será este paradoxo o centro da “Simbólica do mal”, que mostrará que “uma reflexão mais direta sobre os mitos do mal revelará mais tarde a que fundo mítico pertence esta nebulosa de existência miserável e de liberdade decaída” (RICOEUR, 1982, p. 32-33).

Como afirma Jervolino (2011, p. 34): “A compreensão filosófica do paradoxo humano exige uma reflexão que perpassa sucessivas mediações”. Dessa forma, para nosso autor, a reflexão filosófica não é um início, mas um recomeço, pois ela não inaugura a linguagem, mas parte de uma linguagem que é pré-filosófica, aquela dos símbolos e mitos. A busca de sentido vem desde antes da filosofia e, por isso mesmo, faz-se necessário buscar explicações na metáfora, na narrativa e na poética e, de forma particular, considerando duas fontes: a bíblica e a grega.

Nesse momento, podemos perceber uma tendência à virada hermenêutica de

Ricoeur, na sua dialética entre filosofia e não-filosofia, em sua capacidade de captar conflitos e encontrar mediações. Por isso mesmo, o homem se coloca como intermediário entre o ser e o não-ser.

O homem é intermediário não porque se encontra entre o anjo e a besta; mas o é por si mesmo, entre si e si; é intermediário porque é misto, e é misto porque opera mediações. O seu ato de existir é o próprio ato de operar mediações entre todas as modalidades e todos os níveis da realidade fora dele e nele mesmo (RICOEUR, 1982, p. 27).

Ricoeur alcança a elaboração do conceito de falibilidade justamente através da articulação entre três momentos dialéticos: afirmação originária, diferença existencial e mediação humana. A finitude é própria do homem, enquanto ser racional finito; é a finitude frágil de um desejo e de um esforço para existir, na apropriação do limite e do empenho em operar mediações, tentando problemáticamente dizer sim à vida. Por isso, é a finitude de um homem que se reconhece finito, que se esforça para existir e que ao reconhecer seu limite, opera mediações, buscando dizer sim à vida.

O sentimento, nesse caso, é aquele que revela a não coincidência entre si e si mesmo; ele é conflito e revela o homem como conflito originário; revela também que a mediação ou limitação é somente intencional, vista numa coisa ou numa obra, o que faz com que por si o homem sofra uma tensão (RICOEUR, 1982, p. 157).

Vale destacar que a noção de conflito será tema central da primeira coletânea de ensaios de hermenêutica intitulada *Le conflit des interprétations*, publicada por Ricoeur em 1969. Nessa primeira fase de sua hermenêutica, da qual também faz parte a obra *De l'interprétation – Essai sur Freud* (1965), a noção de símbolo como “expressão do sentido dúplice” é dado papel central, inclusive o filósofo irá definir o conceito de interpretação em função da noção de símbolo. Por isso, passa a ser papel da hermenêutica filosófica compreender o conflito das interpretações e lhe fornecer uma mediação.

Sendo assim, importa destacar alguns aspectos fundamentais da discussão acerca do homem falível: o intuito dialético de Ricoeur que aqui se inicia e forma irreversível indica uma metodologia que todos os seus escritos retomarão; a necessidade de elogiar o meio-termo e de fazer a síntese ou a mediação entre teses que se polarizam; a desproporção inerente ao conhecer, ao agir e ao sentir é atravessada por mediações que

têm o intuito de mostrar a complexidade do humano.

Ricoeur, em uma retrospectiva que, em meados da última década do século XX, efetua sobre a sua obra, afirma que “a fenomenologia do voluntário e do involuntário pareceu-me ser capaz apenas de dar conta das fraquezas de um ser exposto ao mal e capaz de fazer o mal, mas não de ser realmente mau” (HAHN, 1997, p. 3). Dessa forma, tendo como pano de fundo a investigação sobre a liberdade e o mal, nosso filósofo dá continuidade à sua antropologia do homem integral em *L'homme faillible*, onde formula a pergunta: “o que é que se pretende dizer quando se chama o homem de falível?”. E responde: “que a possibilidade do mal moral está inscrita na constituição do homem” (RICOEUR, 1988, p. 194).

Passando agora a encontrar-se com uma empírica da vontade, Ricoeur, através de uma “reflexão de estilo transcendental” elaborou uma “antropologia filosófica da falibilidade” acentuando a ideia da desproporção entre finito e infinito, assim como sua mediação. Isso lhe permitirá não tanto conhecer a origem do mal, uma vez que na condição de evento o mal é impenetrável, mas antes, aproximar-se de um limiar de inteligibilidade que torne compreensível que, pelo homem, o mal tenha podido entrar no mundo.

Para o nosso filósofo, o que faz do homem frágil, falível e da falibilidade uma característica de sua essência, tornando-o vulnerável e capaz do mal, não é a simples limitação, mas a desproporção e a estrutural não coincidência de si, sempre variante entre um polo finito e outro infinito. A partir dessa concepção, Ricoeur de igual modo se distancia de um pessimismo antropológico e traça uma linha de separação entre finitude e culpa.

[...] O mal começa conosco: apesar do fato de ele nos preceder, de estar sempre já-aí, ele começa conosco, e é essa a razão pela qual temos de afirmá-lo, de confessá-lo. A confissão manifesta-se em discursos e narrativas cuja gramática pode ser exposta: nela se sucedem a imagem da nódoa ou da mácula na concepção mágica do mal, depois a imagem do desvio, da via tortuosa, da errância, na concepção ética do pecado e, finalmente, a do peso, da carga na experiência interiorizada da culpabilidade (RICOEUR, 1960, p. 146).

A falibilidade oferece ao mal a ocasião de se manifestar. Essa definição não encerra a discussão entre o discurso antropológico e o discurso ético sob o mal

efetivamente cometido. Coloca-se, por outro lado, a questão de saber se entre o antropológico (a falibilidade como possibilidade de falta) e o aval ético (a efetividade da falta) há um abismo intransponível ou não. Se a primeira alternativa fosse correta, a falta seria um enigma absoluto e impensável. Sendo assim, Ricoeur elabora uma aposta dupla que detalha na terceira parte da *Philosophie de la volonté*. Por um lado, existe palavra para dizer a realidade da falta: é a linguagem da confissão; de outro, sobre certa condição, a reflexão filosófica pode se apropriar da linguagem, cada vez mais simbólica, da confissão. Em *L'homme faillible*, nosso autor não se pronuncia ainda sobre a natureza da “grande virada” que necessita esse trabalho de apropriação.

Trata-se de uma linguagem lado-a-lado simbólica que, mesmo em suas expressões mais rudimentares, diz sempre mais do que é dito. Não somente os símbolos que ela coloca em ação nos fazem descobrir diversos rostos irredutíveis da consciência da falta, mas também como a memória cultural; a consciência da falta é estratificada, composta de várias camadas que se superpõem como os sedimentos geológicos (GREISCH, 2004, p. 98).⁷

Considerada em um segundo sentido, a possibilidade designa uma origem radical: é a partir da falibilidade que a falta deve ser pensada, mesmo se o originário não transparece através da queda. É nesse sentido que podemos dizer que “a falibilidade é a condição do mal, bem como o mal seja o revelador da falibilidade” (RICOEUR, 1960, p. 160). A única maneira de reagrupar o originário é o poder heurístico de uma “imaginação de inocência” que nos oferece “a representação de uma vida humana que realizaria todas as suas possibilidades fundamentais sem nenhuma lacuna entre sua destinação originária e suas manifestações históricas” (RICOEUR, 1960, p. 161). Essa imaginação da inocência encontra sua expressão em inúmeros mitos do paraíso perdido. Ela nos fornece uma chave importante para a interpretação dos mitos do mal: “um mito da queda não é possível senão no contexto de um mito de criação e da inocência” (RICOEUR, 1960, p. 161). Nosso filósofo chega a duas conclusões a partir dessa constatação, respectivamente teológica e filosófica: após a queda, o homem não cessa

⁷Il s'agit d'un langage de part en part symbolique qui, même dans ses expressions les plus rudimentaires, dit toujours plus qu'il ne dit. Non seulement les symboles qu'il met en oeuvre nous font découvrir plusieurs visages irréductibles de la conscience de faute, mais tout comme la mémoire culturelle, la conscience de faute est stratifiée, compose de plusieurs couches qui se superposent à la manière de sédiments géologiques.

de ser a imagem e a semelhança de Deus; é sem paradoxo que Rousseau pode defender ao mesmo tempo a bondade natural do homem e sua perversão histórica e cultural.

O homem é intermediário não porque se encontra entre o anjo e a besta; mas o é por si mesmo, entre si e si; é intermediário porque é misto, e é misto porque opera mediações. O seu ato de existir é o próprio ato de operar mediações entre todas as modalidades e todos os níveis da realidade fora e nele (RICOEUR, 1982, p. 27).

Podemos afirmar que nosso autor elabora o conceito de falibilidade por meio da articulação de três momentos: o da afirmação originária, o da diferença existencial e o da mediação humana. Dessa maneira, a finitude é característica singular do humano, em sua condição de ser racional finito. No entanto, trata-se de uma finitude frágil, fruto de um desejo de existir. Ou seja, é a finitude que se reconhece finita, que se esforça para existir e que, no reconhecimento de seu limite, busca mediações.

O sentimento então é aquele que revela a não coincidência entre si e si mesmo; ele é conflito e revela o homem como conflito originário; revela também que a mediação ou limitação é somente intencional, vista numa coisa ou numa obra, o que faz com que por si o homem sofra uma tensão (RICOEUR, 1982, p. 157).

A recompensa para aquele que é obediente a Deus é a de ter encontrado a vida. O pecado é a transgressão da lei e a culpabilidade é mostrada como a consciência de culpa de que não praticando a lei perde-se a própria vida. Essa perspectiva ética do mundo possibilitou uma dimensão de responsabilidade pelos atos e a possibilidade do retorno diante a inclinação do mal.

Racionalização penal ao estilo grego; interiorização e refinamento da consciência ética ao estilo judaico; tomada da consciência, ao estilo paulino, da miséria do homem sob o regime da Lei e das obras da Lei; estas são as três possibilidades que tolera a noção de culpabilidade (RICOEUR, 2011, p. 257).

Há aqui uma separação entre a fenomenologia e a hermenêutica utilizada por Ricoeur e que só tardiamente ele próprio tomaria consciência, pois, na época, estava absorvido com o projeto de manter a continuidade de uma reflexão formal, como a de *Le volontaire et l'involontaire*, e a reflexão concreta centrada na mediação simbólica e do mito.

Há na pré-compreensão do homem nele mesmo uma riqueza de sentido que apenas pode ser igualada pela reflexão. É o

ultrapassamento de sentido que nos forçará a tentar no Livro II uma abordagem diferente: não mais pela reflexão pura, mas por uma exegese dos símbolos fundamentais nos quais o homem confessa a servidão de seu livre-arbítrio (RICOEUR, 2009, p. 43).

A falibilidade e a fragilidade relacionam-se com a desproporção. Ela é a não coincidência do homem consigo mesmo, ou seja, ele é assimétrico, porque é finito e infinito. A ideia de assimetria já estava presente em *Le volontaire et l'involontaire* com as categorias de voluntário e do involuntário. No entanto, apesar da vontade estar limitada ao poder do corpo próprio para levar a cabo isto que ela deseja, a vontade apresenta traços de infinitude quando ela deixa-se seduzir pelo seu “titanismo”.

Se o homem falível demonstra o que existe de paradoxal na realidade humana, é porque existe de igual modo uma tensão que perpassa os conceitos que designam essa mesma realidade, e não se trata de uma tensão apenas entre finito e infinito ou entre prazer e felicidade. No fundo, essas tensões permitem uma hermenêutica, os estudos sobre Freud e a compreensão de si mesmo como outro, o que implica dizer que a hermenêutica pressupõe conflitos entre interpretações e que não há compreensão do tempo sem a narrativa e vice-versa.

Nesse aspecto também verificamos um ponto de partida na pré-compreensão pré-filosófica, patética e mítica, do tema da desproporção e da falibilidade humana. Esse pano de fundo pré-filosófico constitui o fundamento primeiro de toda a filosofia que faz da desproporção e da intermediação a característica ôntica do homem, reside na patética da miséria, espécie de pré-compreensão, *pathos*, ou vivência confusa.

[...] Equivale a dizer que a limitação própria de um ser que não coincide consigo mesmo é a debilidade originária de onde emana o mal. E, sem dúvida, o mal não procede dessa debilidade senão porque ele se põe. Este paradoxo constitui o centro da simbólica do mal (RICOEUR, 1982, p. 162).

Dessa forma, podemos afirmar com Ricoeur, que a falibilidade não é mais que a possibilidade do mal. Ela designa a estrutura da realidade humana que oferta um aspecto vulnerável ao mal. A partir da análise filosófica e pré-filosófica (patética e transcendental), Ricoeur desenvolve sua antropologia filosófica pela análise da desproporção humana nos diferentes níveis do existir, sobretudo naqueles do conhecimento, da ação e da afetividade. Uma vez que a finitude humana é a finitude

própria de um ser cuja existência é dotada de sentido, nosso autor, depois de abordar o tema da afetividade, busca entender a dimensão da falibilidade, enquanto tríade da possibilidade constitutiva do mal moral no homem. Para isso, utiliza as categorias de afirmação originária, diferença existencial e mediação humana (esta que representa a humanidade do homem), seguindo uma sequência por si esclarecedora.

Seguindo a ordem didática adotada pelo estudo da corrupção, iremos do pólo “objetivo” ao pólo “subjetivo”; por consequência iremos direto ao momento ético do pecado que faz sequência à representação do impuro; depois tentaremos compreender a nova qualidade do medo, ligado ao pecado, pelo próprio conteúdo da profecia; enfim procuraremos livrar a própria simbólica nesse momento específico da experiência da falta (RICOEUR, 1960, p. 214).

Segundo Ricoeur, o homem tem na sua própria constituição a possibilidade do mal moral, ou seja, a possibilidade da queda. No entanto, esta ainda não pode ser denominada culpa. Dessa forma, nosso filósofo ultrapassa a tradição, que apresentava o mal moral e o mal metafísico como uma consequência da limitação constitutiva do ser. Ou seja, a ideia de limitação, por si mesma, é insuficiente para nos aproximarmos do primeiro mal. A limitação que nos conduz à queda é aquela que leva a pessoa a não coincidir consigo mesma. Para além da tensão entre o Ser e o nada, entre o homem e Deus, trata-se da tensão do eu consigo mesmo, entre o eu e o eu ideal.

Dessa maneira, fica claro que a limitação humana torna o mal apenas possível, sendo a falibilidade a ocasião por onde o mal poderia penetrar no homem. Nosso filósofo conclui assim que da “possibilidade à realidade do mal, há um hiato, um salto: é o próprio enigma da falta” (RICOEUR, 1982, p. 158).

Ricoeur toma posição de que a falta não pode ser compreendida, senão como um salto permitido pela liberdade que lhe é sempre mais fundamental. O mal é, pois, histórico e contingente, mas não ontológico. Tendo mostrado, através do estudo empírico, a fragilidade humana – na análise simbólica –, Ricoeur mostra que ao reconhecer essa falha, o homem se sente culpado. Deste modo se pergunta: culpado de quê? Quem o está culpando? Essa culpa é fruto de alguma transgressão ou é uma imposição cultural? (COSTA, 2008, p. 77).

Sendo assim, a transgressão existe na condição de desobediência a uma lei. No entanto, se essa lei é anterior ao homem, seria uma lei da natureza, o que destruiria a liberdade humana. Por outro lado, se é posterior ao homem, é então de ordem cultural e, assim, é o próprio homem que está se culpando. A fragilidade se mostra como

possibilidade do mal e sua força estão relacionadas à desproporção entre conhecer e agir, agir e sentir. Nesse sentido, o problema do mal está situado entre uma visão ética que compreende o mal como uma realidade que é permitida em função do humano, e que, por isso mesmo, evidencia sua responsabilidade e sua liberdade. Mas também podemos pensar uma perspectiva trágica, que aborda o mal como já presente e, portanto, inevitável. Assim, poderíamos afirmar que a visão ética do mal, tal como a questão da liberdade, teria limites que lhe são impostos pela visão trágica e que nos conduz ao reconhecimento de um mal já posto que desperta para a tomada de consciência e decisão.

Com esta perspectiva, afirma Ricoeur que alcançamos “o ponto onde a fenomenologia do mal é destronada pela hermenêutica dos símbolos e mitos, estes oferecendo a primeira mediação linguística a uma experiência confusa e muda” (RICOEUR, 1998, p. 25). A culpabilidade aqui esconderá em sua profundidade o sofrimento de ter sido conduzido por forças superiores, que o mito se incubirá em incluir em uma história do mal que existia previamente.

2.2 Finitude et culpabilité: La Symbolique du mal

La Symbolique du mal é o terceiro volume do projeto ricoeuriano de uma filosofia da vontade. Nele, passa-se da falha para a falta e para as expressões indiretas desta última. Na realidade estas expressões são sempre simbólicas. Dessa forma, para conseguir decifrar esta simbólica do mal em seus diversos aspectos. Esta interpretação dos vários símbolos do mal em diversas tradições culturais desemboca numa teorização do símbolo como fator de estímulo do próprio pensamento: a conclusão de Ricoeur é a de que os símbolos “dão a pensar”, ou seja, que não só podemos interrogá-los tendo em vista o sentido que está por detrás deles, como nos podemos servir deles para levar mais longe a reflexão.

O resultado é uma reflexão concreta, empírica, bem documentada do ponto de vista histórico e cultural, e cujo interesse é ao mesmo tempo antropológico, filosófico, histórico e religioso. Este resultado viria a ser o último volume da filosofia da vontade, pois Ricoeur acabou não sistematizando uma “poética da vontade”.

Ricoeur propôs uma nova problemática na qual a passagem para a linguagem e as suas grandes unidades de discurso constituídas pelos textos conferia a mediação entre a experiência viva e a reflexão filosófica. Esta problemática pode ser sintetizada nas duas fórmulas retiradas de seus textos daquela época, a saber: *le symbole donne à penser* e *expliquer plus pour comprendre mieux*. Sendo que a primeira fórmula concluía a filosofia da vontade; e a segunda, abria uma nova fase na obra do autor, estabelecendo uma relação de tensão entre duas aproximações opostas entre si: a explicação, que aproxima as ciências humanas das ciências da natureza, e a interpretação, que não se deixa determinar mediante a observação empírica, mas abre um espaço de discussão entre interpretações que competem entre si, aplicadas aos grandes textos da nossa cultura (MÖBBS, 2015, p. 26).

No momento em que o pensamento mítico se torna objeto de ciência, Ricoeur demonstra que não somente ele é fonte de racionalidade, mas de sentido e compreensão. E isso mesmo para uma sociedade moderna que crê ter completamente superado o pensamento mítico em detrimento de uma explicação puramente racional da realidade. O símbolo “dá a pensar” o enigma da condição humana, o enigma do mal, o enigma do início do mundo.

Ricoeur é daqueles que melhor mostram a diferença que se pode ter entre mitos cosmogônicos e mitos bíblicos como mitos antropológicos, em um sentido onde a origem do mal não está mais vinculada a um conflito entre o bem e o mal nem entre os deuses: a origem do mal está situada na liberdade humana. E, contudo, esta liberdade humana não é mais o começo absoluto do mal, pois a figura da serpente precede sempre o exercício da liberdade. Estamos sempre em um problema de sedução, de tentação (GEFFRÉ, *entretien avec l'auteur*).⁸

A passagem da inocência à falta não pode ser apreendido diretamente pela filosofia de forma imediata. Na carência de uma descrição empírica direta, onde o mal seria objeto de observação, temos a necessidade de uma “mítica concreta”. Pois é somente na linguagem mítica que se exprimem as representações que fazemos do mal, da alegria, da salvação. No entanto, essa linguagem não poderia ser a linguagem

⁸ Ricoeur est de ceux qui montrent le mieux la différence qu'il peut y avoir entre les mythes cosmogoniques et les mythes bibliques comme mythes anthropologiques, dans le sens où l'origine du mal n'est plus rapportée à un conflit entre le bien et le mal ni entre les dieux: l'origine du mal est située dans la liberté humaine. Et pourtant cette liberté humaine n'est pas le commencement absolu du mal puisque la figure du serpent precede toujours l'exercice de la liberté. On est toujours dans un problem de seduction, de tentation (GEFFRÉ, *entretien avec l'auteur*).

filosófica. Essa é a porta de entrada da hermenêutica, em um primeiro momento dos símbolos, no pensamento ricoeuriano.

Para Ricoeur, a problemática da culpabilidade implica na reconciliação com o passado. Podemos fazer uma analogia com um esquema teológico-antropológico “Criação-Queda-Redenção”. Dessa forma, ele resume em grandes linhas o percurso a ser seguido na abordagem do perdão. A dívida imputada no plano da culpabilidade, de cujo pagamento se cogita, procede de uma falha cometida, seja um crime, uma infração ética, um pecado ou tudo aquilo que é considerado mal. O peso do mal, a densidade da culpa atua diretamente sobre a equação do perdão.

2.2.1 O mal e o perdão

No enigma do mal importa muito mais como é tomado o desafio do pensamento, no sentido de uma provocação:

Que a filosofia e a teologia consideram o mal como um desafio sem igual, os maiores pensadores, em uma ou outra disciplina, concordam em confessá-lo, por vezes com grande alarde. O importante não é esta confissão, mas o modo pelo qual o desafio, e até mesmo o fracasso, é recebido: seria um convite a pensar menos ou uma provocação a pensar mais, ou até mesmo a pensar diferentemente (RICOEUR, 1986, p. 21-53).

O mito bíblico, dessa forma, se torna “adâmico”, ou seja, antropológico. O mito é uma forma de dizer ao mesmo tempo uma proibição e uma transição, o ato e a sua motivação, a escolha errada e a tentação. Ao mesmo tempo, como seria possível conciliar o mal radical se o mesmo não for o original? Ricoeur afirma a ideia de esperança como modo da capacidade reencontrada, que faz parte da equação do perdão, como resposta à profundidade da culpa. Ou seja, o mal não seria apenas um problema teórico, pois exige a síntese entre pensamento, ação e sentimento. Há uma referência às transformações pelas quais os sentimentos que alimentam a lamentação podem passar, como consequência da filosofia e da teologia.

2.2.2 A linguagem da confissão

Esse processo é identificado por Ricoeur através da linguagem da confissão. Esta supõe o sentimento de falta. Da mesma forma, pressupõe que existe em nós um sentimento de reparação. Essa dupla suposição não é absolutamente arbitrária, pois ela está implicada na compreensão mais ordinária da linguagem que nos representa. Por outro lado, a confissão não expressa apenas o arrependimento, implicando ainda em um ato. Dessa forma, ela se porta como um ato de linguagem e uma fenomenologia da confissão deve ainda aceitar a dimensão de uma pragmática atenta aos poderes da linguagem. É um ato que faz parte dos enunciados performativos, entendidos como enunciados que fazem o que eles dizem. Dessa maneira, nos julgamos culpados de uma conduta que falamos de um momento passado e que está situada em um tempo específico.

Aqui encontramos um postulado fundamental da confissão: aquele da permanência do eu. Reconhecendo que o eu do passado era o mesmo do presente, me reconheço como autor da ação. No entanto, também me insiro na dimensão da promessa e nela posso projetar um “eu” futuro que agirá de forma diferente do passado. Aos olhos daquele que julga, assim como aos olhos da vítima, o homem que confessa não é o mesmo que cometeu o ato. Somos tentados a afirmar que se trata do mesmo sujeito que realizou o ato e que, ao mesmo tempo, não realizou. O ato pelo qual ele se constituiu culpado o mostra capaz de se conduzir até ao ato que ele não realizou. Ou seja, o fato dele ter agido de uma forma faltosa, significa implicitamente que ele pode agir de outra forma. A confissão remete, assim, não somente à promessa, mas é ela mesma uma promessa e aparece voltada mais ao futuro do que ao passado.

A confissão é uma linguagem, pois propicia que o sofrimento, por exemplo, se transforme em palavra que o ser humano diz de si mesmo de forma simbólica. Trata-se de símbolos primários que nos revelam sobre sua essência. Os símbolos primários da confissão nos mostram que há um movimento de interiorização da falta, isto é, da exterioridade da mancha que alcança a interiorização da culpa, mas aquilo que é essência na dimensão da mancha permanece na instância da culpabilidade.

Em contrapartida, o perdão vem livrar o homem de sua incapacidade de agir livremente, incapacidade produzida pelo mal do qual ele se

tornou culpado. Assim, o perdão remete o homem às suas capacidades fundamentais para além do mal que delas o havia privado. Uma dessas capacidades é a memória. A capacidade de rememoração é então devolvida pelo perdão. A relação entre memória e perdão aparece aqui: o milagre da reminiscência, vitória sobre a finitude, supõe o milagre do perdão, vitória sobre a culpabilidade. Em troca, o perdão pode ser considerado como uma forma fundamental de memória, a memória da origem, memória deste fundo de ser bom que está na origem do nosso ser desde o início e a cada instante (CAUSSE, 2013, p. 177).⁹

A possibilidade do mal designa uma capacidade, o poder de falhar. Se a falibilidade consiste na exposição ao mal, isso explica porque a passagem ao ato (da falta), não é um simples acidente, um engajamento ou uma vertigem que faria com que sucumbíssemos ao mal sem dar-nos conta. Se há uma vertigem, é aquela da liberdade.

O que o mostra (a linguagem da confissão) são os afetos que vão juntos com a própria linguagem da confissão. Não é à toa que falamos do efeito catártico da confissão. Ricoeur sugere de nela discernir três caminhos de sublimação possível. O primeiro corresponde à exigência de um castigo que seja justo, proporcional à gravidade do ato cometido. O segundo corresponde à espera de um fim do sofrimento. Enfim, essa espera “inclui a esperança que o próprio medo desapareça da vida da consciência, após sua sublimação” (RICOEUR, 1960, p. 203). Evidentemente, até nova ordem, nenhum estado escapa à necessidade de fazer respeitar o direito pela ameaça de sanções. É nesse sentido que a abolição do medo não seria outra coisa que o horizonte e, se podemos dizer, “o futuro escatológico da moralidade humana” (RICOEUR, 1960, p. 206). Assim, vemos se esboçar uma primeira resposta possível à questão kantiana: “O que me é permitido esperar?”: que o amor perfeito venha banir definitivamente o medo (GREISCH, 2004, p. 100).¹⁰

⁹*En contrepoint, le pardon vient délivrer l'homme de son incapacité à agir librement, incapacité produite par le mal dont il s'est rendu coupable. Ainsi, le pardon rend l'homme à ses capacités fondamentales par-delà le mal qui l'en avait privé. L'une de ces capacités est la mémoire. La capacité de remémoration est donc rendue par le pardon. Le rapport entre mémoire et pardon apparaît ici: le miracle de la reminiscence, victoire sur la finitude, suppose le miracle du pardon, victoire sur la culpabilité. En retour, le pardon peut être considéré comme une forme fondamentale de mémoire, la mémoire de l'origine, mémoire de ce fonds d'être bon qui est à l'origine de notre être depuis le début et à chaque instant.*

¹⁰*Ce qui le montre, ce sont les affects qui vont de pair avec le langage même de l'aveu. Ce n'est pas pour rien qu'on parle de l'effet cathartique de l'aveu. Ricoeur suggère d'y discerner trois voies de sublimation possible. La première correspond à l'exigence d'un châtement qui soit juste, proportionné à la gravité de l'acte commis. La seconde correspond à l'attente d'une fin de la souffrance. Enfin, cette attente “enveloppe l'espérance que la crainte elle-même disparaisse de la vie de la conscience, au terme de sa sublimation” (RICOEUR, 1960, p. 203). Évidemment, jusqu'à nouvel ordre, aucun Etat n'échappe à la nécessité de faire respecter le droit par la menace des sanctions. C'est en ce sens que l'abolition de la crainte ne saurait être autre chose que l'horizon et, si l'on peut dire, “l'avenir eschatologique de la moralité humaine” (RICOEUR, 1960, p. 206). Ainsi voyons-nous s'ébaucher une première réponse*

O segundo exercício de repetição da linguagem da confissão se volta para a noção de pecado. Trata-se mais de uma proposta fenomenológica do que propriamente histórica. Nesse aspecto, o mais fundamental é reconhecer que a corrupção pelo pecado vem através de uma relação pessoal com um deus que determina o espaço espiritual onde o pecado se distingue da corrupção. Sendo assim, Ricoeur faz da categoria do “diante de Deus” (que é expressa na noção bíblica de Aliança) a categoria constitutiva da própria noção de pecado. Isso traz consequências importantes.

[...] Aparece, primeiramente, tentando iniciar pelas expressões mais elaboradas, mais racionalizadas, dessa confissão, na esperança que essas expressões sejam as mais próximas da palavra filosófica, em razão de sua característica “explicativa”; assim somos inclinados a pensar que é com as construções tardias da época agostiniana sobre o pecado original que a filosofia é chamada a se medir. Mesmo que as filosofias clássicas e modernas tomam como um “dado” religioso, teológico, esse “quase-conceito” reduz o problema filosófico da falta a uma crítica da ideia de pecado original (RICOEUR, 1960, p. 167-68).

Se identificamos o divino com o “Todo outro”, a origem da religião e do pecado deve ser procurada em uma alteridade radical, a consciência profunda de nossa separação da fonte primeira do sentido, da ordem e do valor. Segundo Ricoeur, há pecado somente uma vez que há ligação entre o homem e Deus. Nesse sentido, todo pecado é uma “lesão da Aliança” (RICOEUR, 1960, p. 210).

A religião atenta a outro discurso sobre o mal. E esse discurso se atenta inteiramente ao interior do perímetro da promessa e sob o signo da esperança. Esse discurso coloca primeiro o mal diante de Deus. Contra ti, contra si somente eu pequei, fiz mal aos teus olhos. A invocação que transforma a confissão moral em confissão do pecado parece, em um primeiro momento, um agravamento na consciência do mal. É uma ilusão, a ilusão moralizante da cristandade; recolocado diante de Deus, o mal é remetido no movimento da promessa; a invocação é já o começo da restauração de um lugar, a isca de uma recreação. A “paixão do possível” é já apreendida da confissão do mal; o arrependimento, essencialmente virado em direção ao futuro, é já dividido do remorso que é uma reminiscência do passado (RICOEUR, 1969, p. 428).

possible à la question kantienne: “Que m’est-il permis d’espérer?”: que l’amour parfait vienne bannir définitivement la crainte.

No entanto, Ricoeur busca fugir de uma interpretação de Deus como guardião supremo da ordem moral. Para ele, “o pecado é uma grandeza religiosa antes de ser ética: ele não é uma transgressão de uma regra abstrata, de um valor, mas a lesão de uma ligação pessoal” (RICOEUR, 1960, p. 212). É por isso que a exploração da experiência judaica do pecado não deve se limitar aos códigos legislativos: o imperativo do código é inseparável do lamento do salmo, do bramido do oráculo profético, da sentença sapiencial.

O que eu queria dizer por símbolo racional? Isto, que os conceitos não têm consistência própria, mas retornam às expressões que são analógicas e não são por falta de rigor, mas por excesso de significação: o que é preciso então sondar no conceito de pecado original, não é sua falsa clareza, mas sua tenebrosa riqueza analógica. É preciso desde então retomar o caminho: no lugar de se apagar mais diante da especulação, voltar à enorme carga de sentido contida nos “símbolos” pré-rationais como os que contêm a Bíblia, diante de toda elaboração de uma língua abstrata: errância, revolta, alvo perdido, via curva e tortuosa, e especialmente cativo; a catividade do Egito, depois a da Babilônia, se torna assim a cifra da condição humana sob o reino do mal (RICOEUR, 1969, p. 277).

A diversidade dos registros discursivos não deixa de colocar um problema análogo àquele que levantava a corrupção: os pensamentos subjacentes à noção de pecado são “pensamentos” no sentido filosófico da palavra? A questão pode igualmente enunciar sob uma forma mais geral, que nos introduz no coração de uma Filosofia da Religião: a religião “pensa” em qual sentido? Pensando com Ricoeur, a questão da diferença entre a especulação filosófica e o oráculo profético é um excelente critério para levar em conta essa dificuldade.

É uma reflexão sobre a especificidade da profecia bíblica que lhe permite identificar o momento “objetivo” constitutivo da noção de pecado: a tensão entre uma exigência infinita (que exprimem a indignação e a acusação profética) e o mandamento finito (que exprimem o Decálogo e o Levítico). Aos olhos de Ricoeur, é essa dialética do código e da exigência ilimitada que é “a estrutura ética profunda da Aliança” (RICOEUR, 1960, p. 217). Nada permite opor os dois termos dessa dialética viva, chamando a primeira “moral aberta” e a segunda “moral fechada”. Com efeito, o profetismo e o legalismo não cessam de se pressupor mutuamente: de um lado, temos “uma exigência informe, que reporta no ‘coração’ a raiz do mal, do outro uma lei finita que determina, explicita, fragmenta o ser-pecador

nas inúmeras ‘transgressões’, oferecidas à casuística futura” (RICOEUR, 1960, p. 221) (GREISCH, 2004, p. 100).¹¹

Toda essa análise simbólica comporta uma negatividade característica que é esquematizada no Antigo Testamento pelas imagens do sofrimento evanescente e da vaidade dos ídolos. É isso que confirma o exame do par “perdão-retorno” que nosso autor procura também apreender em seu estado original, antes de toda elaboração teológica. Vemos aqui se desenhar uma opção metodológica que os trabalhos posteriores irão reforçar: a filosofia hermenêutica deve se deixar instruir não pelas construções conceituais da teologia, mas pelos dados exegéticos. A frase que dá suporte à análise do simbolismo do retorno e do perdão mostra qual é o sentido escondido dessa *epochè* teológica: tomado em sua origem, o simbolismo coloca em suspeita todas as aporias teológicas referentes à graça e à vontade, à predestinação e à liberdade; mas talvez também suspeite da reconciliação dos termos que a especulação isola e opõe.

Na ótica hermenêutica de Ricoeur, o importante está além: é preciso evitar a todo preço tratar a expiação cerimonial e a contrição que gravita ao redor da simbólica do retorno, do perdão e da libertação como dois mundos absolutamente distintos. A possibilidade que esses dois mundos distintos, mas não heterogêneos, possam se reencontrar se enuncia na bela frase seguinte: “é porque a vegetação estranha da expiação cerimonial cresceu sobre a árvore do ‘arrependimento’ e do ‘perdão’ que o simbolismo da expiação pôde, por reação, enriqueceu o do ‘perdão’” (RICOEUR, 1960, p. 254) (GREISCH, 2004, p. 106).¹²

¹¹*C’est une réflexion sur la spécificité de la prophétie biblique qui lui permet de cerner le moment “objectif” constitutif de la notion de péché: la tension entre une exigence infinie (qu’expriment l’indignation et l’accusation prophétique) et le commandement fini (qu’expriment le Décalogue et le Lévitique). Aux yeux de Ricoeur, c’est cette dialectique du code et de l’exigence illimitée qui est “la structure éthique foncière de l’Alliance” (RICOEUR, 1960, p. 217). Rien ne permet d’opposer les deux termes de cette dialectique vivante, en appelant la première “morale ouverte” et la seconde “morale close”. En effet, le prophétisme et le légalisme ne cessent de se présupposer mutuellement: d’un côté, nous avons “une exigence informe, qui reporte dans le ‘coeur’ la racine du mal, de l’autre une loi finie qui détermine, explicite, émette l’être-pêcheur dans les ‘transgressions’ énumérables, offertes à la casuistique future” (RICOEUR, 1960, p. 221).*

¹²*Dans l’optique herméneutique de Ricoeur, l’important est ailleurs: il faut éviter à tout prix de traiter l’expiation cérémonielle et la contrition qui gravite autour de la symbolique du retour, du pardon et de la délivrance comme deux mondes absolument distincts. La possibilité que ces deux mondes distincts, mais non hétérogènes, puissent se rencontrer s’énonce dans la belle phrase suivante: “c’est parce que la végétation étrange de l’expiation cérémonielle a poussé sur l’arbre de la ‘repentance’ et du ‘pardon’ que le symbolisme de l’expiation a pu, par choc en retour, enrichir celui du ‘pardon’” (RICOEUR, 1960, p. 254).*

É interessante notar que nosso autor insiste na ideia de que se bem que possa ser uma atitude racional nova, a filosofia não começa nada absolutamente. Ao contrário, fundada em pressupostos, ela parte e vive da substância do que é dado sem ser refletido, consistindo o progresso do pensamento no processo, sempre inconcluso, de elucidação da condição humana, instaurada numa pré-compreensão que se faz reflexão.

[...] Nossa reflexão antropológica se encontra antes desse salto; a ética, ao contrário, chega demasiado tarde. Para surpreender o momento mesmo do salto, é preciso compreender uma nova rota, aplicar uma reflexão de novo estilo, concentrando-nos na confissão com que a consciência reconhece o salto e nos símbolos do mal mediante os quais se expressa essa confissão (RICOEUR, 1982, p. 158-59).

2.2.3 Símbolos primários do mal

Podemos afirmar que o mal não pode ser abordado de forma mais substancial sem a linguagem simbólica. Por isso, é justamente a reflexão pela linguagem dos símbolos primários que mais nos coloca diante da experiência do mal. Em seu livro *Finitude et Culpabilité – La symbolique du mal*, nosso autor demonstra que a única maneira de compreender os mitos é considerá-los como elaborações secundárias, remetendo-nos a uma “linguagem da confissão”, pois trata-se de uma linguagem que propõe pensar a culpa e o mal.

Dessa forma, essa linguagem da confissão apresenta uma singularidade, que implica em pensar de forma completamente simbólica os temas da mancha, do pecado e da culpabilidade. Ou seja, a compreensão dessa linguagem da confissão significa desenvolver uma espécie de exegese do símbolo a partir de algumas regras específicas para decifrar, ou uma hermenêutica do símbolo (RICOEUR, 1982, p. 15).

2.2.3.1 Os símbolos da mancha

Na tradição ocidental a concepção de mancha está vinculada ao tema do mal. A sua representação ensinou a simbólica do puro e do impuro e está relacionada ao sentimento de culpa e medo. A noção de impureza perpassa nossa cultura, fazendo com que o símbolo da mancha remeta ao estado do ser humano em relação ao sagrado. Dessa maneira, os rituais de purificação têm como função a tentativa de eliminar a mancha e, ao mesmo tempo, se portam como uma forma de prevenção.

Dessa forma, a dimensão física se situa dentro da questão ética, a mancha, o sofrimento, inicia a partir de uma queda, é o mal sofrido relacionado à responsabilidade moral, à culpa. A mancha atua como algo que infecta, como um temor do impuro, que causa receio de alguma retribuição de uma fúria que deseja vingança e que é prevenida pela proibição. Esses momentos primitivos da representação do mal são momentos superados pela consciência. No entanto, essa mesma consciência não supera por completo o imaginário presente na cultura, relativo ao mal e à culpa. Por que isso acontece? Justamente devido à sua dimensão simbólica. Poderíamos afirmar mesmo que a purificação da mancha não é só limpeza, mas um ritual. Dessa forma, “limpeza” da mancha significa que ela só pode ser realizada perante gestos da mesma maneira simbólicos. A mancha torna-se um símbolo do mal porque com esses ritos a mancha não é mais uma mancha senão simbólica e os ritos manifestam todo simbolismo implícito na representação da mancha como uma “sujeira” presente na dimensão humana.

Assim a confissão dos pecados se torna uma palavra humilde que o homem diz de si. O núcleo central presente em todas as simbolizações da mancha só pode ser compreendido no fim deste estudo dos símbolos primários do mal, porém o que está certo é que todo mal é simbolicamente mancha (RICOEUR, 2011, p. 208).

O simbolismo da mancha só pode entrar no horizonte humano por meio da palavra, mas somente através da proibição. Pela palavra que a define, entra de igual modo pela confissão, porque o ser afligido por uma proibição se questiona sobre o mal que exerceu e desvenda mediante uma investigação sobre si o sentido escondido de suas ações.

2.2.3.2 Símbolo do pecado

A mudança do conceito da mancha para o conceito de pecado é possível mediante a alteração de um fundamento. O temor de uma fúria sem rosto se transforma no temor de um Deus vingador, que se coloca como uma referência a um “perante ti” de que a aliança da religião hebraica é testemunha. Segundo nosso filósofo, o exemplo mais claro que afirma esta transição da mancha para o pecado é a confissão babilônica dos pecados em que o penitente faz a experiência de estar impuro e contaminado pelo mal devido ao afastamento de Deus. A consciência de pecado se fundamenta na noção

de aliança. Distante de qualquer elaboração teológica, Ricoeur afirma que este Deus se apresenta como alguém preocupado com o humano, trata-se de uma situação inicial e o pecado rompe esta iniciativa, mas não a destrói em definitivo. Da mesma forma que o símbolo da mancha importa à reflexão filosófica pela sua característica de palavra (rito, proibição, confissão), a aliança e a noção de pecado também se inserem nesse espaço de reflexão como palavra.

Dessa forma, a lei ou o mandamento somente aparece quando é finalizada a relação de diálogo e justamente por isso o pecado se configura antes de uma quebra de aliança ou de um vínculo pessoal. Ou seja, o lugar privilegiado para abordar o pecado não está na lei, mas na confissão e no dinamismo da existência que direciona a própria lei. A aliança se mostra como vínculo e, dessa forma, como palavra.

Esta tensão entre a exigência absoluta, porém sem forma, e a lei finita, que esmiúça a exigência, é essencial para a consciência de pecado; não nos podemos sentir culpados em geral, globalmente; e a lei é um ‘pedagogo’ que ajuda o penitente a determinar seu ser pecador; e pecador segundo a idolatria, segundo a falta de respeito filial, etc. (RICOEUR, 2011, p. 220-221).

A aliança se concretiza a partir dessa articulação entre a profecia e a lei, mesmo que o pecado não elimine o medo e a angústia do homem, mas somente muda sua qualidade, porque se no conceito de mancha o medo tinha uma natureza de ira sem rosto, na dimensão do pecado este medo se constitui como o estado do ser humano perante a ira de Deus. Dessa maneira, o pecado contra Deus fere a aliança, mas não a elimina e, por isso mesmo, também não elimina a promessa. É na dimensão da ira do Amor de Deus, quando o pecador que se converte e chama a Deus, encontra não um Deus vingador, mas um “Tu supremo”, pois esse gesto deixa claro que a relação não foi anulada, mas apenas ferida.

Da mesma forma como ocorre no símbolo da mancha, em que puro e impuro surgem no mundo da palavra por meio da proibição e da confissão, existe também um vocabulário próprio do pecado. Este rompe com o símbolo da mancha, em uma espécie de ruptura de uma relação pessoal. A culpa imposta sobre a tensão da aliança não é uma experiência vazia, pois a interpretação do profeta e a confissão do pecador fornecem o elemento da linguagem à experiência da culpa. Por esse motivo, aparecem figuras de

linguagem que fazem a correspondência com esta nova experiência sob o símbolo do pecado.

O pecador corre atrás do nada, do vento, o ídolo é o modelo do nada, a vida humana é considerada como um sopro é o momento negativo do pecado. Deus aparece para mostrar ao homem que ele está tocando o abismo, é o não contra o vazio, o nada do pecado, assim surge o perdão como retomada da aliança, instrumento de tomada de consciência, um retorno a partir da supressão do peso do pecado (FRANCO, 1995, p. 64).

Enquanto a noção de mancha está relacionada ao contágio que permite uma afetação direta ou indireta do corpo, o pecado está associado a um ato contra Deus. Ou seja, a passagem do conceito de pureza ao de pecado surge na confissão dos pecados babilônicos, por exemplo, na medida em que essa ideia de puro se relaciona ao piedoso, ao santo e ao justo. Por outro lado, a ideia de impuro se relaciona à crença em demônios, ao temor da presença de forças transcendentais.

Desde uma perspectiva teísta, seja ela politeísta ou monoteísta anterior a uma teologia elaborada, essa compreensão marcou profundamente a história das religiões pelo caráter salvífico de que se reveste. O conceito de pecado pressupõe “um ante Deus”, um diálogo e uma aliança que, por iniciativa humana, é quebrada ou lesada (RICOEUR, 1982, p. 213).

Sendo assim, o lugar privilegiado para abordar o pecado é a confissão e não a lei, pois só é possível falar em pecado quando existe um agente pecador, responsável pelo seu ato. Não se trata de uma transgressão a uma lei, mas o rompimento de um laço pessoal. Os profetas, na condição de representantes do divino, enfatizaram essa consciência do pecado. Eles não refletiam sobre o pecado, mas profetizavam contra ele. Como não podia existir a impureza, mancha ou ruptura sem conversão e redenção, da mesma forma no pecado, o rito se fundamenta como possibilidade de purificação.

2.2.3.3 Símbolos da culpabilidade

O surgimento da culpabilidade, a partir da mancha e do pecado, possibilita uma circularidade acerca dos símbolos do mal. A mancha da mácula e o exílio do pecado se completam com a subjetividade e o peso da consciência culpada se mostra como servidão que sofre e que significa o contágio que ela contraiu inicialmente. Dessa forma, o simbolismo da falta porta o conceito de homem responsável e cativo. Ou seja,

encontramos um homem servo de sua própria liberdade, onde Ricoeur afirma o conceito de servo-arbítrio. Essa dimensão implica a afirmação progressiva de uma forma de pensar em potência e capacidade, constituindo em um dos pontos centrais da abordagem sobre o perdão. Ou seja, podemos traduzir essa relação em “profundidade do mal” e “potência da vida” em uma fenomenologia do homem capaz. Sua concepção evoluiu das análises da linguagem da culpabilidade em *La Symbolique du mal* à reflexão final sobre o “homem que age e que sofre”, na qual o pensador sustenta a predominância do mal sofrido sobre a falta cometida. Para Ricoeur, o pecado

Designa o que torna a ação humana objeto de imputação, de acusação e de repreensão. A imputação consiste em consignar a um sujeito responsável uma ação suscetível de apreciação moral. A acusação caracteriza a própria ação como violação do código ético dominante na comunidade considerada. A repreensão designa o juízo de condenação, em virtude do qual o autor da ação é declarado culpado e merece ser punido. É aqui que o mal moral interfere no sofrimento, na medida em que a punição é um sofrimento impingido (RICOEUR, 1998, p. 23).

O mal é um fator primário na linguagem que o articula, na ocorrência da confissão, e é sobre este fundamento que o filósofo francês encontra o discurso bíblico e o trágico (exemplos de fontes não-filosóficas da filosofia), como expressão simbólica e indireta de experiências de culpabilidade. Ou seja, o mal não se configura apenas como um problema especulativo, mas exige convergência de pensamento, ação e uma transformação espiritual de sentimentos. Ou seja, encontramos aqui o mal em três planos: do pensar, do agir e do sentir:

[...] Duas ideias parecem particularmente interessantes de ressaltar nesta obsessão de Paul Ricoeur em querer evidenciar o mal como escândalo: uma de dimensão religiosa, dizendo respeito à sua preocupação em salvar a possibilidade de sentido da fé em Deus, apesar do mal, e outra, de natureza histórica e cultural, correspondendo à sua reafirmação do valor da palavra para fazer memória do mal acontecido (HENRIQUES, 2005, p. 8).

Ricoeur considera a amplitude do problema do enigma do mal com os recursos de uma fenomenologia da experiência do mal. De forma inicial, propõe uma distinção entre o mal moral, o sofrimento e o pecado. O primeiro é, em uma linguagem religiosa, o pecado, designa o que torna a ação humana objeto de responsabilidade, acusação. Ou seja, atribui-se a um sujeito responsável uma ação suscetível de julgamento moral. Com

isso, podemos partir do princípio que é apenas no caso do mal moral que podemos falar fundamentalmente do perdão.

Existe, dessa forma, uma polaridade entre pecado e sofrimento e sofrimento e violência. Apesar de haver distinção entre pecado e sofrimento, mal moral e sofrimento, o mal é frequentemente abordado como raiz comum do pecado e do sofrimento. Podemos atingir esse nível quando abordamos a condição humana em sua unidade profunda. A violência é afirmada por Ricoeur como causa principal do sofrimento.

Se o mito dá a pensar é porque ele por si interpreta outros símbolos. Assim é que intentamos compreendê-lo neste capítulo, reservando para uma investigação ulterior estudar sua reaparição, já num segundo nível, nos símbolos mais intelectualizados de ‘pecado original’ (RICOEUR, 1982, p. 387).

Sendo assim, todo mal é uma visão puramente moral do mal e conduz a uma visão penal da história: não existe alma injustamente precipitada na infelicidade. No entanto, para levar a sério a afirmação de que todo sofrimento seja uma retribuição do pecado, faz-se necessário fornecer a este uma dimensão acima do indivíduo, pois é a resposta da doutrina do pecado original. A experiência do pecado é ao mesmo tempo individual e comunitária, é uma experiência da falibilidade do homem perante a potência demoníaca de um mal já existente, antes de toda ação má.

O mal não é de modo algum uma origem, no sentido temporal do termo: é somente a máxima suprema que serve de fundamento subjetivo último a todas as máximas más de nosso livre-arbítrio; esta máxima suprema fundamenta a propensão ao mal em todo o gênero humano (nesse sentido Kant é conduzido para o lado de Agostinho) ao encontro da predisposição ao bem, constitutiva da vontade boa. Mas a razão de ser desse mal radical é ‘insondável’: ‘não existe para nós razão compreensível para saber de onde o mal moral pode primeiramente nos vir’ (RICOEUR, 1998, p. 38).

Finitude et culpabilité II se coloca como transformação do pensamento de Ricoeur da fenomenologia para a hermenêutica (mesmo que o campo fenomenológico nunca desaparecerá completamente de suas análises). Nesse momento, a realidade do homem concreto que se confessa culpado apenas poderá ser abordada por meio de uma

interpretação simbólica, como exemplificado nas abordagens sobre os símbolos primários do mal.

Ricoeur reconhece que a consciência da culpa constitui uma verdadeira revolução na experiência do mal. A questão, no entanto, não é a realidade da mancha, a violação objetiva do interdito, nem a vingança que a violação desencadeia, mas o mau uso da liberdade sentido tal como uma diminuição do próprio eu. Por isso, é a própria culpa que exige o castigo para que se converta de expiação vingativa em expiação corretiva, salvadora. Então, segundo o autor, a culpa implica no que se pode chamar de um julgamento ou imputação pessoal do mal. Isso aponta para um castigo antecipado e interiorizado, como uma opressão da consciência em vista do reconhecimento do mau uso da liberdade. Assim, a consciência da culpabilidade se desenvolve na direção de nossa experiência ético-jurídica. É a metáfora do tribunal a invadir todos os registros da consciência de culpabilidade religiosa (COSTA, 2008, p. 53).

Contra a ideia contemporânea de ver na finitude a característica estrutural do ser humano, Ricoeur acentua a ideia de uma natureza humana intermediária, a ideia paradoxal de que o homem não é menos finitude do que infinitude. E isso quer o olhemos como finitude que se transcende ou como infinitude que o restringe, o homem tanto está destinado à racionalidade ilimitada, à totalidade e à beatitude, como ao limite das perspectivas, à negatividade do desejo e à morte.

Presenciamos, dessa forma, uma correspondência de simbolismos: a culpa e a salvação estão constantemente relacionadas. Ricoeur afirma que essa correspondência torna a ideia de perdão (e sua consequente liberdade) possível.

[...] O simbolismo da salvação confere seu sentido verdadeiro ao simbolismo do mal. Esta é apenas uma província particular no interior do simbolismo religioso. Por isso o credo cristão não diz Creio no pecado, mas “Creio na remissão dos pecados”. Mais fundamentalmente, porém, essa correspondência entre um simbolismo do mal e um simbolismo da salvação significa que se deve escapar ao fascínio por uma simbólica do mal, recortada do resto do universo simbólico e mítico, e refletir sobre a totalidade formada por esses símbolos do começo e do fim (RICOEUR, 1977, p. 43).

Concluindo a abordagem sobre os símbolos do mal, podemos afirmar que Ricoeur intenta, em última instância, desvendar o horizonte simbólico. E, nesse sentido, afirmamos que o que está por trás é a tentativa de demonstrar que o mal, em sua forma simbólica, implica em um servo-arbítrio. O símbolo da culpabilidade, por exemplo, remete ao cativeiro presente também no símbolo do pecado bem como o sentido de

contaminação presente no símbolo da mancha. O símbolo do cativo porta o sentido, por exemplo, de uma situação comunitária, o povo prisioneiro de seus pecados. No entanto, ao estabelecer uma abordagem acerca de uma possível imputação pessoal (a culpabilidade), o cativo se apresenta como uma espécie de autocativo, ou seja, uma liberdade “presa” a si mesma devido a uma escolha errada. Por outro lado, essa contaminação do mal não significa a decadência do ser humano. O mal radical não implica na perda total da liberdade humana.

A noção de conflito será tema central da primeira coletânea de ensaios de hermenêutica intitulada *Le conflit des interprétations*, publicada por Ricoeur ainda na década de 60. Nesta primeira fase de sua hermenêutica, da qual também faz parte o *De l'interprétation – Essai sur Freud* (1965) e os ensaios recolhidos no fim da década em *Le conflit des interprétations* (1969), a noção de símbolo como “expressão do sentido dúplice” é dado papel central, inclusive o filósofo irá definir o conceito de interpretação em função da noção de símbolo. De acordo com Ricoeur, é tarefa da hermenêutica, compreender o conflito das interpretações e lhe oferecer uma mediação (MÖBBS, 2015, p. 23).

Ricoeur aponta, assim, contradições presentes na própria modernidade, procurando enriquecer o seu conceito de racionalidade, apontando seus limites. Para tanto, propõe um “enxerto hermenêutico” como compreensão das expressões de sentido diversificado do símbolo como momento da compreensão de si.

Mas o sujeito que se interpreta interpretando os sinais não é mais o cogito: é um existente que descobre, mediante a exegese da sua vida, que é posto no ser antes mesmo de pôr-se e de possuir-se. Assim a hermenêutica descobriria um modo de existir que comporia de alto a baixo um ser interpretado. Somente a reflexão, abolindo-se como reflexão, pode reconduzir às raízes ontológicas da compreensão (RICOEUR, 1990, p. 13).

Uma pergunta importante dentro deste estudo dos símbolos do mal seria acerca do fundamento de toda esta simbólica. Para Ricoeur, o triunfo se encontra numa visão ética do mal e do mundo. Aprofundando isto, ver-se-á com mais clareza este conceito de servo-arbítrio. Essa visão é enriquecida pelos símbolos primários e pelo mito adâmico. Ricoeur entende por visão ética do mal uma interpretação onde o mal está inteiramente relacionado à liberdade, o mal é retomado na liberdade. A liberdade relacionada à vontade é então o poder originário do afastamento, da falta, o mal se torna uma subversão de uma relação (SILVA, 2013, p. 23).

Dessa forma, a simbólica do mal afirma uma visão ética do mal e do mundo. No entanto, para nosso filósofo, a consciência moral esteve por muito tempo presa a uma visão cultural do mal, onde a liberdade não se origina, estando presa nela. A proposta ricoeuriana de uma simbólica do mal, levando em consideração elementos trágicos e éticos do mal, se mostra como uma afirmação última da liberdade humana. Isso acontece porque o horizonte simbólico é propriamente um horizonte hermenêutico.

Queria experimentar outra via que seria a de uma interpretação criadora, de uma interpretação que respeite o enigma dos símbolos, que se deixe ensinar por ele, mas que a partir daí, promova sentido, forme o sentido, na plena responsabilidade de um pensamento autônomo. Será então que o mal, como contingência, não se transformaria em “necessidade” diante desta busca do ser humano por sua plenitude? (RICOEUR, 2011, p. 295).

O projeto simbólico de Ricoeur o levou a afirmar três categorias que relacionariam a experiência do mal ao movimento de reconciliação. A primeira, a categoria “apesar de” expressão da esperança, da reconciliação “apesar do” mal. Este “apesar de” significa para nosso filósofo uma espécie de afirmação “graças a” (segunda categoria), com o mal, mal como intrínseco à história do ser. Dessa forma, podemos também afirmar uma terceira categoria que seria a de um “quanto mais”, pois o mal não se mostra como deserção da realidade humana. Se ele é radical, pois está enraizado no ser humano, “quanto mais” é a bondade originária do ser humano, sua potencialidade de reconciliação. Dessa maneira, mesmo a liberdade humana encontrando uma dimensão de servidão como unidade dos símbolos do mal, encontra de igual modo em seu horizonte um “quanto mais”.

2.2.4 Os símbolos do mal e o servo-arbítrio

Ricoeur estudou a noção de servo-arbítrio a partir da exegese dos símbolos fundantes que se referem ao mal, onde encontramos o homem que confessa a escravidão de seu livre-arbítrio. Dessa forma, são os símbolos da confissão do mal que deixarão claro que as ações humanas desde o início são cativas do mal. Por isso, buscando solucionar o impasse entre livre-arbítrio e servo-arbítrio, nosso filósofo segue sua Simbólica do mal, através do mito da queda. Ele revela que o mal entra no mundo por meio do homem que o põe, mas também este só o põe enquanto cede ao assédio de um adversário (RICOEUR, 1982, p. 21).

Se o mal é, pois, injustificável, uma aporia, um mistério impenetrável, como reconhecer a própria liberdade que, ao despertar para a tomada de consciência, encontra-se já amarrada ao mal já aí? Somente a partir de uma dimensão serve. Esta consiste no paradoxo de uma vontade livre em sua escolha, mas serve pela sua escolha. Considerando isso, se o símbolo indica que é preciso pensar em sobreimpressão, a presença existencial do mal e a bondade originária da liberdade sugerem, ao mesmo tempo, que, por mais radical que seja o mal, a bondade é mais fundamental ainda (COSTA, 2008, p. 79).

Assim, podemos concluir que a própria compreensão kantiana que afirma o mal pela liberdade e a liberdade pelo mal, nos conduz ao conceito de servo-arbítrio, porque o homem necessita buscar novamente sua liberdade que percebeu estar cativa somente após perdê-la. Enfim, a liberdade como tema da salvação pressupõe uma servidão anterior. Nesse sentido, mesmo que o ser humano não seja a origem do mal, é ele quem o pratica, afinal, o mal aparece em seus atos existenciais. Por isso, ele é resultado de sua liberdade. “Considerar o mal do ponto de vista do mal cometido e da sua confissão significa, pois, declarar a liberdade e a responsabilidade humanas e, ao mesmo tempo, reconhecer que está nas mãos do homem a possibilidade de evitá-lo” (COSTA, 2008, p. 86).

A separação conceitual que faz Ricoeur entre mal sofrido e mal cometido tem como objetivo observar que a confissão, o reconhecimento da falta e da culpa não provém de forma inicial de uma convicção interna, mas de uma acusação exterior pronunciada pelo profeta. O mal pode afetar a existência do homem, seja este considerado como sujeito ou objeto. Por isso, existe um meio pelo qual ele pode se expressar, que é justamente a confissão. Esta, através de uma linguagem simbólica, passa a ser o meio pelo qual a vontade exprime o pecado, a culpabilidade e o sofrimento. Se não ocorresse a confissão, não haveria a tomada de consciência de si, pois as emoções humanas ficariam encerradas nelas mesmas. Por isso, afirma Ricoeur: “A linguagem é a luz da emoção; pela confissão a consciência da falta é conduzida à luz da palavra; pela confissão o homem é palavra até na experiência do seu absurdo, do seu sofrimento, da sua angústia” (RICOEUR, 1982, p. 171).

Essencialmente, esta proposição condensa um aspecto fundamental da experiência do mal, isto é, a experiência ao mesmo tempo individual e comunitária da impotência do homem perante a potência demoníaca de um mal ‘já lá’, antes de toda e qualquer iniciativa má assinalável a qualquer intenção deliberada. Mas esse enigma da potência do mal ‘já

lá' é colocado na falsa qualidade de uma explicação de aparência racional: confluindo no conceito de pecado de natureza, duas noções heterogêneas, a de uma transmissão biológica por via de geração e a de uma imputação individual de culpabilidade, a noção de pecado original surge como um falso conceito que se pode relacionar com uma gnose antignóstica. O conteúdo da gnose é negado, mas a forma do discurso da gnose é reconstituída, isto é, a de um mito racionalizado (RICOEUR, 1988, p. 33-34).

A liberdade do sujeito está sempre em tensão com sua determinação, que Ricoeur chama de involuntário. Por isso, ao despertar, o cogito se vê ferido pela presença de um mal já presente na natureza humana. No entanto, o ser humano poderá dar continuidade ao mal ou escolher o caminho de sua confissão.

2.2.5 Símbolos secundários do mal

O ser humano pode ser caracterizado como um ser que propõe explicações sobre a realidade. Para isso, tenta explicar a essência das coisas e estabelecer uma relação entre o compreensível e o incompreensível, entre o físico e o metafísico. Esse processo Ricoeur entende como mito ou narrativas secundárias presenciadas nos textos e nos ritos sagrados de culturas diversas.

Dessa maneira, o mito é pensado por Ricoeur, inicialmente, como um relato que aborda toda a humanidade em uma história exemplar, tendo início, meio e fim. No entanto, o mais fundamental é que o mito aborde o enigma da existência, lidando com a distância entre o homem idealizado e o homem real. Ou seja, o mito é uma narrativa que possui uma universalidade concreta, uma orientação temporal e uma exploração ontológica (RICOEUR, 1982, p. 316-317).

2.2.5.1 Mitos do mal

No intuito de explicar a essência das coisas e, como consequência, estabelecer uma ligação entre o que pode ser compreendido e o que não pode, entre o material e o imaterial, diversas respostas são elaboradas. Trata-se daquilo que nosso filósofo compreende como narrativas secundárias ou mitos que são transmitidas pelos textos ou pelos ritos sagrados das culturas.

Na condição de símbolo de segunda ordem, que tiveram início entre a cultura judaica e a cultura grega (além de outras), o mito procura explicar a origem e o fim de

tudo, como acontece no caso do mal. Dessa maneira, representa a primeira grande transição do simbólico ao interpretativo. Ou seja, ao passar da análise simbólica à mitológica, podemos considerar que os mitos são símbolos desenvolvidos como frutos da tradição hermenêutica.

Compreender o mito significa compreender o que acrescenta o mito – com seu tempo e espaço, com seus episódios, seus personagens e seu drama – à função reveladora dos símbolos primários elaborados anteriormente e denominados de a linguagem da confissão. Compreender essa linguagem equivale a desenvolver uma exegese do símbolo, que requer certas regras para decifrar, ou seja, significa forjar uma hermenêutica (RICOEUR, 1982, p. 14).

Os mitos não são, para Ricoeur, história no sentido moderno do termo, tampouco podem ser explicados como gnosticismo, mas são, estritamente, um modo simbólico da compreensão. Dessa forma, eles têm a função de “englobar a humanidade em massa em uma história exemplar. Servindo-se de um tempo representativo de todos os tempos, apresentam o ‘homem’ como um universal concreto” (RICOEUR, 1982, 316). Por isso, Adão seria o arquétipo de homem no qual todos pecaram. Também podemos considerar que uma segunda função afirma que o mito expressa a origem e o fim do mal, não se reduzindo à experiência concreta e a uma vivência presente, mas possibilita a experiência humana passar a história ao anunciar a perdição e a salvação. Por último, possui também a função de afirmar a realidade fundamental de inocência ontológica e do seu estado existencial histórico. O mito possibilita afirmar a origem radical do mal em um ser que fora criado bom. Ou seja, aqui se faz fundamental a distinção entre o radical do mal e o originário da criação.

Os mitos do mal buscam dizer de modo simbólico o drama da existência humana. Para tanto, fazem uso de narrativas que afirmam a origem e o fim do mal, tais como: o mito da criação, o mito da queda, o mito trágico e o mito da alma desterrada. Eles procuram explicar, de forma simbólica, a experiência humana envolvida pelo sofrimento, pela dor e pela morte. Por meio da interpretação, possibilitam o conhecimento que o homem pode ter de si mesmo e, dessa forma, esclarecem a culpa e o mal como condições estritamente humanas.

2.2.5.1.1 Mito da criação

O mito ou drama da criação apresenta um relato sobre a gênese de Deus, antes da origem do mundo, mas que não vem antes do caos, uma vez que a existência divina coincide com a existência e com a possibilidade do mundo. Dessa maneira, resulta a evidência de que o caos ou o mal é algo original, e que o mundo é coexistente com a existência do divino (RICOEUR, 1982, p. 331). O mal consiste no caos contra o qual o criador necessitou lutar para ordenar as coisas. Nesse aspecto, ao ato da criação está vinculado o ato da salvação: “a identificação do mal com o caos e a identificação da salvação com a criação constituem os dois traços fundamentais” (RICOEUR, 1982, p. 325).

É preciso aqui que consideremos que os redatores dos primeiros capítulos do livro do Gênesis encontram-se quase tão distantes dos primórdios quanto nós mesmos. Dessa maneira, podemos concluir que não tinham a pretensão de relatar fatos históricos, mas aprofundar e sistematizar a reflexão sobre as principais questões existenciais que eles próprios viviam com seu povo. Há, por assim dizer, um confronto com os mistérios que cercam as questões do mal, do sofrimento e da morte.

O mito da criação nos possibilita perceber como a história surge, se desenvolve e pode terminar. Trata-se de um desenvolvimento entre um início e um fim do mal, entre uma gênese e um apocalipse, entre um caos e uma ordem.

2.2.5.1.2 Mito trágico

Foi explorado pela tragédia grega, apresentando certo determinismo da condição humana. As tragédias propõem uma abordagem sobre os problemas da existência, procurando responder perguntas existenciais e o porquê do mal, bem como viver num mundo marcado por ele. Por isso, trata-se de um tipo de mito que tem como objetivo desvendar a história de um ser culpado sem ter feito nada para que assim o fosse considerado. Os deuses conduzem fatalmente os homens à perdição para que estes se voltem para eles.

[...] Apresenta o mesmo poder divino como princípio de sensatez e justiça e ao mesmo tempo, como poder de extraviar ou obcecar o homem, então a figura ambígua tende ao trágico; dessa maneira a

indistinção ou a identificação entre o divino e o diabólico vem constituir o termo implícito dessa teologia e dessa antropologia trágicas (RICOEUR, 1982, p. 365).

Sendo assim, presenciamos uma coincidência entre o princípio do bem e o princípio do mal: ele se dá nos deuses. Por isso mesmo, a salvação viria apenas para tirar benefício da força dos deuses. Assim, o mal se mostra como um mistério insondável e o triunfo definitivo do bem sobre o mal não foi possível ao homem, mas aos deuses apenas. Os seres humanos por si mesmos se mostram limitados para compreender o superar o mal. No entanto, paradoxalmente, o mal não vencerá, mas também não será superado. Trata-se da condição humana.

2.2.5.1.3 Mito da alma desterrada

Esse mito parece ser o único que, de forma simultânea, é um mito da ‘alma’ e um mito do ‘corpo’. A mistura da alma com o corpo foi o acontecimento que introduziu a humanidade do homem e fez deste o lugar de esquecimento, a característica em que é subtraída a diferença original entre a alma e o corpo (RICOEUR, 1982, p. 428). Dessa maneira, a questão central que é imposta por esse mito é entender o dualismo antropológico entre o corpo e a alma e compreender como esse exílio foi considerado como culpa (RICOEUR, 1982, p. 427).

Partindo da existência humana em sua condição de dualidade, encontramos a possibilidade de salvação pela via do conhecimento e a culpa resultará dessa impossibilidade. Esta será utilizada pelos ritos, que por uma representação fictícia, exerce uma ação que renova o mito mediante a participação ativa nessa reprodução (RICOEUR, 1982, p. 345).

2.2.5.1.4 Mito da queda

Trata-se do mito mais importante para nossa reflexão. Podemos afirmar que ele representa uma perspectiva inversa às anteriores, pois é o único mito que trata do mal em uma perspectiva diretamente antropológica. Ele afirma a criação do homem bom, mas que se deixou seduzir pelo mal, oferecendo a possibilidade de salvação a partir de uma dimensão histórica e temporal e não mais cosmológica como era no momento da criação.

Também chamado de “mito adâmico”, o mito da queda apresenta a ideia de uma arqueologia e uma escatologia do mal. Ao inserir a figura de Adão e de Eva no Paraíso, fazendo que Adão cedesse à tentação de Eva, que por sua vez, fora tentada pela serpente, o mito evidencia a condição originária boa. O mal, por sua vez, se mostra como uma contingência possibilitada pela vontade livre seduzida. Ou seja, o mito da queda não procura concentrar a origem do mal apenas em um homem primordial, mas introduz personagens como adversários. Por isso, acentua a presença de duas espécies de mal: aquele já presente, com o qual o homem se depara, e o mal que o homem de forma livre repete, permitindo sua continuidade.

Na condição de mito antropológico que atribui ao homem a origem do mal, o presente mito confessa um pecado a partir do qual se descobre que, para além dos atos maus que ele desenvolve no tempo, há uma constituição má, anterior a qualquer decisão particular. Por isso, podemos dizer que ele relata o aparecimento dessa constituição em um acontecimento irracional do qual não se tem lembrança: “surgido de repente no seio de uma criação boa. Ele encerra a origem do mal num instante simbólico em que acaba a inocência e começa a maldição” (RICOEUR, 1988, p. 289).

[...] 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. Assim observa-se uma oposição entre os mitos que relacionam a origem do mal como uma catástrofe, ou um conflito original anterior ao homem, e os que relacionam a origem do mal com o homem. Ao primeiro grupo pertencem três tipos de mitos: os mitos da criação, os mitos trágicos e os mitos órficos. O poema babilônico *Enuma Elish* – que narra o combate original do qual precede o nascimento dos deuses, a fundação do cosmos e a criação do homem – exprime muitíssimo bem os primeiros. A função dos mitos trágicos é mostrar que o herói é prêsas de um destino fatal, como o homem se torna pecador e como o Deus tentador e enganador participa da indistinção primordial entre o bem e o mal, como testemunha a imagem monstruosa de Zeus, do Prometeu. Intervêm depois os mitos órficos que narram o périplo da alma exilada num corpo mau, sendo esse exílio anterior a toda apresentação do mal por um homem responsável e livre (MONGIN, 1994, p. 196).

Aqui podemos encontrar um problema ou uma tautologia. Afinal, dizer que o mal de origem é a causa do mal no mundo, seria o mesmo que afirmar que o mal é a causa do mal. O mal de origem não passa de um mal, mesmo que seja o mais primitivo

deles. Não é apenas pelo mal de origem que o ser humano insere o mal no mundo. No tempo presente, o ser humano já vem ao mundo marcado pelo mal.

Se o mito dá a pensar é porque ele por si interpreta outros símbolos. Assim é que intentamos compreendê-lo neste capítulo, reservando para uma investigação ulterior estudar sua reaparição, já num segundo nível, nos símbolos mais intelectualizados de ‘pecado original’ (RICOEUR, 1982, p. 387).

Dessa forma, as considerações de Ricoeur sobre os mitos pressupõem o retorno ao primeiro homem como exemplar. No entanto, o primeiro momento é imemorable e só temos lembrança e registro do segundo, afinal, o ato de exteriorizar já seria dado em um momento posterior. Assim, é preciso recorrer ao mito mediante uma hermenêutica dos símbolos primários que constituíram a consciência do mal de origem, antes de toda interpretação.

2.2.6 Os mitos do mal e o servo-arbítrio

É com os mitos do mal que a problemática do servo-arbítrio se complexifica. A partir da possibilidade aberta pelo mito da queda, Ricoeur passa da descrição fenomenológica para a dialética entre os mitos que, em seu conjunto, repetem o drama do servo-arbítrio em um plano distinto. O que a segunda leitura do mito adâmico possibilita elaborar acerca da anterioridade do mal significa que o sujeito não pode assumir a total responsabilidade do mal, uma vez que a liberdade é uma liberdade esperada, ou seja, uma possibilidade que se espera a partir de novas categorias que serão integradas ao pensamento filosófico. Em Adão é possível perceber uma capacidade de pecar ou uma “pecabilidade”, que antecede ao ato da vontade enquanto tal e coincide com a falibilidade na própria estrutura antropológica. Dessa forma, presenciamos uma implicação clara na liberdade humana e na sua incapacidade de coincidir a sua exigência infinita com a sua finitude definitiva, constituindo por si um elemento trágico.

2.2.7 As narrativas do mal

Apesar do símbolo e do mito (narrativas secundárias) se encontrarem no fluxo das narrativas, existe ainda em um âmbito mais racional as narrativas de ordem terciária. Elas envolvem personagens, espaço e tempo, bem como são classificadas entre os “gêneros” literários que englobam, em sua diversidade, um subgênero tão impactante

quanto a história, que pode pretender ser uma ciência ou descrever acontecimentos reais do passado. São abordadas por Ricoeur como elucubrações especulativas, demonstrando que toda filosofia encontra um fundamento na simbologia. São os símbolos que propiciam o pensar e nos mostram de modo crucial que existe sempre mais nos símbolos e nos mitos do que em toda a filosofia que nunca se tornará conhecimento absoluto.

2.2.7.1 A gnose maniqueia

Dentre essas narrativas, a mais significativa é a da gnose maniqueia, que, por sua vez, tem como contrapartida as reflexões anti-gnósticas e as leituras que transformaram o mal em problema filosófico.

[...] Os gnósticos foram os primeiros a se porem o problema do mal. Levantaram a questão: de onde vem o mal ou o que é o mal? Resulta, pois, que, para eles o mal é criação divina e, portanto, é tudo aquilo que comporta matéria: é mundo, é substância, é cosmos. Assim que o contato com o elemento material era acompanhado da ameaça do contágio, do mesmo modo que já acontecia com o símbolo da mancha (RICOEUR, 1988, p. 31).

Nesse sentido, prevalece o mal físico em relação ao mal moral, que é fruto do agir humano. No entanto, o livre-arbítrio se mostra fundamental, pois sem ele não teríamos como pecar, mas de igual modo não foi para pecar que Deus no-lo deu. Ou seja, o livre-arbítrio é a condição *sine qua non* do pecado, mas também da virtude, pois o homem não poderia fazer o que quer senão o que seria determinado.

De acordo com Ricoeur (1988, p. 31), os gnósticos foram os primeiros a questionarem o problema do mal através da pergunta: “de onde vem o mal ou o que é o mal?”. Dessa forma, para eles o mal é criação divina e, assim, é tudo aquilo que comporta matéria, como o cosmos. Por isso, o contato com o elemento material seria sempre uma ameaça de contágio.

Segundo os maniqueus, o mal não é uma mera fatalidade, mas uma parte da estrutura da própria existência. Por isso, o bem e o mal são duas forças que se colocam em um combate eterno (RICOEUR, 1988, p. 31). Prevalece o mal físico (anterior aos homens) em relação ao mal moral (resultado da ação humana). Por outro lado, se faltasse o livre-arbítrio, não estaríamos em pecado, mas também não foi para pecar que

Deus o permitiu. Por isso o livre-arbítrio é a condição para o pecado, mas, de igual modo, da virtude, pois o homem não poderia fazer o que quer senão o que seria determinado. “Com efeito, o que não se faria por (própria) vontade, não seria nem pecado nem boa ação. Desta maneira, se o homem não dispusesse de vontade livre, tanto seria injusto o castigo como o prêmio” (AGOSTINHO, 1990, p. 80).

2.2.7.2 A gnose anti-gnóstica

O mesmo Agostinho se opõe à visão trágica do maniqueísmo, contrapondo-a a uma visão ética do pecado. Para mostrar que o mal não poderá ser cosmológico ou criação de Deus como defendiam os maniqueus, afirmará que o mal é antropológico pois é proveniente de uma vontade livre para escolher entre o bem e o mal. Por isso, propõe uma mudança da visão cosmológica para uma compreensão antropológica do mal, o que livrará Deus de toda culpa e colocará o homem no foco de toda investigação sobre a origem do mal.

[...] Quem me criou? Não foi o meu Deus, que é bom e é também a própria bondade? Donde me veio, então, o querer eu o mal e não o bem? Seria para que houvesse motivo de justamente ser julgado? Quem colocou em mim e quem semeou em mim este viveiro de amarguras, sendo eu inteira criação de Deus tão amoroso? Se foi o demônio quem o criou, donde é que veio ele? E se, por uma decisão de sua vontade perversa, transformou-se de anjo bom em demônio, qual é a origem daquela vontade má com que se mudou em diabo, tendo sido criado anjo bom, perfeito, por um criador tão bom? (AGOSTINHO, 2004, p. 143).

Dessa forma, a afirmação de Agostinho de que o mal “não é natureza”, nem “substância”, mas “perda do bem” enraizada na “vontade má”, permite a ruptura com o maniqueísmo. Por isso, todo bem só pode proceder de Deus e o mal não é uma substância, mas ausência de bem.

2.2.7.3 Santo Agostinho: o pecado original

Santo Agostinho é considerado como o autor da expressão “pecado original” e foi a partir dele que esse conceito foi substancialmente desenvolvido. O problema foi colocado em Adão, o homem primordial, que, perante uma escolha, se deixou seduzir pela mulher que, por sua vez, foi seduzida pela serpente. Essa interpretação de Agostinho é a mesma da queda ou mito adâmico.

Ricoeur analisa com cuidado o mito adâmico ou mito da queda do homem, que tem como função pôr “a humanidade inteira e o seu drama sob o signo de um homem exemplar, de um *Anthropos*, de um Adão, que representa de modo simbólico, o universal concreto da experiência humana” (RICOEUR, 1988, p. 288). O mito adâmico, dessa forma,

Revela ao mesmo tempo esse aspecto misterioso do mal, quer dizer, que cada um de nós o começa, o inaugura e que também cada um de nós o encontra, ‘já aí’, nele, fora dele, antes dele. Para toda a consciência que desperta para a tomada de responsabilidade, o mal está ‘já aí’. Ao transferir a origem do mal para um passado longínquo, o mito descobre a situação do homem, isso já aconteceu; eu não começo o mal, eu o continuo; eu estou implicado no mal (RICOEUR, 1988, p. 279).

Ricoeur contribui para aquilo eu intitula “uma hermenêutica do pretenso dogma do pecado original” (RICOEUR, 1988, p. 266), que afirma o mal como um nada que seja, porque ele é nosso, é fruto da nossa liberdade.

2.2.7.4 Kant e o mal radical

Em relação à compreensão de Agostinho, para o qual nascemos bons e a partir de determinada ação nos tornamos maus, Kant sustentará um caminho diferente em relação à origem racional, pois coloca o mal como insondável. De acordo com Ricoeur, essa característica na concepção de Kant sobre o mal é sustentada pela razão de “que não há, nos limites da pura razão, resposta possível para a origem do mal, nem para a tendência, no homem, de agir mal” (RICOEUR, 1998, p. 10). Diferente das narrativas bíblicas interpretadas por Agostinho, nas quais a situação inicial era de inocência e que foi desviada, Kant afirma existir no humano uma propensão inata para a transgressão, que pode ser entendida como uma vontade que possui uma significativa resistência ao bem. Dessa forma, podemos afirmar que o mal não começaria pelo pecado, mas por uma propensão que possibilita o surgimento da liberdade.

O mal não é de modo algum uma origem, no sentido temporal do termo: é somente a máxima suprema que serve de fundamento subjetivo último a todas as máximas más de nosso livre-arbítrio; esta máxima suprema fundamenta a propensão ao mal em todo o gênero humano (nesse sentido Kant é conduzido para o lado de Agostinho) ao encontro da predisposição ao bem, construtiva da vontade boa. Mas a razão de ser desse mal radical é ‘insondável’: ‘não existe para nós

razão compreensível para saber de onde o mal moral pode primeiramente nos vir' (RICOEUR, 1998, p. 38).

Ou seja, a origem do mal não pode ser encontrada no âmbito temporal diante da contingência humana, porque o agir livre tem por fundamento a própria liberdade. Dessa maneira, não é possível perguntar pela origem temporal desse ato, mas apenas pela sua origem racional. A originalidade da abordagem kantiana é a afirmação da autonomia do homem para gerar o mal em si mesmo em relação à regra presente na lei moral, juntamente com o fato de estar presente na natureza humana um mecanismo de escolha, o livre-arbítrio, permitindo a imputação de atos contrários ao mandamento moral.

2.2.7.5 Leibniz e a Teodiceia

A compreensão de Leibniz acerca do mal permitiu uma evolução de uma visão antropológico-cultural do mal para sua natureza metafísico-divina. Dessa maneira, coloca em questão a ontologia fundante da visão agostiniana do mal, pois enfatiza suas três dimensões: o mal como problema metafísico, físico e moral. O mal metafísico se refere à finitude e à contingência humana por causa do caos em tudo o que existe, pois nenhuma criatura comporta a plenitude do ser própria de Deus.

Por isso, o mal físico, compreendido como aquele mal que se apresenta de forma diferente em cada contexto social, mas que é experiência concreta, afeta a integridade natural do ser composto de corpo e alma. Nesse mesmo sentido, o mal moral está vinculado à liberdade humana, pois é o desvio voluntário da moralidade.

Para Ricoeur (1988, p. 37), a tripartição proposta por Leibniz é limitada, pois nela não se insere o sofrimento de inocentes causados por fenômenos da natureza ou por falhas políticas. Leibniz sustenta a tese da criação, mas falha ao afirmar que a imperfeição dos atos consiste em uma privação proveniente da limitação original das criaturas. Ao tentar conciliar a causalidade metafísica e humana do mal, bem como conciliar o pensamento que se refere à natureza do mal, retoma a concepção agostiniana enquanto realidade de primazia antropológica. Por isso, a crítica mais substancial a Leibniz foi feita por Kant, pois, privada de seu fundamento antropológico, a teodiceia configura-se como uma “ilusão transcendental”.

2.2.8 O Mal enquanto construção da cultura

Ricoeur prioriza uma abordagem acerca do mal em um nível antropológico e cultural, pois busca evidenciar um fator complementar entre teoria e prática, entre o mal cosmológico e o antropológico. As diversas abordagens sobre o mal só possuem sentido quando estão relacionadas ao homem e ao seu poder de significar e de ressignificar a cultura. Dessa forma, nosso autor recusa as respostas gnósticas, afirmando que a abordagem do mal tem de funcionar como uma dinâmica de alteração nas dimensões do pensamento, do sentimento e da ação. Ou seja, parte-se de uma incapacidade da razão especulativa de abordar o mal sem lhe subtrair sua raiz trágica.

2.2.8.1 Pecado, sofrimento e morte

Uma das principais dificuldades encontradas na abordagem sobre o mal é sintetizar três outros assuntos humanos: o pecado, o sofrimento e a morte. São três elementos abordados por meio de uma compreensão única e, por isso mesmo, existe a necessidade de diferenciá-los. Dessa forma, o pecado, em linguagem religiosa, surge como uma ação que não deveria ser e que, em última instância, é considerada como maléfica.

Designa o que torna a ação humana objeto de imputação, de acusação e de repreensão. A imputação consiste em consignar a um sujeito responsável uma ação suscetível de apreciação moral. A acusação caracteriza a própria ação como violação do código ético dominante na comunidade considerada. A repreensão designa o juízo de condenação, em virtude do qual o autor da ação é declarado culpado e merece ser punido. É aqui que o mal moral interfere no sofrimento, na medida em que a punição é um sofrimento impingido (RICOEUR, 1998, p. 23).

Ao seu modo, o sofrimento pode nos afetar de diversas formas, se diferenciando do pecado por características contrárias, uma vez que a imputação que atribui o mal moral sobre um agente responsável, afirma-o como sofrido. O sofrimento, nesse sentido, é uma dor sentida pelo humano.

Por isso, o que a filosofia e a teologia são intimadas a pensar é o extraordinário vínculo entre os dois fenômenos, uma vez que a punição é um sofrimento físico e moral. Por esse motivo, Ricoeur afirma que “a causa principal de sofrimento é a violência

exercida sobre o homem pelo homem: em verdade, fazer o mal é sempre, de modo direto ou indireto, prejudicar a outrem, logo, é fazê-lo sofrer” (RICOEUR, 1998, p. 24).

Por outro lado, a morte é uma condição natural, mas que proporciona um enorme sofrimento. Sendo qualificada como maior mal possível, a morte não apresenta os seus efeitos posteriores. Por isso, em uma perspectiva antropológica, Ricoeur afirma que “a fraqueza torna o mal possível em muitos sentidos, que podemos classificar numa ordem de complexidade que vai da ocasião à origem e da origem à capacidade” (RICOEUR, 1982, p. 157).

Dessa maneira, podemos encontrar na limitação humana o mal possível, ou seja, a falibilidade é a razão pela qual o mal pode se inserir no homem. Por isso, afirma que da “possibilidade à realidade do mal, há um hiato, um salto: é o próprio enigma da falta” (RICOEUR, 1982, p. 158).

2.2.8.2 *Le Mal: un défi à la philosophie et à la théologie*

Na referida obra, Ricoeur propõe “juntar o trabalho do pensar suscitado pelo enigma do mal às respostas da ação e do sentimento” (RICOEUR, 1998, p. 22). Dessa forma, aposta que o humano, na condição de ser inserido em uma determinada cultura, precisa alterar de forma profunda seu modo de agir, pensar e sentir, se quiser superar o mal naquilo que é a sua causa principal. Nesse caminho, verifica-se, de forma inicial, que, na ordem do pensamento, Ricoeur se refere ao mal como um desafio que não poderia ser resolvido com o nosso aparato conceitual-racional. Ele próprio resgata-o na perspectiva de um desafio e mesmo do fracasso diante das respostas filosóficas e teológicas que nos atraem. Seria necessário pensar de forma distinta, abrindo mão de nossa tendência à totalização sistemática.

Aqui Ricoeur sugere que seja feita uma “alteração qualitativa da queixa contra o sofrimento, mediante a superação da tese do mal como punição, pois o mal resulta do acaso, e da superação da revolta contra Deus (crer em Deus apesar do mal)” (RICOEUR, 1998, p. 11). A fé em Deus não teria a ver com a explicação do mal, pois, para aquele que crê, Deus é a fonte do bem, sendo de igual modo a fonte da força para suportar o mal e também da coragem para lutar contra ele. Deus não quer o mal, mesmo que o sofra (na cruz, por exemplo).

Esta transformação espiritual dos sentimentos, que Ricoeur aproxima daquilo que Freud designava como trabalho de luto é, no fundo, uma exigência do caráter escandaloso e injustificável do mal, e quer evidenciar que a relação humana com o mal obriga a uma experiência pessoal que, incorporando o não-saber como constitutivo da relação humana com ele, saiba integrar a sua dimensão misteriosa e, embora não abandonando a explicação daquilo que for explicável no mal existente no mundo, se ocupe menos com o porquê do mal e mais com a sua erradicação. É isso que, enfim, justificará a necessidade de uma alteração ao nível da ação contra o mal (COSTA, 2008, p. 93).

Nesse momento, uma forma nova de reflexão se faz necessária. Seria uma hermenêutica que interpreta os signos e afirma a confissão humana do mal e a esperança de superá-lo através do ato. “O mal é o que não deveria ser, e o problema é: o que fazer contra ele?” (RICOEUR, 1998, p. 11). Inegavelmente, o mal é fruto de nossa ação, por isso, é por meio do mesmo agir que podemos superá-lo, como perdão. “[...] O desafio se estende às instituições política e religiosa que, por sua vez, devem centrar as forças na não-violência e numa reforma da consistência do poder, para que se possa – a partir de agora – escrever uma nova história e se construir um mundo habitável” (ABEL, 1996, p. 28).

Se se quer respeitar a intenção própria das palavras, a expressão culpabilidade não cobre todo o campo semântico da “confissão”. A ideia de culpabilidade representa a forma extrema de interiorização que vimos desenhar-se ao passar da mancha ao pecado. A mancha era ainda contágio externo, o pecado já ruptura de uma relação. Mas esta ruptura exige mesmo se eu não o sei; o pecado é uma condição real, uma situação objetiva, ousaria dizer, uma dimensão ontológica da existência (RICOEUR, 1969, p. 418).

O mistério da culpabilidade é demonstrado na distância que relaciona a possibilidade do mal e sua realidade concreta, para além da fragilidade da nossa condição. Entre a possibilidade do mal, inscrita na realidade antropológica da fragilidade, e a sua materialização, aparece a vontade do homem de agir corretamente e a vontade ética de separar o bem do mal.

A meu ver, a questão não consiste em saber como se produz o salto da possibilidade do mal, inscrita na condição do homem, para o mal efectivo. Tentar responder a esta pergunta seria o mesmo que estabelecer uma ampla relação das debilidades humanas, um catálogo

não muito distanciado do das repugnâncias estabelecidas pelo Papa Inocência III, e do qual Nietzsche troça abertamente em *A Genealogia da Moral*. Não, a questão consiste em saber o que se passa quando, apesar deste contrapeso da ética que neutraliza a possibilidade do mal, o homem realiza efetivamente o mal, pratica livre e deliberadamente o mal, com plena consciência de que está a praticar o mal (VILLAVERDE, 2004, p. 165).

Aí se encontra nossa liberdade. Aceitar a nossa condição vulnerável não significa, dessa forma, aceitar o mal, pois, diante da fragilidade, o homem busca a vida boa, objeto da ética. Diante do caráter miserável da condição humana, há o sujeito capaz, diante do pecado, há a superabundância da Graça. O homem não é mau por natureza, não arrasta um pecado de origem que o torne culpado pelo simples fato de sua existência. O homem, por outro lado, sempre se depara com a possibilidade de cometer o mal, o pecado. Essa tarefa será empreendida em um ensaio breve intitulado *Le Mal* e em outros artigos breves.

O mal saiu de uma problemática da liberdade. Ou da moral. Nada de fechamento no ser ou fatalidade cósmica, portanto. Solução desde então “pelagiana”, deixando todo o peso à livre decisão do homem, capaz de inventar o bem ou o mal? Não. Apesar dos seus equívocos ou o peso de suas formulações, Santo Agostinho e o conceito de “pecado original” são verdadeiros, teologicamente e humanamente. É que a vontade humana não está jamais de saída, neutra sem história, sem hábitos, sem natureza adquirida e construída. De fato e originariamente. Por que? Este é o lugar onde tudo se mantém ou se dissolve: porque o homem é apenas sujeito quando é chamado; apenas quando é responsável (RICOEUR, 1986, p. 14).

Trata-se de uma problemática de inspiração agostiniana que permeia a discussão sobre a simbólica do mal. Aqui podemos verificar a influência decisiva de Agostinho em Ricoeur, articulando o si e o mal, que abordaremos em seguida.

No rigor do termo, o mal moral – o pecado em linguagem religiosa – designa aquilo que faz a ação humana um objeto de imputação, de acusação e de culpa. A imputação consiste em atribuir a um sujeito responsável uma ação suscetível de apreciação moral. A acusação caracteriza a própria ação como violação do código ético dominante em uma comunidade considerada. A culpa designa o julgamento de condenação em virtude do qual o autor da ação é declarado culpado e merece ser punido. É aqui que o mal moral interfere no sofrimento, na medida em que a punição é um sofrimento inflingido (RICOEUR, 1986, p. 22).

O sofrimento e a morte na tradição da onto-teologia demonstram o humano em relação ao mal. É a própria condição humana que se apresenta no bojo do problema. O

sofrimento e a morte marcam o defeito de todo ser criado. Na linguagem de Ricoeur, a falibilidade humana, e nos mostra com isso que seu conceito de falibilidade se apresenta na tradição filosófica de maneira rudimentar, mas que assegura sua inserção como herdeiro da tradição. A nosso ver há já em Leibniz uma humanização do problema do mal. Humanização esta que o filósofo herda ao pensar o mal à maneira da pessoa que pensa, age e sofre com o mal. Por outro lado, produz na lógica clássica um enriquecimento, ao acrescentar ao princípio da “não contradição” o princípio da razão suficiente, que se enuncia como princípio do melhor, desde que se conceba a criação como proveniente de uma competição no entendimento divino, entre uma multiplicidade de modelos de mundo, dos quais um único compõe o máximo de perfeições com o mínimo de defeitos.

[...] Uma causa principal do sofrimento é a violência exercida sobre o homem pelo homem: em verdade, fazer mal é sempre, de modo direto ou indireto, prejudicar outrem; logo, é fazê-lo sofrer; na sua estrutura racional – dialógica – o mal cometido por um encontra sua réplica no mal sofrido por outro; é neste ponto de intersecção maior que o grito da lamentação é mais agudo, quando o homem se sente vítima da maldade do homem; disto testemunham tanto os Salmos de David como a análise de Marx da alienação resultante da redução do homem ao estado de mercadoria (RICOEUR, 1986, p. 24).

Saber-se pecador significa, então, admitir-se responsável pelo mal e isso gera uma angústia no ser humano, que sente o inferno da justiça por perceber-se medido pelo seu próprio agir, sentir e pensar e não por Deus. Eis a nova experiência ética apresentada pelo simbolismo da culpabilidade: o sujeito, consciente de si, faz justiça ao oprimido, pois, ele mesmo dá a si próprio, a sentença pela falta cometida sob o olhar de Deus, que busca manter a aliança com amor incondicional, sempre perdoa e restaura o ser que procura superar suas limitações. Podemos afirmar o reconhecimento de que o pecado original é demonstrado como parte da experiência da graça.

O que porta sentido à posição de Ricoeur sobre o mal é a sua afirmação do mal como escândalo e de sua dimensão trágica, como simbólica do mal. Trata-se do princípio de que não é possível pensar o mal inserido em uma lógica da retribuição. Dessa forma, o Livro de Jó destrói a legitimidade de aceitação da ideia de que o mal sofrido é retribuição de um mal cometido.

Por isso, levar em consideração o Livro de Jó implica em reconhecer o mal como um dado vazio em si mesmo e afirmar um não-saber acerca da origem do mal. Afirma Ricoeur: “As pessoas que sofrem e que são tão prontas a acusar-se de qualquer falta desconhecida, o verdadeiro pastor das almas dirá: Deus, certamente, não quis isto; eu não sei porquê; eu não sei porquê [...]” (RICOEUR, 1988b, p. 60).

Se o livro de Jó tem na literatura mundial o lugar que conhecemos é, antes de tudo, porque ele leva em consideração a lamentação que se torna queixa, e a queixa levada ao papel de contestação. Tomando por hipótese da fábula da condição de um justo sofredor, de um justo sem falhas, submetida às piores provas, ele leva ao nível de um diálogo possantemente argumentado entre Jó e seus amigos o debate interno da sabedoria, marcado pela discordância entre o mal moral e o mal-sofrimento. Mas o Livro de Jó nos comove talvez mais ainda pela característica enigmática, e talvez deliberadamente ambígua, de sua conclusão, a teofania final não traz nenhuma resposta direta ao sofrimento pessoal de Jó (RICOEUR, 1992, p. 217).

O personagem Jó não cessa de falar de si mesmo ao longo de todo livro. O autor, preocupado em evocar o abismo do sofrimento no qual se encontra mergulhado Jó, coloca o leitor diante da impossibilidade, porque diante da extrema dificuldade de falar de si nessa situação. Jó começa então a falar de si em forma de monólogo, porque então seus amigos começam sempre a falar de Deus. Eles não entram jamais em diálogo com Jó. Pois seria possível falar de Deus na situação do abismo? O autor, em certo sentido, não quer dar relevância à realidade do mal em si, mas a uma dinâmica própria de abordagem do mal que Ricoeur intitula “estágio da sabedoria”:

O mito pôde responder inteiramente à espera dos humanos agentes e sofredores? Parcialmente, na medida em que ele vem ao encontro de uma interrogação contida na própria lamentação: “até quando?”; “por que?”. O que o mito trouxe somente a consolação ordinária, substituindo a queixa do suplicante em um lugar do imenso universo. Mas o mito deixaria sem resposta uma parte importante da questão: não somente “por que?”, mas “por que eu?”. Aqui, a lamentação se faz queixa: ela pede contas à divindade. No domínio bíblico, por exemplo, é uma implicação importante da Aliança que ela acrescenta à dimensão da divisão de papel, aquela do processo. Ora, se o Senhor está em processo com seu povo, este também está em processo com seu Deus (RICOEUR, 1986a, p. 29-30).

Em uma primeira leitura, Jó não faz nada mais do que amaldiçoar sua existência. No entanto, em um segundo momento, podemos perceber por trás de suas palavras autodestrutivas, elementos de sua experiência pessoal que não podem ser subjugados pela razão e nem comparados a nenhuma experiência qualquer. A única possibilidade de

comparação é concretizada no universal. O abismo parece ser um lugar inatingível, mas que Jó teme, que explicita como o maior mal possível apresentado à existência humana. Jó denomina o abismo de “a profunda obscuridade do dia”. Se é o abismo o mal que evoca para Jó a “profunda obscuridade do dia”, podemos considerar as palavras que precedem a noção de abismo. Em contrapartida ao abismo, aparece a afirmação da criação: “Esse dia que sejam trevas!” Ao inverso de Deus, que permanece nos Céus. No entanto, Deus não é mais possível ao homem. Como na dor em excesso que leva à depressão, a realidade externa não é mais aparente. Outro mecanismo prova da violência da autodestruição é a ideia de que a única coisa que resta ao enfermo é multiplicar sua enfermidade, seu sofrimento.

Para Jó, a revelação do todo não é em primeiro lugar uma visão mas uma voz. O Senhor fala, aí está o essencial. Ele não fala de Jó. Ele fala a Jó, e isso basta. O acontecimento de fala como tal cria um laço; a situação de diálogo é em si mesma um modo de consolação. O acontecimento de fala é um tornar-se verbo do ser; a escuta da fala torna possível a visão do mundo como ordem: “Não te conhecia senão por ouvir dizer e agora os meus olhos viram-te”. Mas, mesmo então, a questão de Jó a propósito dele próprio não recebe solução, ela sofre dissolução graças ao deslocamento de centro que a fala opera (RICOEUR, 1969, p. 450).

Sendo assim, é na dimensão das emoções que o homem pode sentir uma diminuição da desproporção entre a finitude e a infinitude. Segundo Ricoeur, só o sentir é a garantia, devido ao seu caráter de infinitude, da continuidade da existência em relação ao pensar e ao agir. A desproporção acima mencionada, a que Ricoeur chama a atenção para fundamentar a fragilidade humana, é a mesma desproporção sublinhada pelos dois infinitos de Pascal. Há, dessa forma, um caráter enigmático na conclusão do Livro de Jó. A teofania última não fornece resposta a Jó, ao seu sofrimento pessoal e mantém a especulação aberta em vários sentidos: a visão de um criador com desejos insondáveis, de um arquiteto cujas medidas são incomensuráveis em relação às características humanas, pode supor que a consolação é distinta escatologicamente ou que a lamentação está situada fora de propósito ao olhar de Deus. Ou seja, o arrependimento de Jó pode ser entendido como arrependimento da própria lamentação. Enfim, o sentido do perdão implica necessariamente em uma dádiva, que se constitui em não esperar nada de volta (como o “dom”, que não espera nada em troca...).

[...] A especulação permanece aberta em várias direções: o criador de uma visão para os desenhos insondáveis, um *designer* cujas medidas são incomensuráveis com vicissitudes humanas, pode sugerir – seja que a consolação é diferenciada escatologicamente, seja que a queixa é movida fora do lugar, ao olhar de um Deus, mestre do bem e do mal (de acordo com a palavra de Isaías 45, 7: "Eu formo a luz e criei a calamidade"), - ou que a própria queixa deve passar por provas de purificação? [...]; a última palavra de Jó não é, "Eu também retiro minhas palavras, eu me arrependo sobre pó e sobre a cinza?". O que é se arrepender senão um arrependimento da própria queixa? E não é sob esse arrependimento que Jó pode amar a Deus por nada, as apostas contra Satanás, no início do conto em que ao debate está incorporado? (RICOEUR, 1986, p. 32-33).

Por isso, Ricoeur propõe o abandono da lógica da retribuição. Essa atitude tem como consequência a decisão de renunciar à pergunta sobre a origem do mal. Por um lado, a recusa de qualquer forma de moral legitimadora ou recriminadora do mal é a consequência desse abandono. Afinal, “nós não podemos dizer nada aos outros sobre o seu sofrimento” (RICOEUR, 1988b, p. 63). Da mesma maneira, a separação entre a existência do mal e a responsabilidade vem à tona, o que nos permite encontrar “em Deus a fonte de indignação contra o mal”.

Por último, na obra referida no início do presente tópico, nosso filósofo propõe uma sessão intitulada “estágio da teologia quebrada”, compreendendo por isso o fato de que somente uma teologia que renuncia à totalização sistemática poderia pensar de forma confiável o mal. Trata-se de uma teologia que reconhece o mal como uma realidade inconciliável com a bondade divina e a criação. Dessa forma, seria preciso “crer em Deus apesar do mal” (RICOEUR, 1998, p. 11).

Podemos encontrar um paralelo teológico entre a Empírica da vontade de Ricoeur e uma teologia da queda. Afinal, sem uma abordagem acerca do pecado original, não seria possível afirmar a necessidade do perdão do homem, da Graça e da redenção.

A doutrina do pecado original é tão importante que a soteriologia cristã perderia em grandeza dramática se dela fosse amputada. Pois só na contraluz daquela doutrina se pode entender de modo adequado a relevância da redenção realizada em Cristo e a magnitude do preço de nosso resgate: o sangue do Cordeiro sem mancha. Não que Cristo, falando em absoluto, precisasse sofrer o que sofreu, mas o drama de sua paixão tem certa proporção – de conveniência, não de necessidade

– com o drama do pecado humano. A redenção ganha relevância quando constratada com o pecado original (BOFF, 2009, p. 160).

A autonomia e a dependência da criatura expõem a relação de sua liberdade perante do Criador.

3 A Poética da vontade

Ricoeur não escreveu propriamente uma Poética da Vontade, ou da Transcendência, que seria algo como uma Filosofia da Religião, na ausência de uma “Filosofia teológica”. Talvez isso se deve à sua preocupação em delimitar os dois métodos, como explicamos extensamente no primeiro capítulo. Por isso, nosso filósofo se aproximou naturalmente de uma concepção de “filosofia sem absoluto”, inspirada pelo seu amigo Pierre Thévenaz, que a considerava como uma expressão de uma proposta de “filosofia protestante” (apesar de Ricoeur não se intitular como tal). Saímos do regime do símbolo e entramos de forma mais ampla no da palavra-texto, da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica dos textos. Os textos já estão no regime da poética, pois para citá-los é preciso metáforas e narrativas.

Ricoeur não elaborou propriamente uma obra intitulada “Poética da vontade”. Seus estudos sobre a metáfora, *La Métaphore vive*, sobre a narrativa e o texto, *Temps et Récit* e *Du texte à l’action*, podem ser considerados como elementos teóricos do que se poderia denominar uma poética da vontade em sua reflexão filosófica de maturidade. Nesse período ele elabora também estudos importantes de exegese bíblica, *Hermeneutique biblique 2*, *Penser la Bible*, na tentativa de refletir sobre o sujeito chamado diante de si mesmo, além de diversos ensaios consagrados a problemas que abordam a fé bíblica. Tudo isso pode ser visto como um arcabouço teórico de uma poética incompleta.

Encontramos, dessa forma, expressão poética no sentido filosófico e teológico. Há, nesse momento, uma tensão que viemos afirmando ao longo da obra de Ricoeur: entre o teológico e o filosófico. Tal tensão esteve também presente na eidética e na empírica da vontade, como um caminho até a poética.

A Simbólica do Mal é atravessada pela questão religiosa estudada na polissemia dos símbolos e nos mitos. Ao analisar a linguagem

simbólica, Ricoeur considera a exegese bíblica o lugar do nascimento da Hermenêutica no sentido de ciência da interpretação de um texto, falando frequentemente da síntese patrística dos ‘quatro sentidos’ como do espaço de constituição do problema interpretativo. Além da investigação dos símbolos do mal, *A Metáfora Viva e Tempo e Narrativa* são citados por Ricoeur como lugares da Poética menos no sentido de uma meditação sobre a criação originária do que no sentido de uma investigação das modalidades múltiplas de uma criação segundo regras, exemplificada não só nos grandes mitos sobre a origem do mal mas também nas metáforas poéticas e nas intrigas das narrações (PEREIRA, 2003, p. 260).

A liberdade que é consequência dessa proposta “Poética” é presenciada no final de *Le volontaire et l’involontaire*, onde Ricoeur afirma que “querer não é criar”, demonstrando de forma antecipada que a sua proposta filosófica colocaria para fora do campo da filosofia a criação em sentido bíblico. A liberdade também pode ser afirmada a partir do combate à vontade má na Poética, pois essa característica humana não pertence ao essencial humano definitivo, mas historicamente adquirido em um sentido ontológico. Trata-se da falibilidade perante o mal. A ontologia da vontade finita é caracterizada pela noção de desproporção entre um polo de finitude e outro de infinitude.

O traço mais original, segundo a minha opinião, nesta mediação não é tanto esta ideia de desproporção como caráter de fragilidade impresso nas mediações intercalares entre dois polos opostos. O sentido da fragilidade das coisas humanas regressa frequentemente à esfera da filosofia política, em ligação com a sua meditação sobre as fontes do mal político e é resumido de modo paradigmático na tríplice fragilidade capaz de recusar a alteridade do corpo, a de outrem e a da consciência moral (RICOEUR, 1997, p. 29).

Mesmo não tendo concretizado o projeto de uma “poética da vontade”, Ricoeur realizou grande esforço para construir uma teoria da metáfora e da narrativa a partir da década de 70.

3.1 A Poética através da Metáfora

A obra *La métaphore vive* está inserida em um momento de transição no pensamento de Ricoeur: é com ela que nosso autor busca em definitivo uma proposta hermenêutica (mesmo que não tenha jamais deixado de ter a fenomenologia como horizonte). Nela, nosso autor apresenta estudos realizados em um seminário ocorrido na Universidade de Toronto, em 1971 e que tiveram continuidade durante cursos

ministrados em outras universidades. São oito estudos que compõem a obra e, como afirma Ricoeur:

[...] Desenvolve um ponto de vista determinado e constitui um todo. Ao mesmo tempo, cada um é o segmento de um único itinerário que tem início com a retórica clássica, passa pela semiótica e pela semântica, para alcançar finalmente a hermenêutica. A passagem de uma disciplina a outra segue a das entidades linguísticas correspondentes: a palavra, a frase e, por fim, o discurso (RICOEUR, 2000, p. 9).

Dessa maneira, a referida obra aparece no pensamento ricoeuriano como um exercício hermenêutico de resposta à problemática filosófica de dispersão do conhecimento sobre o discurso. Ricoeur compreende a linguagem como multiplicidade de potências, pois ela não se mostra apenas como um instrumento de comunicação, mas como acontecimento e manifestação do real e, sobretudo, como portadora de sentido.

A descoberta da supremacia do ser-no-mundo em relação a qualquer projeto de fundamentação e a qualquer tentativa de justificação última ganha toda sua força, quando daí se tiram as consequências positivas para a epistemologia da nova ontologia da compreensão (...) não há compreensão de si que não seja mediatizada por signos, símbolos e textos (RICOEUR, 1989, p. 40).

O propósito de Ricoeur é superar os limites da linguística como descrição e alcançar o nível de análise da linguagem como explicação ou compreensão, em um nível semântico. Dessa forma, não há repetição da retórica clássica, pois a metáfora volta a ser entendida como uma substituição do sentido no plano da palavra.

O desvio, no nível da palavra, isto é, o tropo, surge então como um desvio de algum modo local no quadro geral dos desvios. Eis porque se pode ver na retórica nova, de uma parte, uma repetição pouco instrutiva da retórica clássica no que concerne à descrição de metáfora – que continua a ser o que era, a saber uma substituição do sentido no plano da palavra –, e, de outra, uma explicação muito esclarecedora resultante da integração do tropo em uma teoria geral dos desvios (RICOEUR, 1975, p. 213).

Ricoeur toma como ponto de partida o pensamento de Aristóteles para abordar a metáfora no nível da palavra. O filósofo da Macedônia define metáfora como “a transposição do nome de uma coisa para outra, transposição do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou de uma espécie para outra, por via de analogia” (ARISTÓTELES, 1959, p. 312). Assim, a utilização de uma metáfora implica em

empregar um termo em lugar de outro, como desvio ou empréstimo semântico. Quando se compreende a metáfora como figura de linguagem, vemos que, na dimensão da figura, a metáfora assemelha-se a uma imagem.

Nosso autor, de igual modo, traz à discussão um estudo realizado por Pierre Fontanier, que se fundamenta na Teoria dos Tropos, privilegiando a metáfora na condição de palavra e como desvio em relação à primeira significação. Esse modelo implica uma série de postulados sobre as restrições e extensões do tropo (figura de desvio). Assim, o problema da metáfora como tropo é sua redução ao nível singular da palavra. Por outro lado, a abordagem dos tropos como figuras também possibilita uma abertura na significação, uma vez que “a figura pode ser indiferentemente referida à palavra, à frase ou aos traços do discurso que exprimem o movimento do sentimento e da paixão” (RICOEUR, 2000, p. 89). A metáfora encontra-se em Aristóteles e em Fontanier no nível do desvio, em uma transgressão de sentido que ultrapassa a denominação substantiva. Por isso, “é necessário, então, ir da palavra ao discurso, pois apenas as condições próprias ao discurso podem distinguir o tropo-figura do tropo-catacrese e, no tropo-figura, o curso livre do curso forçado” (RICOEUR, 2000, p. 105).

Ricoeur sustenta que a abordagem metafórica no nível da palavra, embora combatida, mostra ser necessária à semiologia da significação, mesmo que se apresente apenas como um fragmento do todo discursivo, uma vez que

[...] A definição real de metáfora em termos de enunciado não pode eliminar a definição nominal em termos de palavra ou de nome, na medida em que a palavra continua a ser a portadora do efeito de sentido metafórico; é da palavra que se diz tomar um sentido metafórico; eis porque a definição de Aristóteles não é abolida por uma teoria que não se refere mais ao lugar da metáfora no discurso, mas ao próprio processo metafórico (RICOEUR, 2000, p. 108).

Superando o nível da palavra, nosso filósofo retoma Benveniste para quem os níveis do sentido são diferenciados, encontrando unidade na frase, que é uma unidade semântica. A palavra, por sua vez, é referida como unidade semiótica. Essa diferenciação entre os traços semânticos e semióticos permite a abordagem da metáfora em duas categorias: no nível da palavra (semiótica), a metáfora pode ser discutida nas relações de substituição; no nível do discurso (semântico), sua confecção de sentido

depende das relações criadas entre as palavras do enunciado, que configura o todo significativo do discurso.

Compreender a metáfora como frase, na condição de “forma constitutiva da linguagem”, implica em repensar a linguagem em seu aspecto classificatório para aquele da significação, “com a frase, a linguagem sai de si mesma, e a referência indica a transcendência da linguagem a si mesma” (RICOEUR, 2000, p. 120).

A metáfora, reconfigurando nosso campo semântico e nos levando para além das práticas linguísticas habituais, desloca-nos para a pura facticidade ontológica de nosso pertencimento ao mundo. O “ser-come” desvelado pela enunciação metafórica problematiza a questão ontológica, bem como a questão da pluralidade e unidade dos modos de discurso (poético, religioso, especulativo, etc). Nosso filósofo admite um pluralismo de modos e de níveis de discursos, reconhecendo a descontinuidade dos discursos entre si, em especial a autonomia do filosófico em relação ao poético.

A metáfora apresenta-se, então, como uma estratégia de discurso que, ao preservar e desenvolver a potência criadora da linguagem preserva e desenvolve o poder heurístico desdobrado pela ficção. Assim, a obra é conduzida a seu tema mais importante: a saber, que a metáfora é o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções têm de redescrever a realidade. Ligando dessa maneira ficção e redescrição, restituímos sua plenitude de sentido à descoberta de Aristóteles, na *Poética*, de que a poesis da linguagem procede da conexão entre *mythos* e *mimesis* (RICOEUR, 2000, p. 13-14).

Assim, através da ficção e, ao mesmo tempo, da redescrição da realidade, se torna possível reconfigurar o conceito de mundo, expandindo seus horizontes. Por isso, para nosso autor, “o texto é uma entidade complexa de discurso cujos caracteres não se reduzem aos da unidade de discurso ou frase” (RICOEUR, 2000, p. 336). Por isso, um discurso não pode superar o outro, pois cada um é independente e autônomo. O discurso filosófico possui uma característica essencial: procura desenvolver uma ontologia explícita, sobre a qual é possível elaborar os modelos de interação entre diferentes modos de discurso. O papel do discurso especulativo, no que se refere à linguagem metafórica, é articular esse “é” e “não-é” da linguagem poética com os recursos próprios da linguagem especulativa.

Se de fato a significação, sob sua própria forma elementar, está em busca de si mesma na dupla direção do sentido e da referência, a

enunciação metafórica apenas leva à sua plenitude esse dinamismo semântico. A enunciação metafórica opera simultaneamente sobre dois campos de referência. Essa dualidade explica a articulação, no símbolo, de dois níveis de significação. A significação primeira é relativa a um campo de referência conhecido: o domínio das entidades às quais podem ser atribuídos os próprios predicados considerados em sua significação estabelecida. A segunda, à qual se trata de fazer surgir, é relativa a um campo de referência para o qual não há significação direta, e para o qual, por consequência, não se pode proceder a uma descrição identificante por meio de predicados apropriados (RICOEUR, 2000, p. 458).

O discurso especulativo volta-se criticamente contra nossos conceitos tradicionais de realidade. Segundo Ricoeur, “o discurso poético é aquele no qual a epoché da referência ordinária é a condição negativa de manifestação de uma referência de segundo nível” (RICOEUR, 1975, 468).

O que o discurso poético traz à linguagem é um mundo pré-objetivo no qual já nos encontramos por nascimento, mas também no qual projetamos nossos possíveis mais próprios. É necessário desestabilizar o reino do objeto, para deixar ser e se deixar dizer nosso pertencimento primordial a um mundo que habitamos, isto é, que a um só tempo nos precede e recebe a impressão de nossas obras (RICOEUR, 1975, p. 469).

O discurso poético também “dá a pensar” a partir de uma concepção tensional de verdade. Ele aborda as tensões semânticas entre sujeito e predicado, identidade e diferença e conclui na implícita ontologia do ser e não-ser. Dessa maneira, o discurso poético preserva a experiência de pertencimento que inclui o homem no discurso e o discurso no ser.

3.1.1 O mundo do texto e o mundo do leitor

A concepção de mundo no pensamento de Ricoeur é um conceito central para a estruturação da constituição da narratividade no tempo. Dessa forma, o mundo do texto é “o mundo apresentado pela ficção diante dela mesma, como o horizonte da experiência possível no qual a obra desloca seus leitores” (RICOEUR, 1998, p. 124). E por mundo do leitor, Ricoeur entende o mundo efetivo em que a ação real se desvela.

É um mundo no sentido em que a ação se produz no meio de circunstâncias que, como o termo sugere, “rodeiam” a ação; ou, para utilizar a expressão de Hannah Arendt, na Condição Humana, a ação passa-se em uma “rede de relações” no meio das quais o agente é desvelado em palavras e ações. É o “desvelamento de que é o atuante”,

que implica um mundo como o horizonte das circunstâncias e das interações que constituem a rede próxima de relações de cada agente (RICOEUR, 1998, p. 126).

Ou seja, trata-se de uma composição a partir da síntese entre o mundo do texto e o mundo do leitor. Essa síntese apresenta características fictícias, mas não irreais. É que ocorre o encontro do si com o outro. Todo texto literário projeta em si o que Ricoeur chama mundo do texto. Esse mundo é um mundo possível, mediado pela ficção. Apesar da perspectiva ficcional, o mundo do texto indica para além de si seu próprio mundo. Há aqui uma primeira mediação, onde o leitor se apropria de algo que não é somente a intenção perdida do autor, mas o próprio mundo do texto diante do texto. Dessa maneira, na compreensão do mundo do texto com o mundo do leitor, abre-se outro mundo, permeado pela ação. Embora a crítica literária faça uma distinção entre o “fora” e o “dentro” do texto, para Ricoeur, essa distinção não dialética entre “dentro” e “fora” não é óbvia, mas é resultado da extrapolação de traços que convêm às entidades inferiores à frase, como as palavras, lexemas e fonemas, às obras do discurso – isto é, a expressões verbais do tamanho da frase ou mais longas que ela. A constatação desse outro mundo somente é possível pela mediação hermenêutica.

Para uma hermenêutica que não toma como assegurada essa separação não dialética entre um “dentro” e um “fora”, o problema é antes compreender como a linguagem continua a servir de mediação entre o homem e o mundo, mesmo quando a função poética, como o faz notar Roman Jakobson, aumenta o fosso entre os signos e o mundo. Essa tripla mediação de referencialidade (o homem e o mundo), de comunicabilidade (o homem e o homem) e de compreensão (o homem e ele mesmo) constitui o problema mais importante de textos poéticos. O que denomino interseção entre o mundo do texto e o mundo do leitor é somente um dos aspectos desse problema hermenêutico (RICOEUR, 1998, p. 127).

Nessa interseção origina-se o conceito de mundo horizonte, crucial à perspectiva ricoeuriana.

O papel da hermenêutica é acompanhar a atividade estruturante que parte do pleno da vida, investe-se no texto e, graças à leitura privada e à recepção pública, retorna à vida. Uma estética da recepção é incapaz de tratar exclusivamente do problema da comunicação, sem englobar o da referência. O que é comunicado, em última instância, além da significação “interna” de um texto, é o mundo que projeta e o horizonte que constitui. Reciprocamente, o leitor recebe essa proposição ou pro-jeto de mundo, segundo sua capacidade limitada de responder, que por sua vez é definida segundo uma situação que é

limitada e que, no entanto, abre sobre o horizonte do mundo (RICOEUR, 1998, p. 129).

Do cruzamento entre mundo do texto e mundo do leitor decorre a dimensão de mundo-horizonte ou de horizonte do mundo, que nos insere na perspectiva de uma dialética que mantém sempre aberta as possibilidades do encontro do leitor com o seu mundo e os desdobramentos inerentes desse encontro. Após a leitura de mundo, o mesmo mundo deixa de sê-lo, pois se torna outra coisa. Trata-se de um “refazimento”, que, enfim, confirma, nega ou amplia o mundo horizonte. Por isso, é importante agora trazermos à discussão a abordagem sobre a identidade narrativa, que permite uma abertura de sentido e nos auxilia a compreender melhor a própria abertura de sentido no mundo-horizonte.

3.1.2 A questão da identidade narrativa

A questão da identidade narrativa sempre foi tema recorrente nos artigos e textos acadêmicos de Ricoeur. Toda a discussão sobre a identidade narrativa tem seu surgimento na evocação das teses de Hannah Arendt, que afirmava o fato de que contar a história de uma vida diz o “quem” da ação.

Nesse sentido, Gentil afirma que a grande conclusão de *Temps et Récit* se dá no conceito de identidade narrativa, que, para ele, é o imbrincamento entre conhecimento de si e transformação.

A formulação desse conceito nas conclusões de *Temps et Récit* permite a Ricoeur retornar à questão básica do cogito na tradição da filosofia reflexiva que constitui uma das raízes de sua filosofia – e propor uma compreensão mais detalhada do modo como o cogito é “ferido”, inserido no mundo e na história, sujeito de ação, linguagem e valores, sujeito que se transforma ao longo do tempo (GENTIL, 2004, p. 124).

Como consequência da abordagem acerca da identidade narrativa, encontramos a questão do sujeito e de sua liberdade. Por isso, as conclusões de Ricoeur percebem um sujeito que vai se transformando progressivamente na dimensão do tempo.

Um sujeito que se reconhece e é reconhecido como sendo o mesmo, apesar das transformações de si e do mundo [...], um sujeito que faz uso de uma linguagem, identificando-se através dela e identificando com ela seus sentimentos, desejos e percepções, nomeando-as. Também nomeia esse mundo ao redor de si, este mundo no qual se

encontra instalado, estabelecendo relações significativas com ele através da linguagem e da ação, estabelecendo relações significativas também com seus diferentes semelhantes, semelhantes tão diferentes [...] Um sujeito que tem uma história e que participa de uma história, um sujeito que se lembra e que se esquece do seu passado [...] De modo semelhante, também encontra-se este sujeito inserido numa rede lingüística, se assim podemos dizer: faz parte de uma comunidade lingüística, uma comunidade que compartilha uma linguagem, uma linguagem que ele vai usar para nomear e compreender a si mesmo e ao mundo (GENTIL, 2004, p. 235).

É nesse mundo de reconhecimento que se dá a construção da identidade, ou seja, a identidade narrativa. Ricoeur procura, assim, resolver a aporia do sujeito.

Dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é responder à questão: Quem fez tal ação? Quem é o seu agente, o seu autor? Essa questão é primeiramente respondida nomeando-se alguém, isto é, designando-o por um nome próprio. Mas qual é o suporte da permanência do nome próprio? Que justifica que se considere o sujeito da ação, assim designado por seu nome, como o mesmo ao longo de toda uma vida, que se estende do nascimento à morte? A resposta só pode ser narrativa (RICOEUR, 1983, p. 424).

Para Ricoeur, a narrativa no tempo é como uma ponte lançada “sobre a brecha que a especulação não cessa de abrir entre o tempo fenomenológico e o tempo cosmológico” (RICOEUR, 1983, p. 421). Ou seja, Ricoeur na sua temática sobre a identidade narrativa se fundamenta no contraste entre tempo histórico reinscrito sobre o tempo cósmico e um tempo entregue às variações da ficção. Para resolver o contraste aporético, ele aponta: “O frágil rebento oriundo da união da história e da ficção é a atribuição a um indivíduo ou a uma comunidade de uma identidade específica que podemos chamar de identidade narrativa” (RICOEUR, 1983, p. 424).

A noção de identidade narrativa mostra ainda a sua fecundidade no fato de que ela se aplica tanto à comunidade quanto ao indivíduo. Podemos falar da ipseidade de uma comunidade, como acabamos de falar da de um sujeito individual; indivíduo e comunidade constituem-se em sua identidade ao receberem tais narrativas, que se tornam para um e outro a sua história efetiva (RICOEUR, 1983, p. 425).

A constituição dos textos e a consequente formulação identitária se deram também pelo trabalho da memória e a polissemia do símbolo. “A comunidade histórica que se chama o povo judeu tirou sua identidade da recepção mesma dos textos que ela produziu” (RICOEUR, 1983, p. 425).

A temporalidade não possibilita uma referência direta, se impondo como discurso narrativo que permite uma mediação indireta da dimensão temporal essencial à ação do homem. O tempo narrado permitido pela refiguração realizada pela atividade de narrar experiência viva se coloca como o elo entre o tempo: o fenomenológico e o cosmológico. A função mimética sustentada por nosso filósofo é permitida através da configuração narrativa.

Sendo assim, podemos afirmar a existência de uma síntese entre história e ficção através da identidade narrativa.

Para dar conta da referência cruzada entre a história e a narrativa, efetivamente entrecruzamos nossos próprios capítulos: partimos do contraste entre um tempo histórico reinscrito num tempo cósmico e um tempo entregue às variações imaginativas da ficção: em seguida, detivemo-nos no estágio do paralelismo entre a função de representação do passado histórico e os efeitos de sentido produzidos pela confrontação entre o mundo do texto e o mundo do leitor; por fim, elevamo-nos ao nível de uma interpenetração da história e da ficção, decorrente dos processos cruzados de ficcionalização da história e de historicização da ficção. Essa dialética do entrecruzamento seria em si mesma um sinal de inadequação da poética à aporética se não nascesse dessa fecundação mútua um rebento, cujo conceito estou introduzindo agora e que é prova de certa unificação dos diversos efeitos de sentido da narrativa (RICOEUR, 2012, p. 417-418).

A identidade substancial (*idem*) deve ser substituída pela identidade narrativa, pressupondo um sentido de um si mesmo (*ipse*) reconfigurado pela composição poética da narrativa.

Como se comprova pela análise literária da autobiografia, a história de uma vida não cessa de ser refigurada por todas as histórias verídicas ou fictícias que um sujeito conta sobre si mesmo. Essa refiguração faz da própria vida um tecido de histórias narradas (RICOEUR, 2012, p. 419).

Dessa forma, concluímos que é a identidade narrativa que possibilita ao autor a construção da narrativa de sua existência. O si-mesmo (*ipse*) surge pelo conhecimento e é constituído a partir da elaboração do existir, por meio da narrativa. Ou seja, a ipseidade pode ser concebida como um si instruído pelas obras da cultura que ele aplicou a si mesmo, em seu caráter reflexivo. Esse conceito pode ser aplicado a um indivíduo ou a uma comunidade, pois os dois se constituem em sua identidade recebendo essas narrativas que se tornam sua história efetiva.

A questão “quem fala?” e a questão “quem age?” aparecerão assim estreitamente entrelaçadas. Aqui ainda, o leitor será convidado a participar de uma confrontação construtiva entre filosofia analítica e hermenêutica. É, com efeito, a teoria analítica da ação que regerá o grande retorno pela questão “o que?” e a questão “por que?”, deixa a não poder acompanhar até o fim o movimento de retorno em direção a questão “quem?” – “quem” é o agente da ação? Repetimos que esses longos buracos da análise são características do estilo indireto de uma hermenêutica do si, ao inverso da reivindicação do imediatismo do *Cogito* (RICOEUR, 1990, p. 29).

As respostas às perguntas “quem fez tal ação?”, “quem é o seu agente?”, implicam a nomeação de um sujeito que, por sua vez, necessita de uma permanência, de uma constância. A narrativa é esse fundamento essencial que possibilita esse propósito. Dessa forma, ela se mostra como o primeiro fundamento da teoria da ação em Ricoeur. Este tem consciência de que, sem a ajuda da narrativa, a identidade pessoal fica inserida em um paradoxo: “ou se coloca um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou se considera, na esteira de Hume ou de Nietzsche, que esse sujeito idêntico é somente uma ilusão substancialista, cuja eliminação só revela um puro diverso de cognições, de emoções e de volições” (RICOEUR, 1997, p. 424). No entanto, no jogo entre ipseidade e mesmidade, a diferença entre ambos os conceitos indica, simultaneamente, a diferença entre uma identidade substancial ou formal e uma identidade narrativa.

[...] Nos dois primeiros subgrupos, dedicados respectivamente à filosofia da linguagem (semântica e pragmática) e à teoria analítica da ação, Ricoeur se confronta, sobretudo, com a filosofia analítica de língua inglesa, um confronto que tem uma sólida motivação filosófica na necessidade de articular dialeticamente a reflexão e a análise. Se o si não se põe imediatamente, como o eu das filosofias do cogito, mas se conquista através de um percurso indireto, o recurso à análise é uma passagem obrigatória. E a contribuição que pode oferecer a filosofia analítica parece extremamente fecunda, entendendo-se, contudo, que se trata de inserir os segmentos das análises em um discurso filosófico de caráter hermenêutico. O si no início é aquele do qual se fala e aquele que fala o locutor, tendo em frente um interlocutor. Pois é aquele do qual se fala como agente e que fala de si como agente, utilizando toda a estrutura conceitual analisada pela “teoria da ação”. O confronto com a elaboração da filosofia analítica em matéria de identidade pessoal continua no terceiro subconjunto, no qual vem afrontado o tema da identidade narrativa, já presente no final de *Temps et Récit*. Aqui é desenvolvida, em profundidade, a dialética da identidade-idem e da identidade-ipse e vem ampliado ao conceito de ação, depois dos limites da semântica, da pragmática e da teoria analítica da ação, para cobrir a extensão (grandeza) de sentido do

conceito aristotélico de práxis, da qual a narração é mimesis. A identidade narrativa resulta da narração, das histórias de nossas vidas: o si do discurso da identidade começa a se tornar coextensivo ao ser humano que age e que sofre (JERVOLINO, 1996, p. 7).

Segundo Ricoeur, o “si” do conhecimento de si é compreendido como resultado de uma vida examinada, por meio de narrativas trazidas até as pessoas e transmitidas por suas culturas. Trata-se de uma ipseidade, de um si-mesmo, conduzido pelas obras da cultura que antecedem a própria identidade da pessoa. Ambos, indivíduo e comunidade constituem-se em sua identidade ao receberem tais narrativas e tornam-se, para um e para outro, sua história efetiva, sua historicidade.

Dessa maneira, podemos afirmar que a identidade narrativa está fundamentada em duas afirmações: a de que a identidade do si decorre da unidade da história de uma vida e a de que a unidade da história é comparável à unidade de uma vida narrada. O ponto central é permitir uma sequência na vida de uma pessoa que vai se alterando não somente pela passagem do tempo, mas pelas experiências vividas. A dimensão temporal, por sua vez, é um problema para Ricoeur, pois inaugura um desafio: como reunir a vida em uma unidade? No entanto, é também útil, pois é a distinção entre a permanência do idem e a mutualidade do ipse que lhe permite falar em “falta de distinção entre os usos do termo identidade” (RICOEUR, 1988a, p. 296).

De acordo com nosso filósofo, a solução ao problema da identidade pessoal é dada pela identidade narrativa, que é dinâmica e configura narrativamente a identidade do mesmo e a diversidade da ipseidade.

A narrativa constrói o caráter durável de um personagem, que se pode chamar identidade narrativa, construindo o tipo de identidade dinâmica própria à intriga que faz a identidade do personagem. É, pois, em primeiro lugar, na intriga que é necessário procurar a mediação entre permanência e mudança, antes de poder aplicá-la à personagem. A vantagem deste desvio pela intriga é que ela fornece o modelo de concordância-discordância sobre a qual é possível construir a narrativa do personagem. A identidade narrativa do personagem só poderá ser correlativa da concordância-discordância da própria história (RICOEUR, 1988a, p. 301).

A partir então de possibilidades ficcionais a teoria narrativa funciona como uma ligação entre a teoria da ação e a teoria ética, pois as ações praticadas são sujeitas a avaliação moral e a narrativa sobre a ação pode evidenciar os motivos que levaram o

agente a agir de um determinado modo. Dessa forma, os diferentes gêneros textuais, reconhecidos como importantes discursos narrativos devido à qualidade de suas tramas narrativas (tragédias, romances, contos, etc) demonstram que a narrativa é um espaço de experimentação de possibilidade de ação humana. Por isso, o potencial narrativo foi destacado por Ricoeur em *Soi-même comme un autre* como “o primeiro laboratório de julgamento moral” (RICOEUR, 1990, p. 167).

Sendo assim, podemos considerar que aquele que ocupa o espaço do ouvinte não é apenas passivo, mas alguém que testemunha a história narrada e é igualmente capaz de atestar que a narrativa concretizou-se na condição de ato discursivo, esclarecendo a análise entre o conceito de atestação e de testemunho que nosso filósofo abordou em *Parcours de la reconnaissance* (2004). O ouvinte pode também “avaliar as ações praticadas pelo personagem da ação e, mais do que isso, julgar se a narrativa produzida é verossimilhante com as capacidades de ação de um ser humano, como um exercício popular de sabedoria prática” (RICOEUR, 1990a, p. 193-194).

É necessário salientar a crítica que o próprio Ricoeur faz a respeito dos limites da identidade narrativa. Mesmo diante da constatação factível de que, a constituição da identidade narrativa ilustra muito bem o jogo cruzado da história e da narrativa na refiguração do tempo que é ele próprio indissoluvelmente tempo fenomenológico e tempo cosmológico, o autor faz questão de frisar os limites da identidade narrativa. O primeiro limite refere-se ao fato de a identidade narrativa não ser estável e sem falhas.

Nesse aspecto, poder-se-ia dizer que, na troca de papéis entre a história e a ficção, a componente histórica da narrativa sobre si mesmo puxa esta última para o lado de uma crônica submetida às mesmas verificações documentárias que qualquer outra narração histórica, ao passo que a componente ficcional a puxa para os lados das variações imaginativas que desestabilizam a identidade narrativa (RICOEUR, 1983, p. 428).

Há aqui um aspecto próprio da identidade narrativa, ou seja, que ela se faz e ela se refaz. Essa imagem muito nos interessa por abrir janelas e possibilidades para o que vamos conceber como *metáfora da bricolagem*. Não vamos tratar esta metáfora agora, senão no último capítulo de nosso trabalho.

O segundo limite da identidade narrativa que acompanha o limite anterior estabelece-se no fato de que essa noção não esgota a questão da ipseidade do sujeito, seja este um indivíduo particular ou uma comunidade de indivíduos. Aqui, queremos insistir no fato de que o que Ricoeur apresenta como limite, numa outra perspectiva, se traduz como possibilidade. E essa possibilidade decorre de ato de leitura, que Ricoeur chama de momento de missão. Nas suas próprias palavras:

É então que a leitura se torna uma provocação a ser e agir de modo diferente. De qualquer forma, a missão só se transforma em ação por uma decisão que faz com que cada qual diga: Este aqui sou eu! A partir daí, a identidade narrativa só equivale a uma verdadeira ipseidade em virtude desse momento derrisório, que faz da responsabilidade ética o fator de ipseidade (RICOEUR, 1983, p. 429).

A identidade narrativa se mostra como a resolução poética do círculo hermenêutico, uma vez que a refiguração do tempo pela narrativa porta em si a estrutura simbólica da ação marcada por narrativas anteriores. Dessa maneira, a demanda constitutiva do desejo humano, associada às características de pré-narratividade, define a identidade narrativa individual ou coletiva, que é o resultado de uma cadeia de refiguração.

3.1.3 A subjetividade aberta à intersubjetividade: a dimensão da promessa

O sentido do humano, que há em cada um e que é, por seu turno, compartilhado com o outro, define a própria identidade. A noção de intersubjetividade, nesse sentido, introduzida por Ricoeur e interpretada por Jervolino, é a de que a subjetividade é um dom, uma vez que cada um é o outro do outro e só com essa condição é indivíduo. Para Jervolino (1996), é importante ressaltar o fato de que se morre sozinho, mas somente os vivos morrem, e a vida está diretamente relacionada com os outros. Se a morte é um ato de vida do indivíduo, é apenas na condição de tornar-se um reconhecimento dos desejos dele em meio à comunidade dos homens.

Dessa maneira, para Ricoeur, talvez a fenomenologia da intersubjetividade atinja seu limite e exija uma re colocação do papel fundante relacionado à noção de conflito. Ou seja, é a própria pessoa, com a condição de manter com o próximo, relações de construção mútua, que tem a capacidade de estar sozinho para sair das ameaças de

abandono.

O mundo da vida não é o mundo em sentido próprio. A concepção husserliana contorna e não tematiza, esquece o mundo no plano propriamente fenomenal. A problemática do mundo da vida refere-se à mesma crítica que Husserl direciona da parte sua ao mundo verdadeiro das ciências da natureza a qual acusa de ter esquecido o que a funda. Enquanto que tal fundamento comum a todas as formas de humanidade, como eles podem ser diversas entre elas não será removido do esquecimento nenhum diálogo efetivo entre as culturas e as humanidades é possível porque o confronto não iniciará nunca do que é comum, mas cada tempo de uma particularidade e de uma especificidade que tenta se passar por universal (PATOCKA, 1990, 211-212).

Segundo Villaverde (2003), a obra de Ricoeur é, desde o início, uma filosofia marcada pela vida, pela ética, pela passagem do texto à ação. Nesse sentido está em sintonia com a atitude personalista, que, diante da situação da ausência de liberdade do indivíduo, o qual, por sua vez, encontra-se condicionado pelo meio, pretende efetivar uma reflexão-ação. Ora, desde suas primeiras obras, como *Histoire et Vérité*, Ricoeur utiliza termos próximos a Mounier, em uma orientação em que o objetivo de pensar a verdade histórica é indissociável da necessidade de articular determinados conceitos diretivos. Ou seja, há um compromisso do pensar com dois aspectos: apontar conceitos que permitam conhecer a realidade histórica e atuar na mesma realidade.

A pesquisa da verdade é ela própria desenvolvida entre dois pólos: por um lado, uma situação pessoal, por outro, uma intencionalidade sobre o ser. Por um lado, eu tenho algo muito próprio a descobrir; eu tenho uma posição no ser que representa um convite a pôr uma questão que ninguém pode colocar em meu lugar. E, contudo, procurar a verdade quer dizer que aspiro a dizer uma palavra válida para todos, que se destaca do fundo da minha situação, como um universal (RICOEUR, 1964, p. 54-55).

O que podemos perceber é que, a partir de um enfoque personalista, a pessoa vai além da sociedade, transcende os princípios puramente normativos da sociedade sem infringi-los, uma vez que ela é dotada de uma historicidade. Dessa forma, a pessoa é concebida na sua dimensão temporal e encarnada, já que ela possui história, comunica e interage com o mundo. Nesse aspecto, ao afirmar a frase “morre o personalismo, regressa a pessoa”, Ricoeur (1996) anuncia a morte do personalismo, não significando, entretanto, o desinteresse pela noção de pessoa.

Em concordância com a ética descrita na obra de 1990, Ricoeur procura um embasamento para a constituição ética da pessoa nas investigações contemporâneas sobre linguagem, ação e narração. Trata-se de um projeto que pode ser equiparado ao realizado por Mounier em seu “Tratado sobre o Caráter” e que nosso filósofo constrói a partir de mediações esboçadas na obra *Soi-même comme un autre*. Esta representa uma espécie de retomada de seu trabalho, que em sua totalidade é originado da reelaboração da *Gifford Lectures*, conferências realizadas pelo autor em 1986 em Edimburgo. Seu fio condutor é a problemática em torno da figura do “homem capaz”, que surge implicado no caminho de uma fenomenologia hermenêutica do si-mesmo.

O si do conhecimento de si é o fruto de uma vida examinada, segundo a palavra de Sócrates na Apologia. Ora, uma vida examinada é, em grande parte uma vida depurada, clarificada pelos efeitos catárticos das narrativas tanto históricas quanto fictícias veiculadas por nossa cultura. A ipseidade é assim a de um si instruído pelas obras da cultura que ele aplicou a si próprio (RICOEUR, 1985, p. 443-444).

De igual modo, podemos verificar nesse momento, outra constante na obra de Ricoeur, junto com aquela do homem capaz e a da hermenêutica, talvez como síntese das duas: a dimensão da promessa.

A promessa, que encontraremos na reflexão existencial de Marcel e que Ricoeur finalmente consagra ao traço forte da identidade ipse, é um exemplo canônico que percorre efetivamente os estudos analíticos da filosofia da ação na análise clássica que discrimina enunciados constataativos de enunciados performativos (...). Ricoeur avançou para as implicações éticas da narrativa, cujo modo de identidade pode ser combinado à identidade pessoal, segundo sua configuração nas figuras da perseverança do caráter e da manutenção de si - o caráter refletindo, então, a mesmidade e a manutenção de si refletindo a ipseidade (RAMOS, 2008, p. 304).

Dessa maneira, Ricoeur propõe uma dialética acerca da identidade. Identidade *idem* (mesmidade): trata-se da permanência de uma substância imutável da pessoa que o tempo não a afeta. *Idem* como mesmidade corresponde aos traços objetivos ou objetivados do sujeito falante e agente, ou seja, é sua permanência empírica; identidade *ipse* (ipseidade): trata-se da identidade pressuposta pela promessa da pessoa em seus engajamentos. Portanto, este modelo de identidade não pressupõe nenhuma imutabilidade. O problema da ipseidade como identidade não é a imutabilidade de uma substância, mas o da manutenção de um si implicada na manutenção de uma promessa.

A promessa inscreve-se entre as capacidades que qualificam a fenomenologia do homem capaz (hermenêutica do si), em suma, como capacidade de agir. Prometer é tomar uma iniciativa, isto é, a iniciativa de fazer aquilo que o ato de promessa responsabiliza o locutor a fazer. Dado que a iniciativa implica responsabilidade, resulta que prometer é responsabilizar-se. Ricoeur considera que o agir humano está ligado a regras, normas, apreciações, bem como a uma ordem simbólica que localiza a ação na região de sentido, consecutivamente, estabelece que a iniciativa tenha de ser considerada como uma ação com sentido (...). Desse modo, em *Soi-même comme un autre*, encontramos aquilo que Ricoeur (1990, p. 195) chamou de responsabilidade, a qual, ainda que a identidade do si entrasse em colapso, mantém como resposta “Eis-me aqui” à pergunta “Onde está você?” (NASCIMENTO, 2014, p. 195).

Ipse caracteriza o sujeito que se mantém em seus engajamentos éticos, o sujeito capaz de se designar como sendo si mesmo o autor de suas palavras e de seus atos. É um sujeito não substancial e mutável, mas responsável por seu dizer e fazer. É a ipseidade que pode superar a alteridade. O termo alteridade significa a correlação entre o si e o diverso de si. Entretanto, alteridade não deve ser entendida apenas como o contrário, o diverso, o distinto. O seu sentido fundamental é o de implicação, vinculação. Ou seja, alteridade é o diverso ou distinto do que é constitutivo da própria ipseidade. O sentimento de fidelidade que advém da manutenção das promessas é o que garante a permanência no tempo da ipseidade. Para nosso filósofo, a oposição entre a mesmidade do caráter e a manutenção de si mesmo resulta do fato de afirmação do modo de permanência da ipseidade sobre a condição da manutenção ética da promessa, dissolvendo-se o equívoco da permanência do tempo. Dessa forma, a tensão entre a mesmidade do caráter e a manutenção de si mesmo é dissolvida e preenchida pela narrativa. Para Ricoeur, “a dialética da mesmidade e da ipseidade é, deste modo, interna à constituição ontológica da pessoa” (RICOEUR, 1990, p. 178).

É a configuração narrativa assim compreendida que é preciso comparar ao tipo de conexão reivindicada por uma descrição. A diferença essencial que distingue o modelo narrativo de todo outro modelo reside no estatuto do evento, que retomamos diversas vezes como pedra fundamental da análise do si (RICOEUR, 1969, p. 169).

Dessa forma, a identidade do sujeito ou sua compreensão ontológica, depende de uma interpretação particular, mas específica para cada momento de desdobramento da reflexão. Assim, cada abordagem hermenêutica atingirá um aspecto, sempre contingente, da existência da subjetividade humana. Entende Ricoeur, que uma

subjetividade humana, pela qual ela se exprime vivencialmente, somente pode ser atingida fragmentariamente, não temos acesso à sua unidade. Ao mesmo tempo, há um distanciamento entre a existência concreta do sujeito e a reflexão que afirma esta existência. Este “dizer o ser” da subjetividade jamais será totalizado, já que a distância não permite coincidência total entre existência e discurso. É relevante ressaltar que podemos verificar a radicalidade dessa abordagem em Ricoeur em sua obra publicada postumamente (*Vivant jusqu’à la mort*).

Talvez haja um nível de meditação no qual é preciso renunciar à própria preocupação que se expressa na questão “Quem sou eu?”. Se permaneço na linha de uma filosofia reflexiva, a força dessa questão implica a força de resistir à objetivação, ao naturalismo. Eu devo, então, me bater até o fim como filósofo pela identidade, a isso renunciar – no sentido próprio da palavra – por outro estado; voltaremos a isso quando falarmos sobre a religião. Além disso, provavelmente aí está o pano de fundo das críticas que Derek Parfit faz à identidade, quando ele diz: “Identidade é o que não importa” [...]. Quase não é mais uma proposição de filósofo (RICOEUR, 2007, p. 139).

A proposta de Ricoeur, diante desta impossibilidade, é a de que o discurso ontológico guarde sempre a pretensão unificante, isto é, que o próprio discurso regule uma unidade do saber de si. Isto implica que uma ontologia da subjetividade jamais atingirá um saber absoluto. Por isso, a questão sobre “o que é o homem?” ficará sempre como uma questão em aberto. E essa abertura será proposta através da mudança da questão “o que é?” pelo seu desdobramento “quem é?”. Em razão disso, o discurso hermenêutico sobre o si abordará sempre o desdobramento das questões: “quem?”, “quem fala?”, “quem atesta?”, “quem é o sujeito da ação?”.

Em *Temps et récit*, o recurso a essa identidade (pessoal ou comunitária) assumia a função de conferir unidade ao cruzamento entre narrativa histórica e narrativa de ficção. Em *Soi-même comme un autre*, a atenção centra-se, explicitamente, na “questão da identidade, enquanto tal”, assim como no papel da narrativa em relação a essa identidade (e não o inverso). E esse papel desempenha-se, sobretudo, na distinção do conceito de identidade, entre mesmidade e ipseidade, assim como no lançamento de uma ponte entre a descrição da ação e a prescrição desta, entre relato e ética (DUQUE, 2016, p. 273).

Atestar é o modo como o sujeito afirma-se como correspondente à dinâmica do pronome reflexivo “si”. O “si” é aquele pronome que se retoma reflexivamente, após ter percorrido seus atos, objetivações e experiências. O “si” indica que o sujeito se apropria

de sua identidade pela via reflexiva. O que ele afirma não é um “penso, logo existo”, mas sua capacidade de agir, de ter sido prático, razoável e responsável. Trata-se de uma nova subjetividade confiável, porque justamente razoável no mundo vital. Esse novo sujeito, o si mesmo, dará conta também que sua unidade ou a completude de seu movimento reflexivo, somente pode ser avaliada como sendo sua identidade. O “si”, como subjetividade é, a partir disso, uma intersubjetividade.

É preciso renunciar ao fantasma da tradução perfeita e da apropriação sem resíduos do que é estranho, para abrir-se ao outro em sua alteridade, acolhendo-o como hóspede em nossa língua (...). O conceito de hospitalidade linguística – que se torna modelo de todo tipo de hospitalidade – sublinha o valor ético do paradigma da tradução para fins de um novo universalismo respeitoso das diferenças (JERVOLINO, 2002, p. 42).

Nessa perspectiva de abordagem da subjetividade humana, Ricoeur introduz a primazia da ordem ética na constituição ontológica do sujeito. A subjetividade como intersubjetividade está desde sempre comprometida e implicada pelo mundo. Seu comprometimento primeiro é o de ser capaz de iniciativa, a primeira das quais é a de autodesignar pela mediação reflexiva como sendo aquele que acolhe as interpelações do mundo e do outro. Ela é, agora, atividade e passividade que se retoma continuamente a partir de suas diversas objetivações sempre sugeridas pelas e nas suas relações com o outro.

Uma das grandes conquistas da filosofia existencial é, sem dúvida, o valor do outro, que a filosofia clássica tão estranhamente abandonara. Assim, se enumerarmos os problemas principais encontramos o conhecimento, o mundo exterior, o eu, a alma e o corpo, a matéria, o espírito, Deus, a vida futura, mas nunca entre eles figura a relação com outrem, pelo menos no plano dos restantes. Foi o existencialismo quem a promoveu subitamente ao seu lugar central (MOUNIER, 1963, p. 137).

Ou seja, no estudo da questão do outro, podem-se encontrar caminhos do pensamento de Mounier, já cedo, na interpretação ricoeuriana da questão intersubjetiva. Isso pode ser atestado na definição segundo a qual a comunicação entre as pessoas é uma experiência fundante.

[...] A ipseidade e a alteridade implicam-se mutuamente de tal modo que uma não pode ser pensada sem a outra. Daí o título *Soi-même comme un autre*. De modo que a liberdade se faz presente já na

dialética mesmidade-ipseidade, notadamente através do conceito de identificação na refiguração, como também na categoria da promessa que demanda certa sustentação de si (...). Eis porque ipseidade e alteridade andam juntas: o que propriamente define a ipseidade é que o si se mantém enquanto promessa feita ao outro. A ipseidade remete assim à resposta do sujeito que se torna responsável pela demanda do outro (DOUEK, 2009, p. 41).

3.2 *Temps et Récit*

Ricoeur explica as diferentes mediações que a intriga opera: entre o diverso dos acontecimentos e a unidade temporal da história relatada; entre os componentes diversos da ação; entre a pura sucessão e a unidade da forma temporal.

Eu concebo como irredutível à desordem do “depois e depois” e à ordem das lógicas narratológicas a inteligência narrativa imanente ao enredo, com este dinamismo integrador que sublinha o sufixo grego *sis*, presente nos termos *poiesis*, *mimesis*, *sustasis*, *katharsis*. Eu me arrisco a formar o conceito de “síntese do heterogêneo” para poder ir tão longe quanto possível o formalismo próprio da inteligência narrativa. Isto que retenho como impossível de se resolver na racionalidade estrutural da narratologia, é finalmente o paradoxo da concordância discordante que eu não separo do heterogêneo (RICOEUR, 1999, p. 474).

O acontecimento narrativo é ilustrativo do critério da necessidade inerente à inteligência narrativa. Ao mesmo tempo, é fonte de discordância, o acontecimento narrativo permite avançar a história e, dessa forma, seu estatuto se transforma, pois seu efeito inicial de contingência se transforma em necessidade.

A pessoa, compreendida como personagem de narrativa, não é uma entidade distinta de suas ‘experiências’. Bem ao contrário: ela divide o regime da própria identidade dinâmica com a história relatada. A narrativa constrói a identidade do personagem, que podemos chamar sua identidade narrativa, construindo a da história relatada. É a identidade da história que faz a identidade do personagem (RICOEUR, 1999, p. 176).

Em *Temps et Récit*, Ricoeur é guiado por dois grandes fundamentos: a afirmação de que o mundo exibido por qualquer narrativa é sempre um mundo temporal, o tempo torna-se humano na medida em que está articulado de forma narrativa; esta afirmação implica que a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal. Assim, a narrativa se revela como uma das atividades de linguagem que permite a articulação da experiência humana do tempo.

É a questão da relação transcendental mútua entre tempo e linguagem, porque não há linguagem que se diga sem se desdobrar nas várias dobras do tempo, nem tempo que possa se configurar e adquirir sentido, por mais fugaz que seja, sem ser recolhido e articulado pela linguagem. Pertencer recíproco que ressalta a sua comum ligação à ausência: a linguagem só remete ao real, às ‘coisas’, como se diz, porque presentifica sua ausência e, portanto, como o viu bem Maurice Blanchot, anuncia sempre sua morte; e o tempo não se deixa agarrar, mas só nos pertence no seu incessante escapular, nesse movimento de promessa e de evasão que nos desapossa de qualquer posse, da dos objetos e daqueles que amamos, mas também da posse de nós mesmos (GAGNEBIN, 1997, p. 10).

Para Ricoeur, toda e qualquer argumentação ou especulação sobre o tempo é uma ruminação inconclusiva, a qual só replica a atividade narrativa. A questão em voga é que não basta, tão somente, a busca por uma fenomenologia pura do tempo, tarefa, como se percebe, também aporética, mas é essencialmente a conquista de fundamentos que possam libertar a aporia de um “não sentido”.

3.2.1 A *distentio animi* de Santo Agostinho

Com vistas a essa libertação, Ricoeur aborda a noção de *distentio animi*, presente no Livro XI das *Confissões* de Agostinho – *O homem e o Tempo*. A intuição do filósofo francês a respeito da referida aporia presente no pensamento de Agostinho se confirma mediante a própria citação de um trecho das *Confissões*:

Não houve tempo nenhum em que não fizésseis alguma coisa, pois fazíeis o próprio tempo. Nenhum tempo Vos são co-eternos, porque Vós permaneceis imutável, e se os tempos assim permanecessem, já não seriam tempos. Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas de que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é por conseguinte o tempo? Se ninguém mo perguntar, já não sei. Porém, atrevo-me a declarar, sem sucesso de contestação, que, se nada sobreviesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existiria o tempo presente. De que modo existem aqueles dois tempos – o passado e o futuro –, se o passado já não existe e o futuro ainda não veio? Quanto ao presente, já não seria tempo, mas eternidade. Mas se o presente, para ser tempo, tem necessariamente de passar para o pretérito, como podemos afirmar que ele existe? Para que digamos que o tempo verdadeiramente existe, porque tende a não ser? (AGOSTINHO, 1999, p. 322).

A questão embutida na citação das Confissões tem a ver com o tempo e com o ser. Trata-se de uma aporia maior que precisa considerar o ser e o não-ser no tempo. De onde decorre a pergunta: como o tempo pode ser, se o passado não é mais e o futuro não é ainda, e ainda, o presente nem sempre é? Para Ricoeur, o tempo se torna ser na narrativa, como segue:

Em nome de que proferir o direito de o passado e o futuro serem de algum modo? Ainda uma vez, em nome do que dizemos e fazemos a propósito deles. Ora, o que dizemos e fazemos quanto a isso? Narramos coisas que consideramos verdadeiras e predizemos acontecimentos que ocorrem, tal como os havíamos antecipado. É pois sempre a linguagem, assim como a experiência e a ação, que esta articulação, que resiste ao assalto dos céticos (RICOEUR, 1983, p. 25-26).

A composição do que concebemos como passado e futuro, deslinda o paradoxo inicial sobre o ser e o não-ser. Dessa forma, chega-se a uma solução elegante marcada pela expressão *distentio animi* que aglutina: a memória como o passado do presente e a espera como o futuro do presente. Para Ricoeur, só a dialética do tríplice presente, interpretado como distensão, poderá salvar uma asserção que deve se perder num labirinto aporético. E em teor conclusivo, expressa:

A aporia do tempo longo ou breve está resolvida? Sim, caso readmita: 1) que o que se mede não são as coisas futuras ou passadas, mas sua espera e sua recordação; 2) que aí estão impressões que apresentam uma espacialidade mensurável, de um gênero único; 3) que essas impressões são como o reverso da atividade do espírito que avança, enfim; 4) que essa ação é ela própria tríplice e assim se distende na medida em que se estende (RICOEUR, 1983, p. 40).

É justamente no distender-se à medida que se estende que se apresenta o enigma, pois o que reduz a extensão do tempo à distensão da alma é de ter ligado essa distensão à falha que não cessa de se insinuar no coração do tríplice presente: entre o presente do futuro, o presente do passado e o presente do presente. Ora, numa configuração narrativa poderia se produzir o futuro no presente, o presente no presente e o passado no presente. Donde nasce a argumentação sobre a intriga aristotélica. Enfim, é na dialética entre *distentio* e *intentio* que se visa extrair da própria experiência do tempo recursos de hierarquização interna com a finalidade, não de abolir a ideia de temporalidade, mas de aprofundá-la. Como bem observa Ricoeur:

Se é verdade que a tendência maior da moderna teoria da narrativa – tanto em historiografia quanto em narratologia – é “descronologizar” a narrativa, a luta contra a representação linear do tempo não tem necessariamente como única saída “logicizar” a narrativa, mas antes aprofundar sua temporalidade. [...] Decerto, seria preciso confessar o diverso do tempo para estar em condições de fazer plena justiça à temporalidade humana e para nos propormos não a aboli-la, mas a aprofundá-la, hierarquizá-la, desenvolvê-la segundo níveis de temporalização, sempre menos “distendidos” e sempre mais “tendidos”, *non secundum distentionem sed secundum intentionem* (RICOEUR, 1983, p. 53).

A descronologização da narrativa favorece, assim, a percepção do sentido de ser no mundo. Essa ação visa, além disso, estabelecer também a percepção da profundidade inerente aos temas ligados ao tempo e ao ser humano no tempo. Com a finalidade de ampliar a noção de *distentio animi*, Ricoeur aprofunda reflexões importantes com base na noção de *intriga* presente no pensamento de Aristóteles. Essa é a nossa próxima abordagem e ela será fundamental para nossas percepções mais heurísticas sobre a temática da narrativa.

3.2.2 A Poética de Aristóteles e a intriga

Ricoeur busca na *Poética* de Aristóteles o fundamento para sua tese da configuração das ações através da narração. Para isso, afirma que a ação humana procura o auxílio da narração para compreender a si mesma. É nela que é apresentada uma força de “afastamento representativo”, “em seu poder de criar ficções com um caráter heurístico, de sorte que ela tem como um de seus referentes a ação humana” (RICOEUR, 1977, p. 46-47). Embora, mais tarde, nosso filósofo reconheça que o *mythos* trágico possua suas limitações na condição de modelo narrativo diante de gêneros como o romance, ele manifesta-se a seu favor por meio do poder de “redescrever” a ação humana. Ou seja, “através do conjunto de histórias narradas, fazemos uma leitura narrativa de nossa própria vida e daquela das comunidades das quais fazemos parte” (RICOEUR, 1977, p. 48).

O conceito de intriga em Aristóteles, para Ricoeur, é uma réplica invertida da *distentio animi* de Agostinho. Isso ocorre porque Aristóteles discerne no ato poético por excelência o triunfo da concordância sobre a discordância. Isso quer dizer, dentro tão

somente da linha de raciocínio de Ricoeur, que é o referido triunfo quem estabelece o fato de que “essa relação entre uma experiência viva, em que a discordância dilacera a concordância, é uma atividade eminentemente verbal, em que a concordância repara a discordância” (RICOEUR, 1983, p. 55).

Na leitura da *Poética* de Aristóteles, dois conceitos saltam: o da tessitura da intriga – *mythos* – e o de atividade mimética (mimese). Ricoeur considera que esses dois elementos são o germe de um desenvolvimento considerável visando a questão da referência cruzada na experiência temporal viva, da narrativa de ficção e da narrativa histórica. Assim, ao considerar o *mythos* e a mimese, ele enfatiza que esses dois termos são operações e não estruturas. O *mythos* tem o caráter de por à disposição os fatos de um sistema com a finalidade de marcar o caráter operatório de todos os conceitos da *Poética*. Já a mimese, que é um conceito englobante na *Poética*, é o processo ativo de imitar ou de representar. A imitação e a representação andam juntas.

Aqui nos deparamos com um dos pontos fundamentais da estrutura de pensamento de Ricoeur em relação à estrutura narrativa. Os elos que se coligarão com o intuito de configurarem a transformação do tempo em tempo humano receberam de Ricoeur três designações inspiradas na *Poética* de Aristóteles, a saber: mimese I, mimese II e mimese III, sendo que mimese II se constitui como pivô dessa análise. Sua tese central: “É que o próprio sentido da operação da configuração constitutiva da tessitura da intriga resulta de sua posição intermediária entre duas operações que chamo de mimese I e mimese III e que constituem o montante e o jusante de mimese II” (RICOEUR, 1983, p. 86). A partir desse ponto, é preciso que apresentemos, mesmo que sucintamente, o que Ricoeur vai estabelecer como mimese I, mimese II e mimese III. É justamente essa colocação em perspectiva tríplice, que vai favorecer o que o autor constitui como a mediação entre tempo e narrativa.

Para resolver o problema da relação entre tempo e narrativa, devo estabelecer o papel mediador da tessitura da intriga entre um estágio da experiência prática que a precede e um estágio que a sucede. Nesse sentido, o argumento [...] consiste em construir a mediação entre tempo e narrativa demonstrando o papel mediador da tessitura da intriga no processo mimético. [...] Seguimos, pois, o destino de um tempo prefigurado em um tempo refigurado, pela mediação de um tempo configurado (RICOEUR, 1983a, p. 86).

Novamente nos deparamos com um caráter circular na estrutura filosófica de Ricoeur. Esse caráter circular nos põe frente ao fato de que a composição da intriga ou da narrativa no tempo vai da pré-compreensão do mundo – prefiguração – mimese I, até a “aplicação” no ouvinte ou leitor – refiguração – mimese III, passando pelo elemento de mediação, que “deriva do caráter dinâmico da operação de configuração que nos fez preferir o termo da tessitura da intriga ao de intriga e o de disposição ao de sistema” (RICOEUR, 1983, p. 102).

Numa perspectiva similar, no artigo *O texto como identidade dinâmica*, Ricoeur afirma que a tessitura da intriga é, indubitavelmente, o paradigma de toda “síntese do heterogêneo” no campo narrativo. Dessa forma, a tessitura da intriga, em primeiro lugar serve de mediação, como já evidenciamos, entre os acontecimentos ou peripécias dispersas e a história inteira. Disso resulta uma história inteligível que não é a simples enumeração de acontecimentos postos em uma ordem sucessiva: “deve organizá-los em um todo inteligível que permita a quem o deseje perguntar qual é o ‘tema’ da história”. Em segundo lugar, a tessitura da intriga se estabelece como um agente de reunião de traços heterogêneos (circunstâncias, atores, interação, intenções, meios, resultados acidentais etc). Estabelece-se uma liga no todo concordante-discordante. Dessa liga, resulta a identidade que é a resposta dada à questão: contar “o que?”. Em terceiro lugar, a tessitura da intriga serve de mediação à temporalidade própria da composição poética. Isso porque existe no arcabouço da tessitura uma relação com a estrutura dupla do tempo humano, ou seja, o tempo é, ao mesmo tempo, o que passa e o que dura. “A criação de um todo temporal é precisamente o meio poético de mediação entre o tempo como passagem e o tempo como duração. O que tentamos pôr em evidência é a identidade temporal do que dura por meio do que passa” (RICOEUR, 1998, p. 119).

Assim, podemos afirmar que mimese II é a própria tessitura da intriga, constituindo-se numa passagem do paradigmático ao sintagmático. E essa estrutura sintagmática não é outra coisa senão o próprio ato poético. Essa é a discussão que Ricoeur vai propor no *Tomo II de Temps et Récit*. Dessa forma:

Seguir uma história é avançar no meio de contingências e de peripécias sob a conduta de uma espera que encontra sua realização na conclusão. Essa conclusão não é, logicamente, implicada por algumas premissas anteriores. Ela dá à história um “ponto final”, o qual, por

sua vez, fornece o ponto de vista do qual a história pode ser percebida como formando um todo. Compreender a história, é compreender como e por que os episódios sucessivos conduziram a essa conclusão, a qual, longe de ser previsível, deve finalmente ser aceitável, como congruente com os episódios reunidos. É essa capacidade da história, de ser seguida, que constitui a solução poética do paradoxo da distensão intensão. Que a história se deixe seguir converte o paradoxo em dialética viva (RICOEUR, 1998, p. 119).

Nessa perspectiva, a dimensão poética da narrativa, que puxa o tempo narrativo, faz com que os episódios históricos se configurem como uma série aberta de acontecimentos, que permite acrescentar ao “então-e-então” um “e assim por diante”. Na configuração dessas abordagens do pensamento de Ricoeur fica-nos evidente o fato de que a narrativa de uma história, sem sofrer uma deformação de sua estrutura marcada pela genialidade do ponto final, ainda está em aberto, pois pode ser recriada ou inovada de dentro da circularidade de mimese I, II e III. De qualquer forma, a solução às aporias apresentadas anteriormente se regula mediante a solução poética da temporalidade.

A refiguração permitida pelo leitor se mostra como uma retomada criativa da obra que exerce a transformação do leitor-expectador. Nessa linha de raciocínio, Néspolo vai argumentar:

A redescritção metafórica predomina no campo dos valores sensoriais, passivos, estéticos e axiológicos, que fazem o mundo uma realidade habitável. A função mimética das narrativas se manifesta, preferencialmente, no campo da ação e de seus valores temporais. É a partir daqui que Ricoeur necessita por em relação dois conceitos-chaves do pensamento ocidental. A noção agostiniana de tempo e de trama de Aristóteles. A trama, segundo Aristóteles é a mimese de uma ação, o caráter dinâmico que esta adquire na Poética aristotélica que permite a Ricoeur achar uma saída às aporias do tempo, semeadas por Santo Agostinho. A função referencial da trama reside precisamente na capacidade que tem a ficção de refigurar esta experiência temporal que é vítima das aporias da especulação filosófica. Deste modo, a redescritção metafórica e a mimese narrativa se entrelaçam estreitamente até o ponto em que podem trocar vocábulos e falar do valor mimético do discurso poético e do poder descritivo da ficção narrativa (NÉSPOLO, 2007, p. 2).

A citação exposta possui para nós um caráter sintético. Ela resume as nossas observações anteriores e apresenta o trabalho da intriga. Aqui, de uma forma mais explícita, podemos introduzir as conceituações de mundo do texto e mundo do leitor. Há uma inegável aproximação entre mimese I, II e III e o entroncamento entre os mundos que faz nascer o conceito de mundo horizonte.

Com efeito, é às obras de ficção que devemos em grande medida a ampliação de nosso horizonte de existência. Longe de produzirem apenas imagens enfraquecidas da realidade, “sombras”, como quer o tratamento platônico da *eikón* na ordem da pintura ou da escrita, as obras literárias só retratam a realidade acrescentando-a de todas as significações que elas mesmas devem a suas virtudes de abreviação, de saturação e de culminação, extraordinariamente ilustradas pela composição da intriga (RICOEUR, 2010, p. 137).

De modo diverso ao da experiência temporal, a narrativa é uma ação de completude, permitindo a configuração como uma representação criativa do real. Tendo como conteúdo a imaginação, permite uma transformação, através de uma história, do tempo real discordante em um tempo próprio, com início, meio e fim, que convergem entre si. Dessa maneira, as teorias do tempo narrado e das mímeseis portam uma importante afirmação: a narrativa literária e a histórica surgem no mesmo lugar. As duas fazem uso da prefiguração do mundo real, que possibilita uma refiguração da experiência temporal. Ou seja, as narrativas são, dessa forma, resultado de um processo de imitação criativa que possibilita a ficção e a relação entre o mundo fático e o mundo narrativo.

Parece que uma poética da vontade teria sido possível se Ricoeur tivesse continuado as suas pesquisas sobre a imaginação criativa e não tivesse escolhido o caminho pelo estudo do modo pelo qual a linguagem da passagem da falibilidade à culpa se repete através da confissão.

3.2.3 O horizonte de *Temps et Récit*

Ricoeur se preocupa, dessa forma, de igual modo com as aporias do tempo que surgem da experiência relatada no Livro XI das Confissões, e com o modelo de narrativa afirmado pela *Poética* de Aristóteles. A primeira consiste em uma reflexão inconclusiva sobre o tempo. Por outro lado, Agostinho se esforça para apresentar o caráter aporético da temporalidade, desconsiderando a narrativa, como mediação dessas aporias, não colocando em questão a linguagem como elemento estruturante das ideias. Por outro lado, a *Poética* de Aristóteles consiste em uma teoria sobre a intriga dramática, a tragédia e a epopeia, sem mencionar os traços temporais que as constituem.

De um lado, encontrei no conceito de tessitura da intriga (*muthos*) a réplica invertida da *distentio animi* de Agostinho. Agostinho sofre da

coerção existencial da discordância. Aristóteles discerne no ato poético por excelência – a composição do poema trágico – o triunfo da concordância sobre a discordância. É evidente que sou eu, leitor de Agostinho e de Aristóteles, quem estabeleço essa relação entre uma experiência viva, em que a discordância dilacera a concordância, e uma atividade eminentemente verbal, em que a concordância repara a discordância (RICOEUR, 1983, p. 55).

Temps et Récit é um dos resultados do trabalho exegético que nosso filósofo realiza da Poética e, além disso, uma “apropriação”, um recurso hermenêutico na luta contra a distância cultural. Essa apropriação na relação hermenêutica ocupa o mesmo lugar que a resposta tem na sua situação dialogal, ela é um ato que faz um sentido acontecer para alguém em um determinado instante, constituindo uma condição para a interpretação.

Nesse caminho, Ricoeur realiza a tarefa hermenêutica por excelência, que é justamente a de atualizar o sentido de uma obra – a *Poética* – que pertence a um horizonte cultural e histórico distante, superando, por meio de sua “apropriação”, essa distância. Todavia, ele faz desta uma manobra estratégica ao reinscrever os conceitos maiores da *Poética* no quadro de uma problemática que não era a de Aristóteles, a saber, a da narratividade. Em *Temps et Récit*, ele investiga a possibilidade de imaginar uma teoria da narratividade que já não pertence ao horizonte de pensamento do filósofo grego. Ele investiga as condições para a formulação de uma problemática mais global, cujo objetivo final é o de reafirmar seu lema de que “a história da filosofia é o trabalho do filósofo” (RICOEUR, 1997, p. 467). *Temps et Récit* consolida o trabalho exegético da *Poética* e direciona seus resultados para a perspectiva mais ampla que a do *muthos* trágico.

O discurso poético também é o sujeito do mundo, mas não os objetos manipuláveis no nosso ambiente cotidiano. Ele se refere às nossas maneiras múltiplas de pertencer ao mundo antes nos opomos às coisas ao título de “objetos” fazendo face a um “sujeito”. Se nos tornamos cegos a essas modalidades de enraizamento que precedem a relação de um sujeito com os objetos, é porque ratificamos de maneira acrítica certo conceito de verdade, definido por adequação a uma realidade dos objetos e submetidos ao critério da verificação e da falsificação empíricas. O discurso poético coloca precisamente em questão esses conceitos acríticos de adequação e de verificação. Fazendo isso, coloca em questão a redução da função referencial ao discurso descritivo e abre o campo de uma referência não-descritiva ao mundo (RICOEUR, 1994, p. 287-88).

Um dos resultados da apropriação da *Poética* por Ricoeur é o reconhecimento do caráter operativo ou criativo da mimesis, que se volta para o campo da ação e tem como objetivo homens que agem e, por vezes, a imitação da ação ela mesma. O potencial dinâmico da noção de mimesis como atividade de imitar se atualiza com sua aptidão para efetuar uma ruptura em relação à realidade, em relação ao campo da ação humana. Ao mesmo tempo, sua vinculação com a práxis a faz pertencer também ao campo do real, ao mundo da ação. Desse modo, a exegese de Ricoeur amplia o conceito de mimesis, sem que ele perca o elo com a significação que lhe é conferida pela *Poética*.

O prazer que se sente ao seguir o destino de um personagem implica, certamente, a suspensão do julgamento moral real, ao mesmo tempo, colocamos em suspenso a ação efetiva. Mas, no recinto irreal da ficção, nós não deixamos de explorar novas maneiras de avaliar ações e personagens. As experiências de pensamento que nos conduzem nos grandes laboratórios do imaginário são também explorações do reino do bem e do mal. Revalorizar ou desvalorizar é ainda avaliar. O julgamento moral não é abolido, ele é, antes, submetido às variações imaginativas próprias da ficção (RICOEUR, 1991, p. 194).

Os desdobramentos da imitação da ação no campo da ética aparecem na *Poética* através da concepção de que os personagens representados são agentes cujas ações são qualificadas. A proposta de Ricoeur formulada no ensaio “Uma retomada da *Poética* de Aristóteles” baseia-se na compreensão de que a ação, e não o caráter dos homens representados é o correlato da atividade mimética regida pelo agenciamento dos fatos.

3.3 A liberdade segundo a esperança: sobre inspirações teológicas no tema da liberdade em Ricoeur

É à luz desse eixo querigmático da esperança e da liberdade que Ricoeur busca uma aproximação “da maturidade” entre filosofia e teologia, como abordamos no primeiro capítulo. Agora, teremos como foco a “função” da esperança na liberdade do sujeito. O querigma funciona como passaporte para uma nova inteligência.

[...] Uma liberdade aberta na nova criação é, com efeito, menos centrada na subjetividade, na autenticidade pessoal, do que na justiça social e política; ela chama uma reconciliação, que pede ela própria a se inscrever na recapitulação de todas as coisas (RICOEUR, 1969, p. 399).

A esperança é uma espécie de “descentramento”, entre metáfora e parábolas, por um lado, e extravagância das coisas narradas e Reino, por outro. Mais tarde, em 1986,

em *O si-próprio no espelho das Escrituras* (presente em *Amour et Justice*) Ricoeur afirma algo fundamental a partir dessa relação:

Reino de Deus. Trata-se da expressão-limite de uma realidade que escapa a toda descrição. O reino é significado somente por essa espécie de transgressão linguística que vemos em ação nas parábolas, em certos provérbios e em certos paradoxos do discurso escatológico [...]. Como fábulas, as parábolas são simples historietas de alcance metafórico: “O reino de Deus é semelhante a...”. Mas não há parábola que não introduza na intriga um traço implausível, insólito, desproporcionado, ou ainda escandaloso: um grão de mostarda que dá uma árvore gigantesca, um operário da última hora tão bem pago como um operário comum, um convidado expulso porque não vestiu o traje da boda, etc. É por essa espécie de extravagância que o sentido literal da narrativa migra na direção de um sentido metafórico inapreensível. O extraordinário aflora à tona do costumado e aponta para um além da narrativa. Observa-se a mesma transgressão de sentido nas proclamações escatológicas, nas quais Jesus somente adota a forma comum em seu tempo do discurso sobre as coisas últimas apenas para subverter o cálculo [...] paradoxos e hipérboles dissuadem o ouvinte de formar um projeto coerente e de fazer de sua própria existência uma totalidade contínua (RICOEUR, 2010, p. 66-67).

No contexto de uma discussão sobre a secularização e a “ausência de escatologia”, Ricoeur se interroga sobre a problemática do conhecimento do fim proclamado das “grandes narrativas”, o fim abordado de forma similar àquele sugerido por Northrop Frye em *Le grand code*. Quanto a ele, o filósofo percebe na atual situação uma chance para comunidades eclesiais tornadas modestas, tendo aprendido a não se apropriar da “economia da salvação” para satisfazer qualquer apetite de poder que seja. Dessa maneira, a parábola nos distancia da narrativa e da identidade narrativa. No entanto, faz-se necessário encontrar meios para reduzir a distância entre a lógica da equivalência e a lógica da superabundância, entre o filosófico e o religioso. Ou seja, é preciso encontrar um ponto de convergência entre a economia do dom e do abandono e de compreender convergências e divergências entre a hermenêutica bíblica e a leitura de Spinoza, ou ainda entre esta e a referência ao budismo que é percebida de forma discreta na obra do filósofo francês, presente em seu livro póstumo *Vivant jusqu’à la mort*.

Frye tem como proposta estudar a Bíblia a partir de uma crítica literária. De acordo com ele, a linguagem bíblica é uma modalidade retórica, sendo assim uma síntese da metáfora e da existência. Com isso, Frye busca a identificação na Bíblia de

uma estrutura fundamental, por meio da divisão das fases da linguagem que, de acordo com ele, passam pela metonímica e alcançam a descritiva. O discurso bíblico por excelência é o querigmático, pois, a partir do trabalho de Rudolf Bultmann, a característica linguística bíblica é o próprio querigma. Ricoeur não busca concretizar um projeto de desmitologização, pois afirma que o mito é o caminho linguístico do querigma.

[...] O que é pressuposto é que a fé, enquanto experiência vivida, é instruída – no sentido de formada, esclarecida, educada – na rede de textos que a pregação reconduz cada vez para a fala viva. Esta pressuposição da textualidade da fé distingue fé bíblica (Bíblia querendo dizer Livro) de qualquer outra. Em um sentido, pois, os textos precedem a vida. Posso nomear Deus em minha fé porque os textos de que me foram pregados já o nomearam (RICOEUR, 1992, p. 167).

Aqui podemos falar apenas de outro tipo de discurso, trata-se do discurso poético, que está no âmbito não mais do “ver como”, mas do “ser como”, da dimensão fundamental instaurada, por exemplo, pelo mundo bíblico, do “poder ser”. Há aqui uma dimensão do mundo da vida que somente pode ser referidos de forma indireta por meio da combinação da linguagem resultante em obras literárias. Trata-se de um conjunto de referências instauradas por todos os modos de textos descritivos e poéticos.

Mas o que é a liberdade segundo a esperança? Direi numa palavra: é o sentido da minha existência à luz da ressurreição, isto é, recolocada no movimento a que chamamos o futuro da ressurreição de Cristo. Nela, repousa a firme esperança apesar de todo mal. Animando-me, essa esperança me põe em marcha, impulsiona-me na luta contra o mal (RICOEUR, 1969, p. 397).

Ricoeur, em sua hermenêutica dos símbolos, busca dar uma resposta a um dilema central da modernidade: o esvaziamento de sentido acerca das figuras do Sagrado, a um ateísmo e sua consequente possível perda do sentido.

É preciso compreender para crer: com efeito, nunca o intérprete se aproximará daquilo que diz o seu texto se não vive na aura do sentido interrogado. E, contudo, é apenas ao compreender que nós podemos crer, visto que o segundo imediato que nós procuramos, a segunda ingenuidade que nós esperamos, não nos são mais acessíveis noutro sítio senão numa hermenêutica; nós apenas podemos crer ao interpretar. É a modalidade “moderna” da crença, nos símbolos; expressão da aflição da modernidade e remédio para essa aflição. Assim, a hermenêutica, aquisição da “modernidade” é um dos modos

pelos quais essa “modernidade” se supera enquanto esquecimento do Sagrado (RICOEUR, 1990, p. 33).

Dessa forma Ricoeur enfatiza a diferença em relação à leitura crítica e à leitura confessante. A atitude hermenêutica filosófica de leitura livre e crítica dos textos difere da leitura querigmática dos textos bíblicos, por exemplo.

No prefácio de *Du texte à l'action*, Ricoeur afirma que, em comparação com seus ensaios de hermenêutica reagrupados sob o título de *Le Conflit des interprétations*, a necessidade de defender o direito à existência da hermenêutica deixa agora lugar ao desejo de colocá-la efetivamente em ação. Efetivar a hermenêutica é algo que pode ser exemplificado mesmo com a hermenêutica bíblica, enquanto especificação de uma hermenêutica geral. No mesmo prefácio, Ricoeur declara que a “reinscrição progressiva da teoria do texto em uma teoria da ação” é a dominante naquilo que ele chama ironicamente de uma empresa de hermenêutica militante. Trata-se de uma postura que predominou no pensamento de nosso autor nas décadas seguintes, notadamente em *Soi-même comme un autre* e em *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Ricoeur reafirma a temática do símbolo, mas vai além, encontrando e enfatizando nela seu valor hermenêutico. O símbolo continua a aparecer em sua obra, mas agora através do paradigma do texto.

Se a presença discreta do símbolo pode ser vista a serviço do enraizamento da metáfora e da poética na *Lebenswelt* – mantendo a referência ao que transcende a própria linguagem e precede a própria reconfiguração criativa que atrai a atenção de Ricoeur naqueles anos, alcançando a semântica da ação –, o ressurgimento do tema da história e da memória e o aparecimento, mesmo tímido, do incipiente paradigma da tradição torna possível considerar a recuperação atualizadora do símbolo com e sobre o percurso testemunhado pela produção de Ricoeur (SALVIOLI, 2009, p. 15).

Aqui podemos afirmar que o símbolo é dito como diversidade semântica. Ou seja, a hermenêutica a partir do texto confirma a característica simbólica da reflexão de Ricoeur, que pensa o texto agora não como superação, mas enquanto dimensão outra do problema dos múltiplos sentidos que é próprio do simbólico.

A hermenêutica do texto é a hermenêutica do símbolo colocada em outro nível, em conexão com outra história e convidada a explorar outras dimensões da linguagem, não menos importantes que a diferença entre oralidade e escrita, mas o núcleo ricoeuriano é o

mesmo e está relacionado com o simbólico: abertura do universo dos signos e tomada da linguagem do ser, atenção à transição entre o não-lingüístico (realidade, experiência, existência) e a linguagem, poder revelador da linguagem que diz e, mais precisamente a multiplicidade semântica (SALVIOLI, 2009, p. 29).

Uma fórmula do prefácio de *Soi-même comme un autre* é particularmente reveladora nesse sentido. Indicando que sua hermenêutica do si tem “por unidade temática” o agir, Ricoeur afirma como consequência que a filosofia prática suplantou a física como “filosofia segunda”. Esse percurso alcançará seu ápice na obra maior sobre o perdão (em seu prólogo), *La Mémoire, l’histoire, l’oubli*.

[...] Que a passagem de uma hermenêutica, dessa forma mais fortemente focalizada sobre os textos do que sobre os signos e os símbolos, ao vasto domínio da ação não constitui para a hermenêutica uma tarefa inalcançável, é o que mostram os estudos reagrupados na segunda seção de *Du texte à l’action*, onde Ricoeur explora as analogias remarcáveis que permitem visar a ação sentida como um texto (GREISCH, 2001, p. 285).

Não há uma linguagem universal religiosa, mas existem, por outro lado, sentimentos universais, básicos, fundantes. O sofrimento, por exemplo, é um deles, ou aquilo que Ricoeur denomina de “Experiências-limite” (como a morte). Nesse sentido, podemos falar de uma “universalidade da esperança”. Ela justifica o projeto de ultrapassar a subjetividade “pelo interior” ou pelo que se pode denominar “excesso de imanência”, um excesso que não é outro do que o sofrimento. Este é dotado de um poder de compreensão anterior à mediação do signo. O que se compreende desse modo é precisamente a relação que nos une à transitividade da afirmação original. Não que o sentimento religioso possa estar situado na continuidade imediata do sofrimento: essa continuidade é tocada por um sofrimento verdadeiro e pela ameaça que ele faz pesar sobre ele mesmo.

Dessa forma, a proposta hermenêutica de Ricoeur se coloca como uma superação da perspectiva pós-moderna, ou, pelo menos, em uma posição mais otimista e de aposta no humano e em sua liberdade.

Chego aqui a um ponto de nossa conversa onde eu evocava a esperança, no instante mesmo da morte, como um rasgamento do véu que dissimula a fuga fundamental sob a forma de revelações históricas. Projeto assim não um após-a-morte, mas um morrer que seria a última afirmação da vida. Minha experiência própria de um

fim da vida se nutre desse anseio mais profundo de fazer do ato de morrer um ato de vida. Esse voto, eu o estendo à mortalidade mesma, como um morrer que permanece interno à vida. Dessa maneira, a própria mortalidade deve ser pensada *sub specie vitae* e não *sub specie mortis*. Isso explica que eu já não ame nem utilize o vocabulário heideggeriano do ser para a morte. Diria eu em lugar disso: ser até a morte. O que importa é ser um vivente até a morte, levando o desapego até o extremo do luto da preocupação com a vida posterior. Aqui vejo que se fundiram o vocabulário do mestre Eckhart e o de Freud: “desapego” e “trabalho de luto” (RICOEUR, 1995, p. 236).

Viver até o limite da consciência da própria vulnerabilidade, da ambiguidade da história e da polissemia da linguagem e das ações humanas. Ou seja, trata-se da condição vulnerável extrema própria do sujeito em relação que superou a lógica da totalidade. O sentimento religioso permaneceria sem articulação se ele não fosse formulado em uma linguagem que abre para cada um novas possibilidades de compreender e de agir. Dessa mesma forma, a confiança incondicional seria vazia se não fosse apoiada na interpretação sempre renovada dos textos que lhe dão uma significação determinada. É preciso afirmar, nesse sentido, a constituição hermenêutica da fé. Assim, somos indagados em qual medida essa tese poderia ser estendida à esperança. A esperança, sem dúvida, não é a fé: relação originariamente situada entre finitude e transcendência, é uma forma universal da existência humana. Também ela não é especificamente religiosa – e mesmo ainda judaica ou cristã.

Essa “alegria da leitura”, que corre o risco de colocar o teólogo sistemático pouco à vontade, não pode mais do que alegrar o coração do filósofo da religião, votado, também ele, às leituras cruzadas arriscadas, entre várias tradições religiosas. A melhor maneira de assumir esses riscos é continuar confiando no adágio gregoriano: “A Escritura cresce com aqueles que a leem”. (...) A Santa Escritura se parece com um grande rio, que as ovelhas podem atravessar aos montes e no qual os elefantes podem se banhar, é nesse rio que Ricoeur convida os elefantes da filosofia contemporânea a se banhar de novo, antes de se jogar nas correntezas de rios mais exóticos (GREISCH, 2004, p. 858).¹³

¹³ Ce “bonheur de la lecture”, qui risque de mettre le théologien systématique mal à l’aise, ne peut que réjouir le cœur du philosophe de la religion, voué, lui aussi, à des lectures croisées risquées entre plusieurs traditions religieuses. La meilleure manière d’assumer ces risques est de continuer à faire confiance à l’adage grégorien: “L’Écriture grandit avec ceux qui la lisent”. (...) L’Écriture sainte ressemble à un grand fleuve, que les moutons peuvent traverser à gué et dans lequel les éléphants peuvent se baigner, c’est dans ce fleuve que Ricoeur invite les éléphants de la philosophie contemporaine à se baigner à nouveau, avant que de se jeter dans les flots de fleuves plus exotiques.

Em dois momentos Ricoeur ressalta a relação crucial entre experiência religiosa e linguagem. Em *La Critique et la Conviction*, afirma:

Recentemente refletindo sobre a experiência da morte e sobre o que os médicos me disseram (...) tive o sentimento que se pode constatar naquele momento, que o apelo a recursos de coragem e confiança vem mais longe do que desta ou daquela língua [...] que diante da morte, os véus da língua, suas limitações e suas codificações se apagam para deixar se exprimir algo que é da ordem da experiência (RICOEUR, 1995, p. 220).

Em sua obra póstuma, *Vivant jusqu'à la mort*, ele evoca novamente essa experiência. Nesse momento, ele chama de “graça interior”, que distingue o agonizante do moribundo e assegura a mobilização de forças mais profundas da vida e, assim, de uma emergência, de um “essencial” que propõe chamar de “religioso”, mas, precisamente, um “religioso comum” que transgride as limitações do religioso confessional.

O âmbito do “quanto mais” da esperança procede da Graça de Deus comunicada em Cristo. O dom gratuito da salvação em Cristo manifesta-se onde a visão ética do mal – cujo símbolo mais eloquente encontra-se no mito da pena – não veria senão condenação. À lógica da equivalência sobrepõe-se a lógica da superabundância (...). Em Cristo, a liberdade humana é agora inserida em uma nova economia comunicada por Sua graça. Viver a liberdade segundo a esperança significa “estar em casa” na economia do dom, nela habitar (PONTES, 2012, p. 144).

Aquilo que é preciso chamar de uma visão ética e ontológica de uma “poética da existência” deve ser interpretado como um efeito da leitura, uma resposta do sujeito lendo a proposição do mundo do texto tomado como poema. A literatura suscita o que Ricoeur chama, seguindo Husserl, de “variações imaginativas” da nossa maneira de ser no mundo e das variações de nossa própria existência. Para um cristão, esse novo mundo aberto diante de nossos olhos pelo poder da imaginação, é a maneira particular de habitar o mundo e as relações que o Evangelho nos convida a viver, seguindo Jesus Cristo. Essa afirmação nos permite compreender melhor a importante tese de Ricoeur que faz da religião o destinatário da antropologia do homem capaz.

Gostaria de mostrar várias coisas: que a religião atinge o homem em um nível de incapacidade específica, classicamente designado como falta, pecado, mal moral; que a religião tem por propósito de oferecer socorro, ajuda, remédio a este homem ferido, liberando nele um fundo escondido de capacidade que se pode chamar de bondade originária;

que a religião realiza esta regeneração por meios simbólicos específicos que despertam as capacidades morais fundamentais que se pôde situar na primeira parte sob o título de entrada numa ordem simbólica (RICOEUR, 1996, p. 25).

Assim, Ricoeur coloca a função da religião como sendo expressa em termos de “capacidade” e de “capacidades morais fundamentais”. O “homem capaz” recoloca o foco sobre o “homem falível” e a filosofia da ação em relação com uma reflexão sobre a constituição do si na sociedade toma o lugar de uma filosofia da vontade marcada pelo mal original. No entanto, para operar a regeneração da bondade, Ricoeur utiliza o recurso dos “meios simbólicos específicos que revelam as capacidades morais fundamentais”. É nesse momento que poética e religião se reencontram. É neste horizonte que se encontra a abordagem sobre o perdão, como se a mesma não possuísse de fato uma clara relação sujeito-objeto, nem tampouco um ponto de partida estático, conhecido. Por isso somente pode ser abordado em uma perspectiva hermenêutica e poética.

Se o ser humano é em essência aberto para o dom de ser, ainda mais ele deve se abrir ao dom por causa do império do mal. Contudo, aquele que espera a libertação do mal, da escravidão do pecado, não é um incapaz, pois, em última instância, é para a salvação que vem de Deus que ele caminha. O esforço da liberdade humana segue ao encontro do Deus que vem, de modo que ela se descobre ao mesmo tempo dada do alto e, contudo, fazendo-se a si mesma liberdade que se faz à medida que é dom (PONTES, 2012, p. 151).

A hermenêutica que nosso autor trata é de uma “hermenêutica de inacabamento”. A fenomenologia do homem capaz tem como pano de fundo esse aspecto hermenêutico, que busca, em última instância, o horizonte do perdão. Por isso finaliza Ricoeur em *La Mémoire, l’histoire, l’oubli*: “Sob o signo desse último *incognito* do perdão, poderia ser feito eco ao dito de sabedoria do Cântico dos Cânticos: ‘O amor é tão forte que a morte’. O esquecimento de reserva, eu diria então, é tão forte quanto o esquecimento de apagamento” (RICOEUR, 2007, p. 656). É dessa perspectiva que falaremos no próximo capítulo.

Conclusão

Propusemos um caminho no presente capítulo a partir da filosofia da vontade de Ricoeur. Entendemos que os temas da liberdade e do sujeito estão nela implicados. No

seu primeiro volume, *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur propõe uma descrição eidética das estruturas e possibilidades do ser. Com isso, intenta realizar uma descrição da ação voluntária em si mesma seguindo a exigência de clareza racional de forma que as estruturas do voluntário e do involuntário possam aparecer em três momentos: decisão, ação e consentimento.

Devemos ressaltar que não se trata de descrever o ser humano em toda sua existência, mas apenas permitir clarear as possibilidades estruturais da vontade que estão no fundamento de toda ação e de toda a facticidade, mostrando, concomitantemente, a relação dialética entre elas. No fundamento das análises eidéticas da reciprocidade entre o voluntário e o involuntário presenciamos uma dialética da atividade e da passividade, de afirmação e de negação.

O caminho efetuado, ainda que tenha como ponto de partida, intenta transitar do ideal ao concreto, percurso que foi preparado pela transição através da análise eidética. Desse modo, a eidética da ação voluntária realiza-se em um horizonte limitado, visto que só busca descrever o essencial da ação, apresentando a vontade em sua pureza, na condição de realidade que não foi ainda corrompida pelo mal, pela culpa e pelo pecado. Justamente por isso, nesta primeira etapa, Ricoeur faz a abstração do problema do mal, da falta, da culpa e da transcendência. No entanto, não se trata de descrever o ser humano na sua realidade empírica, mas apenas em suas possibilidades estruturais. Podemos afirmar aqui apenas uma tentativa de compreensão das essências da vontade, ou seja, de movimentar o princípio de inteligibilidade do voluntário e do involuntário. No entanto, aqui pressupõe-se uma sugestão de neutralidade da vontade, o que parece-nos ilusório, o que nos leva a considerar que a descrição eidética da vontade porta limites. Por isso mesmo, a inserção do cogito no corpo implica em uma mudança de etapa, na transição da eidética para a empírica.

De qualquer maneira, para que a reciprocidade entre o voluntário e o involuntário seja realizada, faz-se necessário que tal reciprocidade se estabeleça em um universo de discurso, ou seja, no âmbito da subjetividade, o que justifica uma análise eidética prévia. Por isso, não se deve tratar de uma forma separada do voluntário e do involuntário, de modo que a vontade se apresente, somente, de um modo subjetivo e o

involuntário sob a forma de objetividade empírica. Dessa forma, confrontá-los em função de uma mútua relação dialética, no âmbito de um único universo de discurso, supõe a integração no cogito de todos os domínios extra-rationais, tais como: o corpo, os motivos, os desejos, o caráter, o inconsciente e a vida. Trata-se de ter acesso a uma experiência integral do cogito.

Dessa maneira, Ricoeur avança para uma reflexão fenomenológica de característica empírica, uma vez que considera o regime da vontade má, por meio de uma empírica das paixões, estando este domínio dirigido para o sistema da vontade má. Por essa razão, se mostrava absolutamente necessário ultrapassar o nível de uma mera descrição fenomenológica da vontade, pela introdução de uma nova proposta. Daí surge a discussão proposta em *L'homme faillible*, primeira parte de *Finitude et culpabilité*. Trata-se de uma proposta que pretende elaborar uma ontologia da desproporção humana e de desvelar, na constituição estrutural do ser humano, as condições de possibilidade do mal. Se, por um lado, a eidética nos mostra as estruturas da vontade e um conflito entre os aspectos voluntários e involuntários nos revela, de igual modo, que o mal e a culpa não se inscrevem na estrutura ontológica do ser humano. O enigma da culpa reside no abismo que se estabelece entre a possibilidade do mal e a sua realidade efetiva. Desse modo, a análise do problema da culpabilidade exige outra abordagem. *Finitude et culpabilité* aborda a situação paradoxal do ser humano, situado entre o mal, concebido como algo que ele mesmo introduz e o mal como algo já existente antes do homem. Nesse caminho, o problema do mal está situado entre uma visão ética e uma visão trágica do mal. Assim, as análises propostas em *L'homme faillible* serão esclarecidas em função das análises realizadas em *La symbolique du mal*, uma vez que, nesse momento, serão abordados os limites da liberdade em função da compreensão dos símbolos e dos mitos. O homem pode expressar, através de narrativas, os sentimentos de responsabilidade e culpabilidade que permitem uma compreensão mais ampla de si, do sentido das suas ações e das respectivas implicações éticas. A interpretação dessa linguagem permite o desvelamento do sentido e a sua compreensão, por isso mesmo se mostra como uma porta de entrada para a hermenêutica. Dessa maneira, a simbólica do mal é integrada ao discurso filosófico através de um caminho hermenêutico. O símbolo “dá a pensar” e, por meio dele, podem pensar-se os problemas antropológicos e éticos que foram estiveram ausentes da abordagem eidética.

Por último, podemos destacar a importância de uma abordagem poética, mesmo que a mesma não tenha sido escrita efetivamente por Ricoeur. No entanto, como afirmamos anteriormente, a liberdade fruto dessa proposta “Poética” é notada de forma inicial no fim de *Le volontaire et l’involontaire*, onde Ricoeur afirma que “querer não é criar”, demonstrando de forma antecipada que a sua proposta filosófica colocaria para fora do campo da filosofia a criação em sentido bíblico. A liberdade também pode ser afirmada a partir do combate à vontade má na Poética, pois essa característica humana não pertence ao um essencial humano definitivo, mas historicamente adquirido em um sentido ontológico. Dessa maneira, podemos afirmar que a característica mais profunda nessa mediação não é tanto esta ideia de desproporção como caráter de fragilidade impresso nas mediações intercalares entre dois polos opostos. O sentido da fragilidade das coisas humanas regressa frequentemente à esfera da filosofia política, em ligação com a sua meditação sobre as fontes do mal político.

Dessa forma, alcançamos o nível de uma unidade narrativa. Ela está relacionada à estima que colocamos nas ações. É o personagem quem faz a ação na narrativa (RICOEUR, 1990a, p. 170). Por isso mesmo, a unidade narrativa de uma vida confere singularidade à personagem, totalidade temporal. “Na unidade narrativa de uma vida, o sujeito da ética é o ‘mesmo’ a quem a narrativa destina uma identidade” (RICOEUR, 1990a, p. 175). A manutenção de si é permanência ainda que tenha passado o tempo e mesmo que queiramos voltar atrás. Manter as promessas é “salvaguardar a instituição da linguagem” e “querer corresponder à confiança que o outro põe na minha fidelidade” (RICOEUR, 1990a, p.176).

CAPÍTULO 3: CAMINHOS DO PERDÃO NAS FONTES TEOLÓGICAS E FILOSÓFICAS DO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR

Introdução

A investigação sobre o perdão aparece de forma mais explícita no pensamento de Ricoeur tardiamente, no epílogo de sua obra publicada no ano 2000, intitulada *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Trata-se de uma discussão que o autor afirma ser a síntese entre a memória, a história e o esquecimento. Sua abordagem se inicia com uma problematização do perdão e, gradativamente, apresenta argumentos ético-políticos que envolvem o perdão (como situações históricas, dentre as quais a Anistia).

No entanto, a partir do que demonstramos no primeiro capítulo, Ricoeur trata temáticas centrais em sua obra em um caminho limítrofe entre o filosófico e o teológico. Apesar de sua abordagem mais explícita sobre o perdão ter sido realizada em um viés filosófico (ética e filosofia política), não é possível pensar o perdão no mesmo autor sem considerar temas que extrapolam o limite da filosofia, alcançando mesmo o âmbito das “fontes não-filosóficas da filosofia”.

Se olharmos mais atentamente, no entanto, o perdão se revela um tema que percorre a obra de Ricoeur em diversos momentos. A questão é introduzida de forma emblemática já nos anos 50, nas primeiras páginas do primeiro volume da *Philosophie de la volonté*, intitulado *Le volontaire et l'involontaire*. Mais tarde, no segundo volume de *Philosophie de la volonté*, intitulado *Finitude et culpabilité*, aparece sobretudo em *La symbolique du mal*. O perdão é o essencial, pois sem ele não teríamos como jogar nenhuma luz sobre o problema do mal. A questão do perdão retorna à obra ricoeuriana em artigos publicados em *Histoire et vérité* e em *Le conflit des interprétations*.

Sendo assim, quando tratamos do tema do perdão em Ricoeur, faz-se absolutamente necessário entender temas trabalhados anteriormente em suas obras, na sequência que abordamos no capítulo anterior, mas, ao invés de enfatizar os aspectos relativos à liberdade, faremos um caminho de explicitação do perdão implicado na eidética, na empírica e na poética implicadas pelo perdão. O tema em questão pode ser entendido na trajetória ricoeuriana como um horizonte de seu projeto filosófico. Por

isso, não pode ser considerado a partir do horizonte da poética e se aproxima dos caminhos da promessa e do Reino de Deus. O modelo antropológico que Ricoeur supõe, como vimos no capítulo anterior, é o do “homem capaz” em uma abordagem filosófica; e em uma concepção de inspiração teológica, aquele da Graça, da Superabundância.

A proposta de Ricoeur, na obra *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, é encontrar um caminho de liberdade. Aquela proveniente da visão cristã do sujeito histórico contra aquela do determinismo histórico. Para configurar sua tese, traz três abordagens fundamentais: a fenomenologia da memória, a epistemologia da história e a ontologia da condição histórica. Com isso, se associa à única finalidade da obra que tem um estatuto particular no epílogo: “O perdão difícil”. Para tanto, abordaremos as problemáticas ao redor do perdão, quando Ricoeur pede auxílio constantemente ao pensamento de Hannah Arendt, Jean Nabert e Jacques Derrida, ao tratar da possibilidade/impossibilidade do perdão, do imperdoável, do mal e da culpabilidade.

Posteriormente, faz-se necessária uma explicitação das noções que convergem no perdão: a memória, a história e o esquecimento. Nesse momento, Ricoeur se inspira extensivamente no pensamento de Santo Agostinho, inclusive deixando implícita sua concepção antropológica de inspiração agostiniana. A memória é considerada uma lembrança em um momento da história, por isso ela é inseparável do tempo. Por outro lado, há a possibilidade do esquecimento, que se resume em relembrar o passado com fidelidade, não esquecendo os fatos que aconteceram, mas lembrando com outro olhar, diferente daquele que foi vivido ou presenciado na época, sendo, dessa forma, um componente fundante do perdão.

Para chegar à sua concepção de perdão, Ricoeur segue um percurso em duas vias: uma filosófica e outra filosófico-teológica. Ou, pelo menos no caso da segunda, de “inspiração teológica”. Em sua concepção filosófica, o caminho do perdão se demonstra pelo Dom, quando Ricoeur trabalha a noção antropológica de dádiva e retribuição; *Amour et Justice* e *Parcours de la reconnaissance*, afastando-se de uma posição hegeliana e delimitando sua posição que possibilita o perdão, como veremos ao longo desse capítulo, ao tratar do “pequeno milagre do reconhecimento”. Em um caminho de inspiração teológica, exemplificamos um percurso que vai da Lei (quando a

reconciliação se torna possível em um primeiro momento), da possibilidade da Nomeação de Deus, da Revelação e, como consequência, até de uma hermenêutica bíblica.

Seguindo por um caminho filosófico-teológico, abordaremos a esperança e a escatologia do perdão. A esperança exerce o papel de “descentramento”, entre metáfora e parábolas, por um lado, e extravagância das coisas narradas e Reino, por outro. De modo similar ele caracteriza o pensamento criativo como um método de aproximação, que implica em uma relação paralela entre filosofia e teologia, mas ambas convergem em uma direção “escatológica”.

Por fim, abordaremos a “máxima instância filosófico-teológica” do perdão: a lógica da superabundância. A lógica de generosidade que permeia o perdão é um ponto central dos Evangelhos, que se manifesta nas parábolas e nos provérbios de Jesus. No campo ético, o perdão e sua economia do dom, comandados pela lógica da superabundância, do excesso, podem motivar uma nova atuação política e ética em um aspecto universal.

1 Por uma fenomenologia do perdão

À questão da origem do sujeito, a partir de uma abordagem estritamente fenomenológica, Ricoeur acrescenta a questão da falta e sua superação, sua libertação por meio do perdão. Para ele, as questões de origem do sujeito e da origem do perdão são inseparáveis: a questão da identidade “quem eu sou?” teria por consequência a questão do perdão, “como eu posso efetivamente ser livre?”. Sua descrição teórica da vontade evidencia a estrutura da liberdade própria ao homem. A liberdade é a condição de toda responsabilidade humana, sobre a qual se estruturará a culpabilidade, a qual, após Ricoeur, nenhum homem escapa: a culpabilidade é a liberdade reduzida em escravidão. Reencontramos a situação do culpado descrita anteriormente, alargada à toda a humanidade. A humanidade é culpável, sua liberdade é assim inerente. Para tanto, ela não é destruída, ela se transforma em esperança de libertação. É precisamente isso que os mitos vêm dizer ao homem: o mito da inocência é o desejo, a coragem e a experiência imaginária que sustenta a descrição eidética do voluntário e do involuntário. A abordagem que Ricoeur faz sobre o perdão tem como síntese a memória, a história e

o esquecimento. Ou seja, trata-se de uma retomada da fase fenomenológica de nosso autor, que, aliás, podemos afirmar que nunca foi deixada de lado, mesmo em seus momentos mais “hermenêuticos”.

1.1 O problema do perdão em *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*

Foi em *La mémoire, l'histoire, l'oubli* que o tema do perdão se sintetiza a outros temas, como a da memória, da história e do esquecimento, quando Ricoeur tem a oportunidade de pensá-lo de forma a estabelecer interfaces. A sua análise dialoga com diversos autores e obras relacionadas à temática. No contexto de sua análise, nosso filósofo afirma a chamada “equação do perdão”, situando em polos opostos a profundidade da falta (culpa) e a altura do perdão. Para além de uma concepção metafísica, essa concepção aponta para um fundamento antropológico que sinaliza para um fundamento insondável onde o agir humano se enraíza. Nesse aspecto, a “equação do perdão” indica a ideia de Karl Jaspers de “situação-limite” como dimensão constitutiva da existência que escapa a qualquer conceito. Ao abismo da falta, Ricoeur evidencia a ideia levinasiana de *illegitimidade*, para situar o perdão também como irrepresentável conceitualmente. A linguagem do perdão é aquela do “há perdão”.

No fio condutor das investigações fenomenológicas contidas em *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, o repertório dessas capacidades se alarga consideravelmente: poder lembrar-se ou memorizar, poder testemunhar, poder compreender historicamente, poder esquecer e, mesmo, por mais difícil que seja, poder perdoar. A “memória feliz” é um tema que constitui o caminho de Ricoeur até o perdão. Trata-se de uma tentativa de conciliar uma fenomenologia da memória a uma hermenêutica da memória. Trata-se, de igual modo, de um caminho estabelecido para delimitar sua concepção antropológica mais profunda, que se encerra na concepção do sujeito que pode perdoar.

Falar de uma “memória feliz” é recusar abordar o tema da memória a não ser pelo signo da falibilidade, ou seja, pelas suas disfuncionalidades. A memória passa a ser, desse modo, mais importante para a constituição de uma antropologia do que o risco de esquecimento. Fenomenologicamente falando, Ricoeur sustenta que o objeto primário da lembrança são os eventos mais do que os simples objetos. Sendo assim, essa dimensão da lembrança parece fornecer uma nova ocasião de dúvida da

legitimidade da expressão “memória feliz”. A distinção entre “começar” e “continuar” exerce um papel constitutivo em uma fenomenologia da lembrança, pois é ela que permite colocar em questão o primado da percepção, deixando de ser a fonte original dos fenômenos. Ao contrário, o presente vivo está relacionado ao da alegria e da tristeza e ao da iniciativa do sujeito. O presente está fundamentado em uma “historicidade”, em um “mundo-da-vida”, em um “corpo-próprio” e em uma dinamicidade e fluidez da existência. Essa capacidade é a que permite ao sujeito alcançar o “pequeno milagre do reconhecimento”, tema constante nas obras de Ricoeur a partir de *Soi-même comme un autre* e lhe permite pensar em um “homem capaz”.

1.1.1 O testemunho e o perdão

No final da discussão que Ricoeur dedica ao conceito de testemunho, em *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, afirma que a confiança, entendida como “atestação biográfica”, exerce um papel importante à segurança linguística na qual uma sociedade tem necessidade para sobreviver. Nesse sentido, o “poder atestar” é também uma expressão fundamental do homem capaz, na ausência dela viveríamos em um completo caos social. Mas também enfatiza que essa “confiança presumida” não está sempre à altura da “solicitude das testemunhas históricas”, que a experiência extraordinária dificulta a compreensão. Por exemplo, seria possível reconhecer o testemunho de um refugiado em campo de concentração em Auschwitz? Poderíamos atestar sua própria morte? Nem ele mesmo poderia fazer essa narrativa. Nosso sentimento estaria rodeado pelo horror e por uma estranheza no sentido de pensar que tais atos cruéis não seriam possíveis. No entanto, Ricoeur já havia abordado o tema do testemunho em 1994, em *Lectures 3 Aux frontières de la philosophie*, onde explica a relação entre testemunho e interpretação.

Uma filosofia do testemunho é possível? Eu gostaria de me empregar a mostrar que essa filosofia tem que ser uma hermenêutica, quer dizer, uma filosofia da interpretação. Essa filosofia da interpretação é uma elipse com dois focos que minha meditação tende a retomar mas que ela não pode trazer de volta à unidade de um ponto focal. O que quer dizer, com efeito, “interpretar o testemunho”? É um ato duplo: um ato da consciência de si sobre ela própria e um ato da compreensão histórica sobre os signos que o absoluto dá, ao qual a consciência se reconhece (RICOEUR, 1994, p. 127).

Fica clara a necessidade da hermenêutica também na abordagem sobre o testemunho. Se “a dialética ultrapassável entre unidade e incomparabilidade no próprio coração da ideia de singularidade” evocada no instante tem um significado exemplar, não poderia igualmente aplicá-la a certas formas de experiência religiosa? Talvez a solidão dos testemunhos de alguns que experimentaram com toda sua força do *tremendum horrendum* da desumanidade extrema.

A grandeza da promessa patenteia-se em sua confiabilidade. Mais precisamente, é da confiabilidade habitual ligada à promessa anterior à promessa que cada promessa pontual extrai sua credibilidade em face do beneficiário e da testemunha da promessa. Essa distinção fiduciária prolonga no plano moral a análise linguística da força ilocutória que unia o engajamento em relação ao alocutário ao engajamento em fazer por meio do qual o locutor se coloca sob uma obrigação que o vincula. [...] No testemunho duas vertentes são articuladas uma à outra: por um lado, ele comporta a certificação ou a autenticação da declaração da testemunha por seu comportamento ordinário, o que denominávamos confiabilidade no caso da promessa (RICOEUR, 2004, p. 142).

Nessa hipótese, teríamos boas razões de perguntar-nos se as reflexões que Ricoeur consagra ao papel dos testemunhos na compreensão histórica não podem ser relacionadas à ideia nabertiana de uma “hermenêutica dos testemunhos”. Seus estudos sobre a ideia de testemunho em Nabert nos encorajam a dar uma resposta positiva a essa questão. O testemunho não se torna problema senão por uma filosofia na qual a questão do absoluto é levada em conta. É uma filosofia que não encontra nem no exemplo, nem no símbolo, a densidade dessa experiência, assim como aquela do perdão.

1.1.2 O perdão e o imperdoável?

É na dimensão do *tremendum horrendum* que os conceitos de “irreparável”, de “imprescindível” e de “imperdoável” se enraízam. Mas mesmo assim não poderíamos colocar o perdão na querela do “perdoável e imperdoável”, pois simplesmente “há o perdão”. Como afirma Ricoeur: “Há o perdão, como há a alegria, como há a sabedoria, a loucura, o amor. O amor precisamente. O perdão é da mesma família” (RICOEUR, 2000, p. 605). O perdão se mostra no conjunto da obra ricoeuriana, como expressão dos limites do alcance da justiça. Em *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, o autor evidencia a centralidade que o tema do perdão assume em seu caminho intelectual (e existencial). Podemos notar duas linhas de argumentação acerca do tema: o perdão propicia uma

descontinuidade epistemológica na compreensão da reciprocidade, pois supõe o imperdoável e, ao mesmo tempo, releva de uma lógica do dom ou da generosidade e da superabundância; a partir de uma análise da nossa condição histórica, a reflexão sobre o perdão se desenvolve no horizonte da *Shoah*, como sendo o desafio a se pensar o irreparável no século XX.

“Há o perdão” (RICOEUR, 2000, p. 594): é em torno dessa tese que se estabelece todo o epílogo do livro. Poderíamos glosá-la e interpretá-la dizendo: “Há o dom do perdão”. Mas esse dom existe verdadeiramente? A resposta positiva não é evidente, levando em conta o que a “a equação do perdão” repousa sobre duas grandezas aparentemente inconciliáveis: o injustificável do mal e a impossibilidade de perdoar. É uma “longa odisséia”, ou uma longa caminhada através das instituições sociais confrontadas com esse problema, que permite Ricoeur transformar o “pequeno milagre do reconhecimento” o que Derrida chama uma “possibilidade impossível”, e Hannah Arendt o “milagre do perdão”, para fazer dele o grande milagre da reconciliação (GREISCH, 2004, p. 892-93).¹⁴

Se para Ricoeur o perdão não pode ser institucionalizado, ele não deixa de igual modo de portar um gesto político. No entanto, trata-se de um gesto poético. O perdão exerce sua influência sobre a dimensão política por meio de uma conversão da imaginação coletiva que alimenta em profundidade a memória e a identidade dos povos. Amenizar o peso da dívida das faltas passadas é uma possibilidade ofertada aos indivíduos e às culturas, pelo viés de um *ethos* coletivo de comportamentos éticos e espirituais. Entre o fato do perdão e sua realização potencialmente política, existe a mediação poética das heranças culturais das quais o cristianismo faz parte.

Renovar com suas promessas do passado e trabalhar para que os outros renovem suas capacidades humanas é, em conjunto, a marca de uma maior efetivação do perdão no mundo e no homem. Dessa forma, toma corpo essa humanidade que avança em

¹⁴ “Il y a le pardon” (RICOEUR, 2000, p. 594): c’est autour de cette thèse que se noue tout l’épilogue du livre. On pourrait la gloser et l’interpréter en disant: “Il y a le don du pardon”. Mais ce don existe-t-il véritablement? La réponse positive ne va nullement de soi, compte tenu du fait que “l’équation du pardon” repose sur deux grandeurs apparemment inconciliables: l’injustifiable du mal et l’impossibilité de pardonner. C’est une “longue odyssée”, ou une longue marche à travers les institutions sociales confrontées à ce problème, qui permet à Ricoeur de transformer le “petit miracle de la reconnaissance” ce que Derrida appelle une “possibilité impossible”, et Hannah Arendt le “miracle du pardon”, pour en faire le grand miracle de la réconciliation.

resposta ao apelo do perdão, humanidade que não era mais do que simbólica nas narrativas, e muito reduzida à única pessoa da vítima: os homens que pronunciaram as promessas que nos são deixadas por além dos anos e das tradições e os homens defigurados pela miséria que aspiram ser reconhecidos como homens apesar disso. Alguns estão mortos, outros estão ainda vivos, mas como testemunhos vivos do mal que afeta a todos. Acolher uns aos outros, e renovar como eles, alguns segundo a promessa, outros segundo a justiça, eis a maneira de expansão em que o perdão pode ser acolhido, preparando, uma vez que é possível, o reencontro efetivo entre a vítima e o culpado.

O perdão não é então mais somente escatológico, é vivido efetivamente, a cada vez que ele se manifesta em um encontro ou em uma nova instituição e, por toda parte, no segredo das consciências ou como incógnito na consideração. Sua alteridade parece ainda nesta alternância onde ele aparece e desaparece, introduzindo uma nova temporalidade ordenada a esses eventos. O perdão acolhido coloca os parceiros na mutualidade e no insubstituível. Uma distância justa percorrida, que é o segredo da verdadeira amizade, e mais amplamente de toda relação respeitosa. A desproporção do perdão, antes de ser força contra o mal, é sustento de toda relação feliz como das instituições que a permitem (CAUSSE, 2013, p. 195).¹⁵

O perdão aparece no encontro de duas pessoas que dividem, por um instante, a felicidade da condição humana, apesar de tudo. Ao mesmo tempo, ele é a dinâmica que permite se lembrar de tal encontro, de se alegrar, e que faz esperar viver de novo esse encontro, agindo para que ele se torne possível. Nesse ponto, o percurso inteiro de Ricoeur sobre a dimensão do perdão faz sentido: o culpado foi conduzido à dimensão da confissão. Nessa dimensão ele foi reconduzido ao perdão por uma “comunitariedade” que introduz em sua história, sua cultura literária, filosófica e religiosa. Diante do perdão, a vítima pode ser conduzida através daquilo que podemos chamar de a voz do perdão, a fim de poder, ela também e antes de todos, acolhê-lo. Cada um, em seu próprio momento, é colocado na posição de renovar com suas promessas do passado –

¹⁵ *Le pardon n'est alors plus seulement eschatologique, il est vécu effectivement, de loin en loin lorsqu'il se manifeste dans une rencontre ou dans une nouvelle institution et, tout au long, dans le secret des consciences ou comme incognito dans la consideration. Son alterité paraît encore dans cette alternance où il apparaît puis disparaît, introduisant dans une temporalité nouvelle ordonnée à ces événements. Le pardon accueilli pose les partenaires dans la mutualité et dans irremplaçable. Une juste distance est rendue, qui fait le secret de l'amitié fidèle, et plus largement de toute relation respectueuse. La disproportion du pardon, avant d'être force contre le mal, est soutien de toute relation heureuse comme des institutions qui la permettent.*

aquelas de sua história pessoal, como aquelas da história do seu país, tecidas em outras histórias, e de permitir retomar cada um suas capacidades. O perdão, vivido antecipadamente, revela que já existia antes do mal e que ele não espera mais do que ser reconhecido, sendo nomeado, simplesmente, a ser colocado em ação.

É possível destacar quatro condições fundamentais para o “perdão difícil”: a falta, a justiça, a excepcionalidade e a memória. A confissão, o arrependimento e o reconhecimento da falta são elementos que também contribuem para o acontecimento extraordinário. A concretização do horizonte do perdão cria as condições para que o mesmo possa separar passado e presente, retirando parte da dor e do sofrimento causado pelo passado e que está refletindo no presente.

Segundo Derrida (2004, p. 45), Ricoeur parece sempre caminhar nos limites da filosofia. Essa característica é que parece conduzi-lo a acreditar que o perdão possa nos levar para um lugar que não é um lugar, e que o termo horizonte designa mais corretamente. Ou seja, o perdão é apresentado como uma “escatologia da representação do passado” que não se situa em lugar nenhum, mas é um horizonte, uma busca. Trata-se de um caminho traçado pelo homem capaz de viver e falar de forma apaziguada e de lutar pelo seu apaziguamento. É uma busca não por calar o mal, mas por dizê-lo num modo apaziguado, sem cólera.

O horizonte comum – da memória, da história, do esquecimento e do perdão – é a experiência pretérita ou mesmo a memória que é “representação presente de uma coisa ausente marcada pelo selo da anterioridade, da distância temporal” (RICOEUR, 2007, p. 502). Nesse sentido, a história se mostra como herdeira dos problemas que Platão e Aristóteles colocavam à memória, com destaque para o enigma da presença em imagem da coisa ausente e da questão da anterioridade. Como a memória e a história, o perdão porta a marca da representação presente da coisa ausente.

1.1.3 O Perdão difícil e outros questionamentos

Dessa forma, Ricoeur delimita o tema do perdão na obra acima citada sob o título de *Le pardon difficile*, introduzindo a ideia de que o perdão está inserido em uma problemática filosófica (e, como procuraremos sustentar, teológica). Trata-se de uma proposta, apesar de dela ser horizonte, distinta da trajetória abordada a partir da

memória, da história e do esquecimento. Se a problemática do esquecimento transpassa aquela da memória e da fidelidade ao passado, a do perdão é a da culpabilidade e da reconciliação com o próprio passado.

O perdão, se ele tem um sentido e se ele existe, constitui o horizonte comum da memória, da história, do esquecimento. Sempre se afastando, o horizonte escapa da apreensão. Ele torna o perdão difícil: nem fácil, nem impossível. Ele coloca o selo de inacabamento sobre a empreitada inteira. Se ele é difícil de dar e de receber, ele o é igualmente de conceber (RICOEUR, 2007, p. 593).

Com isso, seu ponto de partida, a análise da confissão do culpado, que parte da tomada de consciência reconhecendo uma falta cometida. Esse processo leva o indivíduo à interiorização de uma acusação que as leis consideram como “infrações”. Isso levanta uma problemática: “Como desligar o agente de seu ato?” Visto que “o que os códigos desaprovam são as infrações à lei, mas o que os tribunais punem são pessoas” (RICOEUR, 2007, p. 497). Essa tentativa de escatologia da memória é cuidadosamente colocada ao longo de todo o percurso do livro

O perdão coloca uma questão principalmente distinta daquela que, desde as observações desse livro, motivou nossa proposta inteira, aquela da representação do passado, no plano da memória e da história e sob o risco do esquecimento (RICOEUR, 2007, p. 593).

Ricoeur apresenta um argumento de Nicolai Hartmann que afirma a impossibilidade e a inseparabilidade do ato e do agente: “a ipseidade culpada tem um caráter imperdoável de direito” (RICOEUR, 2007, p. 497). Se, portanto, o indivíduo tem “um caráter imperdoável ao direito” podemos então dizer, em réplica, que esse imperdoável estabelece a ideia de “perdão impossível” (RICOEUR, 2000, p. 497). O autor propõe uma possibilidade de separar o agente de sua ação, isto é, um desligamento entre o perdão e a culpa, uma oportunidade do culpado recomeçar, o que seria a máxima desse desligamento.

Quando releio Nabert, que emprega, lado a lado, as expressões “desejo de ser” e “esforço para existir”, observo que a palavra “esforço” não é absorvida pela palavra “desejo”, porque, no esforço há sempre um preço a pagar. Mas é em benefício da vida e de seus múltiplos começos e recomeços. Isto me lembra o que eu escrevia, há cinquenta anos, em “O voluntário e o involuntário” em que pedia que se refletisse sobre o nascimento mais que sobre a morte. Depois encontrei, com estupefação Hannah Arendt citando os Evangelhos,

citando Isaías 8, 23-9,5 “Uma criança nasceu, um filho nos foi dado”. Para ela também, o nascimento significa mais que a morte. É isto, desejar permanecer vivo até a morte (RICOEUR, 1995, p. 237).

Ser possível começar de novo está intimamente relacionado à concepção de perdão, pois o mesmo tem fundamento a partir da dialética do ligar e desligar. Arendt e Ricoeur consideram que o perdão seria a solução para o problema da irreversibilidade da ação humana.

Esse ato de desligamento não é filosoficamente aberrante: ele permanece consistente à linha de uma filosofia da ação onde o acento é colocado sobre os poderes que junto compõem o retrato do homem capaz. Por sua vez, essa antropologia filosófica se apoia sobre uma ontologia fundamental que, na grande polissemia do verbo ser, segundo a metafísica de Aristóteles, dá a preferência ao ser como ato e como potência, à diferença do sentido substancialista que prevaleceu na metafísica até Kant (RICOEUR, 2007, p. 639).

No entanto, poderíamos indagar se esse desligamento seria, de fato, possível. Derrida, outro filósofo contemporâneo que aborda a temática, afirma que “perdoar o culpado sem deixar de condenar sua ação, seria perdoar um sujeito outro que não aquele que cometeu o ato” (DERRIDA, 1998, p.498). Também para Ricoeur, a justiça, a lei pela lei, estabelece um confronto com a ideia de perdão e arrependimento, assim o perdão passa a ser considerado “o cerne inaugural do arrependimento” (RICOEUR, 2007, p. 499). O arrependimento parece provir daquela propensão do homem para o bem que leva a crer que “a disposição primitiva do homem é boa” (RICOEUR, 2007, p. 499) e é nessa disposição primitiva para o bem que reside a possibilidade de reestabelecimento.

Ricoeur defende que a inclusão do perdão nesse regime de troca, que implica a tomada de consciência acerca da relação bilateral entre a demanda e a oferta do perdão, sendo que, entretanto, permanece não reconhecida a diferença entre os níveis da condicionalidade e da incondicionalidade. Disso decorrem dilemas emergentes da confrontação dos discursos do culpado que declara sua falta e o da vítima que poderá perdoar. Tais dilemas surgem como interrogações: “Pode-se perdoar àquele que não confessa sua falta? É preciso que o anunciador do perdão tenha sido o ofendido? Pode-se perdoar a si mesmo?” (RICOEUR, 2007, p. 485).

Sobre o primeiro dilema colocado, o autor entende que a espera da confissão do culpado corresponde a respeitar seu orgulho, sua dignidade de pessoa. O segundo dilema traz desdobramentos que envolvem a legitimidade da questão. Por um lado, o conjunto das vítimas sempre aumenta, devido a vínculos familiares, comunitários ou culturais. Assim sendo, há que se questionar se caberia apenas ao ofendido primeiro a possibilidade de perdoar. Por outro lado, o pedido de perdão não precisaria necessariamente proceder primeiro do ofensor, mas também de outros a ele ligados, por exemplo, pelo vínculo de uma instituição. Cabe neste caso questionar, se instituições teriam suficiente representatividade para pedir perdão.

Quanto ao terceiro dilema, o entendimento preliminar do autor destaca dois pontos: que, havendo a dualidade de papéis, agressor e ofendido, somente este pode perdoar; adicionalmente, que a diferença de níveis entre o perdão e a confissão não é reconhecida se projetada numa perspectiva horizontal, que seria o caso do autoperdão. Ele considera que tal desconhecimento “onera a identificação apressada do perdão com uma troca definida apenas pela reciprocidade” (RICOEUR, 2007, p. 486).

Referindo-se ao trabalho de Jankélévitch (1974), o autor coloca a oposição entre o irrevogável e o irreversível, este último significa a impossibilidade de alguém voltar ao seu passado, como também de este voltar como tal. Já o irrevogável traduz a condição de aquilo que foi feito não poder ser desfeito.

Vamos pisar fora do círculo da acusação e da punição, círculo no interior do qual não há lugar que margeie para o perdão. Esse passo é suscitado por uma questão como aquela que colocava Jankélévitch: “Nós pedimos o perdão?”. A questão pressupõe que, se o agressor tinha pedido perdão, lhe perdoar seria uma questão recebível. Ou essa suposição própria se opõe frontalmente à caracterização maior do perdão, sua incondicionalidade. Se há o perdão, nos disse com Derrida, então ele deve poder ser acordado sem condição de pedido. E ainda que creiamos, em uma crença prática, que existe alguma coisa como uma correlação entre o perdão pedido e o perdão acordado. Essa crença transporta a falta do regime unilateral da acusação e do castigo no regime de troca. Os gestos dos homens de Estado pedindo perdão às suas vítimas chamam a atenção sobre a força do pedido de perdão em certas condições políticas excepcionais (RICOEUR, 2007, p. 619).

Outro aspecto acerca do perdão trabalhado por Ricoeur foi a partir do contato com o pensamento de Hannah Arendt. Nela, nosso autor verifica uma importante relação entre liberdade e ação. É justamente na possibilidade de começar de novo que o autor

francês imagina o fundamento último do perdão. São os homens que fazem milagres, esses homens que, por terem recebido o duplo dom da liberdade e da ação, são capazes de instaurar uma realidade que lhes seja própria (RICOEUR, 1999, 19-20).

Sendo assim, a possibilidade de começar algo novo está intimamente relacionada à concepção de perdão. Ricoeur concorda com Arendt quando esta relaciona o perdão ao ligar e desligar o agente do ato.

Já que todos nós chegamos ao mundo em virtude do nascimento, estamos aptos, como recém-chegados e principiantes, a começar algo novo; sem o fator nascimento nem sequer saberíamos o que é a novidade e qualquer “ação” não passaria de comportamento ou preservação em comum. Nenhuma outra faculdade senão a linguagem, nem mesmo a razão ou a consciência, diferencia o homem tão radicalmente das outras espécies animais. Agir e começar não são a mesma coisa, mas estão intimamente ligados. Nenhuma das propriedades da criatividade é adequadamente expressa por metáforas retiradas do processo vital (ARENDT, 2004, p. 152).

O que permanece no ser humano é sua capacidade de começar, que propicia todas as suas atividades. O sujeito é capaz, existe uma aposta e um otimismo no ser humano. A ação humana é complexa devido às suas características, entre as quais a imprevisibilidade de suas consequências. No entanto, o ser humano, ao se deparar com o caos, com o imprevisível, tem sempre a possibilidade de agir e não estar paralisado.

Parece-me claro o risco da vida pública. A gente se expõe à luz da vida pública e isto acontece como pessoa. O segundo risco é o seguinte: nós começamos alguma coisa, jogamos nossas redes em uma trama de relações, e nunca sabemos qual será o resultado. Estamos reduzidos a dizer: “Senhor, perdoai-os porque eles não sabem o que fazem”! Isso vale para qualquer ação, e é simplesmente por isso que a ação se concretiza – ela escapa às previsões. É um risco. E agora, acrescentaria que esse risco só é possível se confiarmos nos homens, isto é, se lhes dermos nossa confiança – isso é o mais difícil de entender – no que há de mais humano no homem; de outro modo seria impossível (ARENDT, 2004, p. 143).

Ricoeur também afirma a posição de Hannah Arendt quanto à procedência do perdão: o remédio não provém de outra faculdade eventualmente superior, mas é uma das virtualidades da ação humana... Ninguém pode perdoar a si mesmo, e as duas faculdades, do perdão e da promessa, dependem da pluralidade. A solidão não oferece condições para que tais experiências ocorram, já que têm seu fundamento na presença

de outrem. Arendt considera a exegese de textos evangélicos, que dizem poder os homens esperar o perdão de Deus apenas se trocarem o perdão entre si; assim, fica caracterizada a humanidade do perdão.

Outro aspecto considerado por Ricoeur refere-se à relação do perdão com o amor, em contraposição à sua caracterização política, cujo exemplo é dado na figura do *grande inquisidor*, no romance *Os irmãos Karamazov*, de Dostoiévski, que oferece a remissão dos pecados em troca da submissão. O perdão, ao contrário, promove a dissociação da dívida de sua culpabilidade; ele busca desligar o agente do seu ato.

Ao analisar a relação entre culpa e mal tendo em vista as catástrofes da Segunda Guerra, nosso autor afirma que a referência ao mal sugere a ideia de um excesso.

Não é um simples contrário, que eu compreenderia ainda, por oposição ao admissível – são males que se inscrevem em uma contradição mais radical que aquela do admissível e do não admissível, e suscitam uma pergunta de justificação, que o cumprimento do dever não satisfaria nunca. Não se pode sugerir este excesso do inadmissível, senão atravessando o admissível pela passagem ao limite. São males, são rasgos do ser interior, conflitos, sofrimentos sem apaziguamento concebível (RICOEUR, 2007, p. 601).

Dessa maneira, no ato do mal extremo realizado por meio da ruptura do vínculo humano, se coloca o índice deste outro extremo, o da maldade íntima daquele que cometeu o mal. Nesse momento, são presenciadas as noções fundamentais do enigma do perdão: irreparável, o imprescindível e o imperdoável. Eis a problemática fundamental do perdão.

A descontinuidade, penso eu, justificaria que se passe de uma eidética do voluntário e do involuntário ao modo husserliano a uma hermenêutica aberta sobre os símbolos primários da falta, tais como corrupção, contaminação, pecado, e sobre os símbolos secundários estruturados pelos grandes mitos que nutriram em particular o pensamento do ocidente, para não dizer dos mitos racionalizados, aqueles das diversas gnoses, compreendida a gnose cristã anti-gnóstica do pecado original. Para nossa enquête essa atenção prestada aos mitos da culpabilidade guarda um interesse, não tanto pela especulação sobre a origem do mal, que a vaidade me parece irremediável, mas por uma exploração dos recursos de regeneração permanecidos intactos. É a eles que será feito recurso ao termo de nosso percurso. Em um tratamento narrativo e mítico da origem do

mal se desenhará puramente um lugar para o perdão (RICOEUR, 2007, p. 603).

Nesse momento de tensão, Ricoeur afirma a altura do perdão. Trata-se de uma voz distinta daquela que se deixa ouvir, um discurso da Sabedoria, poético, que possibilita a suspensão das experiências-limite que estão vinculadas ao perdão a partir da culpa, do excesso do mal e da crueldade.

Ela é enunciada no presente, por ser o tempo da permanência, da duração mais abrangente. Ela não passa nunca. Ela fica. Ela permanece mais do que as outras grandezas: em resumo, a fé, a esperança, a caridade permanecem todas as três, mas a maior dentre elas é a caridade. Porque ela é a Altura mesmo. Se a caridade desculpa tudo, no todo está compreendido o imperdoável, pois, caso contrário, ela própria seria negada (RICOEUR, 2007, p. 605).

No entanto, para ampliarmos os fundamentos do perdão apresentados por Ricoeur em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, é preciso retomarmos o caminho estabelecido pelo filósofo, aquele do perdão como ponto de encontro entre a memória, a história e o esquecimento.

1.2.1 A fenomenologia da memória e a “memória feliz” como dimensão da liberdade e do perdão

Em quase todo o pensamento de Ricoeur podemos encontrar um diálogo com Santo Agostinho, afirma Isabelle Bochet (2004, p. 25). No entanto, quando tratamos da liberdade e da autonomia do sujeito, o tema mais caro à reflexão agostiniana em Ricoeur é aquele do verbo interior, que fundamenta a sua abordagem da memória. Tal temática aparece, por outro lado, de forma mais clara, em alguns momentos do pensar ricoeuriano, tais como: em *Le Conflit des Intérprétations* de 1969, que aborda a simbólica do mal, e o primeiro e terceiro volumes de *Temps et Récit*, em que o Livro XI das *Confissões* é especialmente enfatizado. Por outro lado, o filósofo francês retoma de forma pontual a figura agostiniana do mestre interior no *De magistro*, na décima das *Gifford Lectures*, postumamente publicada com o nome de *Amour et Justice* (2008).

A memória, portanto, é uma temática central de ligação entre Agostinho e Ricoeur. Ela tem um papel fundante no que Bochet entende como constituição da própria identidade, que se coloca não apenas pela persistência na memória das

experiências passadas, mas também pelo ato em que eu busco fazer a unidade. Sendo assim, podemos afirmar que esse “pensar-se a si mesmo” deve ser um exercício de encontro com o si, um modo de estar diante de si para estar no mundo. A memória tem um papel de questionar aquilo que pode parecer dado, de mostrar as lacunas por onde a dúvida irá penetrar e, com isso, destruir as certezas aparentes, buscando outro plano, supra-humano (sem deixar de passar pelo próprio humano).

A defesa pela característica original e primordial da memória individual tem suas ligações aos usos da linguagem ordinária e na psicologia resumida que endossa esses usos. Em cada um dos registros da experiência viva, quer se trate do campo cognitivo, do campo prático ou do campo afetivo, a aderência não é tão total no ato de autodesignação do sujeito à visada objetual de sua experiência. Nessa visão, o emprego em francês e em outras línguas do pronome reflexivo “si” não parece fortuito. Lembrando-se de alguma coisa, lembra-se de si (RICOEUR, 2000, p. 115).

Dessa forma, a abordagem da memória é uma abordagem reflexiva. Por isso podemos falar de sua dimensão do reconhecimento. A memória pode ser dita como “feliz” pelo fato dela ser possível, pelo “pequeno milagre do reconhecimento”. No lugar de neutralizar o passado do evento, a análise fenomenológica dos atos de reconhecimento tem por tarefa reconhecer uma alteridade complexa, podendo ir da familiaridade absoluta até a uma inquietante estranheza do “já visto” indeterminado. Sob o título de “memória impedida”, Ricoeur analisa as manifestações patológicas da memória ferida, tais como aparecem no trabalho clínico. Sua principal inspiração é a proposta de Freud. Nesse momento, sua retomada de Freud se dá em direção à obra *Luto e Melancolia*, de 1915, onde o médico austríaco estuda as resistências que o trabalho de interpretação analítica pode encontrar desde o momento em que ele exige do analisando um trabalho de rememoração. Dessa forma, Ricoeur explora a perspectiva freudiana sobre o recalçamento de recordações traumáticas que são alteradas por comportamentos de repetição.

O luto, dito no começo, é sempre a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração construída em substituição a essa pessoa, tal como: pátria, liberdade, ideal, etc. Uma abertura é assim fornecida desde o início na direção que tomamos posteriormente. E a primeira questão que se coloca o analista é de saber por que em algumas doenças vemos surgir “em consequência das mesmas circunstâncias, no lugar do luto, a melancolia” (RICOEUR, 2000, p. 87).

O ato de rememorar é referido a uma lembrança ao que já aconteceu ao passado, por isso ele é inseparável do tempo, está intimamente ligado à temporalidade, pois, o ato de lembrar já implica algo que já aconteceu a um determinado tempo atrás. Existe uma diferença fundamental entre a lembrança e a memória. A lembrança retoma os fatos em ordem como se não tivesse acontecido um passado, a coisa não vem mais e a imagem da coisa que vem. As lembranças são sempre no plural, já a memória é tratada no singular e com capacidade.

Ricoeur insere a questão do perdão como um uso “poético” da memória, que propicia a superação da falta de memória ou do esquecimento excessivo, bem como do excesso de memória, o que permite o trabalho da lembrança e a narrativa das histórias do passado de outra forma. Perdoar passa a ter uma função de ressignificar um trauma ou uma dívida do passado. [...] O perdão dirige-se não aos acontecimentos cujas marcas devem ser protegidas, mas à dívida cuja carga paralisa a memória e, por extensão, a capacidade de se projetar de forma criadora no porvir (RICOEUR, 2000, p. 445).

Dessa forma, o ato de perdoar pressupõe tempo e luto, mas não se limita a essas instâncias, pois está vinculado a uma aposta no sujeito capaz. Por isso, inclui reconciliação, dom e generosidade. Dessa maneira, está situado entre o trabalho da lembrança e do luto, recontextualizando-os a partir da lógica do dom, da superabundância, para além da reciprocidade, como acontece na dimensão da justiça. Nesse contexto, o ato de perdoar demonstra não apenas uma indeterminação do futuro, mas também o passado que pode ser alterado, pois há uma alteração de sentido. É justamente sobre esse aspecto que defende Ricoeur em *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, ao abordar a dimensão de uma memória feliz, reconciliada que concluiu o trabalho de luto e pode encontrar agora a alegria.

A partir dos questionamentos “De que há lembrança?” e “De quem é a memória?”, Ricoeur propõe uma fenomenologia da memória, antecipando os questionamentos sobre o objeto da lembrança aos do sujeito que lembra, ao considerar que toda consciência é consciência de algo e lembrar-se de alguma coisa seria lembrar-se de si. Dessa maneira, as lembranças podem ser abordadas como formas discretas com certo grau de precisão que se destacam contra aquilo que poderíamos intitular de um fundamento da memória.

Em oposição à polissemia que, à primeira vista, parece apropriada para desencorajar qualquer tentativa, mesmo modesta, de ordenação do campo semântico designado pelo termo memória, é possível esboçar uma fenomenologia fragmentada, mas não radicalmente dispersa, cujo último fio condutor continua sendo a relação com o tempo (RICOEUR, 2007, p. 40).

Sendo assim, a memória na condição de forma mais significativa para expressar o que aconteceu, é imprescindível no caminho do reconhecimento do indivíduo, que transmite suas experiências e sua existência. Ou seja, o testemunho é compreendido como essencial na passagem da memória para a história, abrindo espaço para um campo hermenêutico.

Dos poetas épicos aos escritores sobreviventes dos massacres do século XXI, passando pelos múltiplos exercícios filosóficos, sempre retomados, de explicitação do enigma do real, a memória dos homens se constrói entre esses dois polos: o da transmissão oral viva, mas frágil e efêmera, e o da conservação pela escrita, inscrição que talvez perdure por mais tempo, mas que desenha o vulto da ausência. Nem a presença viva nem a fixação pela escritura conseguem assegurar a imortalidade; ambas, aliás, nem mesmo garantem a certeza da duração, apenas testemunham o esplendor e fragilidade da existência, e do esforço de dizê-la (GAGNEBIN, 2009, p. 11).

A memória é tão importante de ser pensada quanto à história, não podemos fazer história sem fazer e entender a memória. Por isso, é importantíssimo pensá-la também em uma dimensão reflexiva.

A dimensão reflexiva da memória permite, num final grandioso da primeira parte, além de enfrentar de modo convincente a antítese entre memória pessoal e memória coletiva, oferecer esclarecimentos decisivos sobre a questão do sujeito, questão central numa antiga tradição filosófica que vai de Agostinho a Husserl e que podemos denominar a “escola do olhar interior”; questão reproposta em termos antitéticos no clima objetivista das “ciências humanas”. Com efeito, a memória pode ser atribuída a todas as pessoas gramaticais, a si e aos outros, aos estranhos e a quem está próximo. Um sujeito que pode ser plural, porque é também finitude, corporeidade vivente e historicidade (JERVOLINO, 2001, p. 89- 90).

Portanto, temos a noção de que o tempo existe, porque existe a memória, que nos permite pensar em tais fatos que estão às vezes presos no decorrer do tempo, se temos a noção de ser é porque à medida que o tempo foi se passando, fomos descobrindo esta noção, com isso não posso e nem consigo pensar na memória sem pensar no tempo como base fundamental para se pensar memória e depois a história.

Podemos falar também em uma memória que é um hábito, o hábito é próprio da natureza humana, quando, por exemplo, a repetição se torna um hábito, quando ele aprende uma determinada coisa e para ele isso é incrível, ficará ele repetindo este novo aprendizado várias vezes, e com isso, como consequência, ficará fixado na memória este fato que se tornou um hábito, neste caso então há uma memória que se tornou um hábito, temos a repetição como causa deste hábito. Segundo Ricoeur, a memória e o hábito formam um par.

A memória-hábito é aquela na qual nos apresentamos quando recitamos um texto sem mencionar uma a uma cada leitura sucessiva que foi feita no período de aprendizagem. Assim a leitura apreendida ‘faz parte disso, como meu hábito de andar ou de escrever; ela é vivida, é uma representação’. Por outro lado, a lembrança de tal lição particular, de tal fase de memorização não mostra um dos ‘caracteres habituais’ (RICOEUR, 2007, p.31).¹⁶

Com essa concepção de memória, Ricoeur mostra que o homem é capaz de realizar algo, pois o hábito já o tornou confiante em seus atos, em suas teorias. Sendo assim, o “perdão difícil” é pensado como horizonte, como antecipação da memória feliz ou reconciliada. Ricoeur se indaga se seria um ato de vontade em busca de uma reconciliação com o passado, que permanece entre a culpabilidade e a reconciliação, ou seja, “um tipo de trabalho não pontual a respeito da maneira de esperar e de acolher situações típicas: o inextricável, o irreconciliável, o irreparável” (RICOEUR, 2007, p. 509).

A partir daí, nosso autor tem as condições necessárias para a abordagem da história e do esquecimento.

1.2.2 A história e sua reconciliação

O interesse de Ricoeur pela História é antigo, a partir do momento em que se propõe escrever o projeto de *Temps et Récit*. Com a linguística e a psicanálise, a

¹⁶*La mémoire-habitude est celle dans laquelle nous présentons quand nous récitons un texte sans mentionner un par un pour chaque lecture successive qui a été fait dans la période d'apprentissage. Donc, la lecture saisie 'fait partie de cela, comme mon habitude de marcher ou de l'écriture; elle est vécue, elle est une représentation'. D'autre part, le souvenir de cette leçon particulière, telle phase de mémorisation ne montre pas «l'un des caractères habituels».*

história é para ele uma das três ciências humanas com as quais estabelece um diálogo filosófico sistemático. Em 1955, ele publicou *Histoire et Vérité*, onde propõe um estudo acerca da metodologia histórica. Entre os anos cinquenta e os anos oitenta, ele realizou sua trajetória hermenêutica e descobriu toda epistemologia histórica e os filósofos analíticos. À noção tradicional de continuidade histórica, ele substitui pela noção mais elaborada de “intriga”, como operação que configura a relação entre o relato da narrativa e o tempo. Outra continuidade que acompanha seu interesse pelo tema da historicidade é o problema da subjetividade na história, a liberdade do sujeito e seu agir. Aqui está claramente a articulação da historicidade com a liberdade.

Que se aplique à tradição ou à sua interpretação, o termo "historicidade" designa toda compreensão, que se sabe, implícita ou explicitamente, no caminho da compreensão filosófica de si e do ser. É neste sentido que Ricoeur faz apelo a uma hermenêutica da consciência histórica que receberá sua expressão mais elaborada no terceiro volume de *Temps et Récit* e que se aprofundará ainda com o esboço de uma hermenêutica da condição histórica em *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (GREISCH, 2004, p. 773-74).¹⁷

Há uma ligação intrínseca entre o termo “historicidade” e o termo “história”. Esta ligação se encontra, quando concebemos o segundo termo como o surgimento de algo novo, não pré-determinado por causas, ou como o conjunto de acontecimentos (distintos dos processos puramente naturais e determinísticos) que tem seus fundamentos na liberdade pessoal ou na liberdade da comunidade humana. A historicidade, compreendida como história viva, enquanto se realiza na opção do presente. Trata-se, portanto, da historicidade do existente *hic et nunc*, embora se refira também ao passado, mas somente enquanto este passado pode ser reassumido agora, na atualidade de um novo significado e numa opção livre (o passado tornado, então, verdadeiramente "meu passado", e não mais um passado anônimo).

A noção de ser-afetado-pelo-passado nos ajuda a superar a antinomia

¹⁷Qu'on l'applique à la tradition ou à l'interprétation, le terme "historicité" designe toute compréhension qui se sait, implicitement ou explicitement, sur la voie de la compréhension philosophique de soi et de l'être. C'est en ce sens que Ricoeur fait appel à une herméneutique de la conscience historique qui recevra son expression la plus élaborée dans le troisième volume de *Temps et récit* et qui s'approfondira encore avec l'esquisse d'une herméneutique de la condition historique dans *La Mémoire, l'histoire et l'oubli*.

mortal entre a continuidade sem falha que nos impõe de entrada de jogo uma identidade já pronta, nos dispensando da questão “Quem sou eu?”, e uma descontinuidade dispersa, exigindo que nós nos reinventemos a cada instante. Da mesma forma que, em *Le Volontaire et l'Involontaire*, Ricoeur tinha mostrado sob quais condições podemos consentir ao triplo rosto do involuntário absoluto que representam o caráter, o inconsciente e a vida, se trata agora de consentir ao ser-afetado-pelo-passado, tomando cuidado de mostrar que no caso, “consentimento” não rima em nada com “resignação” (GREISCH, 2004, p. 775).¹⁸

A existência histórica ou historicidade terá sua base de autenticidade; também enquanto e porque exercício de intersubjetividade, isto é: enquanto operação dialogal com o Outro; enquanto reconheço o outro como outro (como tal) e, por este reconhecimento, ele passa a ser de igual forma um "indutor existencial" para mim – "razão de uma liberdade". Mais que uma característica ao lado das outras, a historicidade é a cristalização ou a condensação de todos os elementos fundamentais da existência. O homem é um ser histórico pelo fato de ter que realizar sua própria existência, junto com os outros, no mundo.

A resposta passa por uma nova reflexão sobre a noção de tradição, preocupada em retirar-lhe seu caráter monolítico e massivo. Ela não é necessariamente uma camisa de força que entrava nossos movimentos ao ponto de tornar a noção de “fazer a história” intrinsecamente contraditória. É declinando esse vocábulo sob três formas gramaticais diferentes – a tradicionalidade, as tradições, a tradição – e prestando atenção às dialéticas que elas geram, que uma hermenêutica crítica se dá os meios de elucidar todo o seu conteúdo de significado que concerne tanto a tradição cultural em sentido amplo quanto a tradição religiosa em particular. A ordem de entrada em cena das noções é não menos importante que seu significado intrínseco (GREISCH, 2004, p. 776).¹⁹

¹⁸ *La notion d'être-affecté-par-le-passé nous aide à surmonter l'antinomie mortelle entre la continuité sans faille qui nous impose d'entrée de jeu une identité toute faite, nous dispensant de la question "Qui suis-je?", et une discontinuité éclatée, exigeant que nous nous réinventions à chaque instant. De même que, dans Le Volontaire et l'Involontaire, Ricoeur avait montré sous quelles conditions nous pouvons consentir au triple visage de l'involontaire absolu que représentent le caractère, l'inconscient et la vie, il s'agit maintenant de consentir à l'être-affecté-par-le-passé, en prenant soin de montrer qu'en l'occurrence, "consentement" ne rime nullement avec "résignation".*

¹⁹ *La réponse passe par une nouvelle réflexion sur la notion de tradition, soucieuse de lui enlever son caractère monolithique et massif. Elle n'est pas nécessairement une camisole de force qui entrave nos mouvements au point de rendre la notion de "faire l'histoire" intrinsèquement contradictoire. C'est en déclinant ce vocable sous trois formes grammaticales différentes – la traditionalité, les traditions, la tradition – et en prêtant attention aux dialectiques qu'elles engendrent, qu'une herméneutique critique se*

Diante do pluralismo fragmentado contemporâneo, Ricoeur nos apresenta a afirmação de uma possibilidade *a priori* do diálogo. Sua convicção é de que a pluralidade não é a realidade última e nem o desentendimento é a possibilidade última da comunicação. Seu fundamento é a ideia segundo a qual o ser é um ato que precede e funda toda possibilidade de questionar. Funda-se, assim, no mesmo movimento, a intersubjetividade das mais singulares intenções filosóficas. Há uma esperança ontológica que unifica e eterniza a história, sem poder ser coordenado à história, sem poder ser coordenado com ela. Daí o pensamento de Ricoeur colocar a ontologia como implicada, quebrada, sob o signo da alteridade. Esta ontologia do ato, fundamento de uma “unidade”, “postulada” e buscada, é, talvez nisto, ética por excelência. A presente tese comunga com Ricoeur esta esperança, e busca na extensão das conquistas metafóricas propostas, contribuir, também, para ampliar as condições de realização daquela unidade.

Privilegiando a ótica de uma busca ilimitada de um sentido da história e na história, Ricoeur instaura uma relação circular entre três historicidades: o tempo escondido dos eventos fundadores; a interpretação viva de seu sentido por uma tradição constituinte; a apropriação incessante da tradição constituída que confere à hermenêutica uma dimensão profundamente histórica. É essa reinterpretação viva que constitui, aos seus olhos, a verdadeira tradição, justificando assim a pertinência da hipótese segundo a qual o tempo escondido dos símbolos pode portar a dupla historicidade da tradição que transmite e sedimenta a interpretação, e da interpretação que mantém e renova a tradição (GREISCH, 2004, p. 773).²⁰

Ao abordar a História estabelece-se um claro caminho: “História: remédio ou veneno?”. A memória está intimamente ligada à história, pois existe uma experiência da memória, e a partir dessa experiência é que podemos contar uma história. História é

donne les moyens d'élucider toute sa teneur de sens qui concerne aussi bien le tradition culturelle au sens large que la tradition religieuse en particulier. L'ordre d'entrée en scène des notions est non moins important que leur signification intrinsèque.

²⁰*En privilégiant l'optique d'une quête illimitée d'un sens de l'histoire et dans l'histoire, Ricoeur instaure une relation circulaire entre trois historicités: le temps caché des événements fondateurs; l'interprétation vivante de leur sens par une tradition constituante; l'appropriation incessante de la tradition constituée qui confère à l'herméneutique une dimension foncièrement historique. C'est cette réinterprétation vivante qui constitue, à ses yeux, la véritable tradition, justifiant ainsi la pertinence de l'hypothèse d'après laquelle le temps caché des symboles peut porter la double historicité de la tradition qui transmet et sédimente l'interprétation, et de l'interprétation qui entretient et renouvelle la tradition.*

uma questão muito cara na visão de nosso filósofo, ele retoma este conceito em alguns autores, é aonde os fenômenos vão se desdobrar dando testemunho de algo acontecido. O historiador não depende do testemunho, só podemos falar de historicidade através dos fenômenos. A partir disso surgirão algumas perguntas com base nesse conceito de história, relacionado ao perdão: como na história é possível perdoar o holocausto? No entanto, não podemos dizer e não se sabe afinal se a história é um remédio ou um veneno, ou ainda se ambos. Ela é um conjunto de fatos, de diversas formas, pois estes fatos são íntimos de cada um, e com isso o perdão aparece para fazer uma releitura destes fatos.

Ricoeur evoca uma filosofia crítica da história, o que caracteriza a história como uma ciência e uma atividade literária.

Aquilo que caracteriza a história como disciplina científica e literária é a operação histórica ou historiografia, distinguindo-as em três fases, que não devem ser entendidas como estágios que se sucedem cronologicamente, mas como momentos metodologicamente implicados uns aos outros: a fase documentária (da coleta dos testemunhos à constituição dos arquivos); a fase da explicação e da compreensão, que diz respeito a todos os usos da conjunção “porque” (*parce que*) em resposta à pergunta “por quê?” (JERVOLINO, 2011, p.90-91).

A história para Ricoeur é integrante da memória onde a representação deve se tornar uma capacidade do conhecimento histórico, é algo que não existe mais, mas existiu realmente. Quando entendemos a história como o surgimento de uma novidade, de algo novo, que não é pré-determinado por nenhuma causa, entendemos como o conjunto de acontecimentos que possui sua raiz na liberdade pessoal ou na liberdade da comunidade. De maneira bem popular, este conceito de história sempre irá se referir ao passado, ao que já aconteceu, ao que já foi vivido com tristezas ou alegrias, é preciso que entendamos história como aquilo que é singular, próprio de cada pessoa ou cidade, aquilo que é limitado e finito, no espaço e no tempo.

O desafio do perdão está em sua conceituação histórica: “ele é tão difícil de dar e de receber quanto de se conceituar” (RICOEUR, 2007, p. 465). Dessa forma, ele está, nesse sentido, localizado entre a fragilidade e a capacidade do ser histórico levando em consideração a desproporção entre a falta e o perdão. Nossas ações se mostram na condição de imputáveis e o perdão apenas pode existir caso se possa acusar uma pessoa

ou declará-la culpada, afinal, é na região da imputabilidade que a falta, a culpabilidade, deve ser buscada. É justamente nessa dimensão que se dá a articulação entre o ato e o agente. Assim, a forma de auto-atribuição da falta é a confissão, o ato de linguagem que consiste em assumir uma acusação. A falta é uma transgressão a uma regra que implica em consequências, em um dano a outrem. O injustificável se mostra como “o extremo do mal infligido a outrem, na ruptura do vínculo humano, que se torna o indício desse outro extremo, o da maldade íntima do criminoso” (RICOEUR, 2007, p. 471). É nesse ponto que se anunciam noções como irreparável do lado dos efeitos, o imprescritível do lado da justiça penal, o imperdoável do lado do juízo moral. Dessa forma, “sob o signo da inculpação, o perdão não pode encontrar frontalmente a falta, mas apenas marginalmente o culpado” (RICOEUR, 2007, p. 476).

Podemos afirmar que o perdão se dirige ao imperdoável, o que aumenta a desproporção entre a profundidade da falta e a altura do perdão. No entanto, essa dificuldade não se mostra como uma impossibilidade, devido a uma suposta “necessidade moral da história” (RICOEUR, 2007, 607). O perdão só faz sentido se ocorrer de forma excepcional, à prova do impossível, na condição de um dom.

1.2.3 O esquecimento

No entanto, há também a dimensão do esquecimento, que faz com que nosso autor não caia em uma dicotomia indivíduo-coletividade.

Não podemos entender a palavra esquecimento como uma doença, principalmente como Alzheimer. Para nosso filósofo esta palavra tem outro significado. Santo Agostinho já dizia que o esquecimento enterra nossas lembranças.

Que é esquecimento senão a privação da memória? E como é, então, que o esquecimento pode ser objeto da memória se, quando está presente, não me posso recordar? Se nós retemos na memória aquilo de que nos lembramos, e se nos é impossível, ao ouvir a palavra “esquecimento”, compreender o que ela significa, a não ser que dele nos lembremos, conclui-se que a memória retém o esquecimento. A presença do esquecimento faz com que não o esqueçamos; mas quando está presente, esquecemo-nos. Não se deverá concluir que o esquecimento, quando o recordamos, está presente na memória, não por si mesmo, mas por uma imagem sua? De fato, se ele estivesse presente por si mesmo, faria com que não o lembrássemos, mas o

esquecêsemos. Quem poderá penetrar, quem poderá compreender o modo como isto se realiza? (AGOSTINHO, 1999, p.24).

Segundo Ricoeur, esquecimento é relembrar o passado com fidelidade, não esquecendo os fatos que aconteceram, mas lembrando com outro olhar, diferente daquela que foi vivido ou presenciado na época, e com isso, se houver este esquecimento proposto pelo nosso pensador, acontecerá o perdão. Por isso, muitos dizem que o perdão não é fácil e nem tampouco impossível, mas dependerá do esclarecimento e das vivências de alguns conceitos de suma importância. O esquecimento propõe uma nova significação para a realidade. O esquecimento faz parte da condição histórica de cada ser humano.

O esquecimento é o emblema da vulnerabilidade própria à condição histórica daqueles seres humanos que nós somos, enquanto ele é em primeiro lugar sentido como um atentado à confiabilidade da memória e a memória, deste ponto de vista, é luta contra o esquecimento. Por outro lado, uma memória sem esquecimento, uma memória que não se esquece de nada, seria um espectro ameaçador, a última figura daquela reflexão total que é tarefa constante da hermenêutica ricoeuriana desmascarar e dissolver (JERVOLINO, 2011, p.106).

Ricoeur, ao falar desta questão do esquecimento, designa “o caráter despercebido da perseverança da lembrança, sua subtração à vigilância da consciência” (RICOEUR, 2000, p.80). Nosso filósofo nos faz pensar que na vida cotidiana, às vezes, sofremos com o esquecimento, principalmente quando ocorre o envelhecimento e com isso se aproxima da morte. Este fato provocará uma tristeza: do fim por estar se aproximando da morte. Essas pessoas têm em seu horizonte a perda definitiva da memória, ocorrendo a morte de algumas lembranças independente delas serem boas ou ruins.

O esquecimento e o perdão designam separadamente e conjuntamente, o horizonte de toda nossa pesquisa. Separadamente, na medida em que lhes implica cada um uma problemática distinta: para o esquecimento aquela da memória e da fidelidade do passado: para o perdão, aquela da culpabilidade e da reconciliação com o passado. Conjuntamente, na medida em que seus itinerários respectivos se cruzam em um lugar que não é um lugar e que designa melhor o termo horizonte. Horizonte de uma memória reconciliada, vindo de um esquecimento feliz (RICOEUR, 2007, p. 536).

Por outro lado, algumas lembranças, diz Ricoeur, o tempo não é capaz de esquecer, como os pequenos ou grandes momentos de felicidade e às vezes não esperamos lembrar daquilo que acreditávamos ter perdido pra sempre.

1.2.3.1 O esquecimento e a consciência

A problemática do esquecimento acompanha as longas reflexões epistemológicas de Ricoeur que preparam terreno à hermenêutica da condição histórica. Ela se impõe desde o prelúdio, sob a forma de uma glosa do mito platônico da invenção da escrita: se a escrita é um remédio aos desfalecimentos da memória viva, que termina por se tornar um veneno, este veneno traz um nome preciso: a amnésia generalizada, o esquecimento sob a forma de apagamento dos traços. No entanto, há também outro aspecto relacionado ao esquecimento, que é a “arte de esquecer”. Surge então um problema: o esquecimento é conciliável com o “homem capaz”? Seria uma característica secundária do mesmo? Mas como ficariam as situações de esquecimento por doença, que são involuntárias? Qual o sentido de “arte de esquecer”?

Eu diria que é a arte de dar as costas às histórias oficiais e à frenesia comemorativa que as coloca em cena, escolhendo-se contá-las de forma diferente. Apostar nessa possibilidade é tanto mais difícil, mas também tanto mais urgente que, no mundo que é o nosso, as narrativas impostas são mais de uma vez diretamente ligadas a uma “guerra de imagens” (GREISCH, 2001, p. 311).²¹

A reflexão sobre a “arte de esquecer” acrescenta-se à preocupação da ética de uma “vida boa, com e para o outro, em instituições justas”, que Ricoeur aborda no sexto estudo de *Soi-même comme un autre*, e da sabedoria prática no nono estudo do mesmo livro. Dizer “você se lembrará” é também dizer “você não se esquecerá” (RICOEUR, 2000, p. 106). Mas não mais podemos falar de um “dever de memória”, mas de um “dever de esquecimento”.

²¹ Je dirai que c'est l'art de tourner le dos aux histoires officielles et à la frénésie commémorative que les met en scène, en choisissant re raconter autrement. Parier sur cette possibilité est d'autant plus difficile, mais aussi d'autant plus urgent que, dans le monde qui est le nôtre, les récits imposés sont plus d'une fois directement liés à une « guerre des images ».

O que é desde então esse pretendido dever de esquecimento? Além de uma projeção para o futuro sobre o modo imperativo é tão incongruente para o esquecimento como para a memória, tal comando equivaleria a uma amnésia comandada. (...) Eu direi, no Epílogo, como pode ser preservada em sua integridade a fronteira entre anistia e amnésia em favor do trabalho de memória, completado por aquele do luto, e guiado pelo espírito do perdão (RICOEUR, 2000, p. 599).

Nada parece assimilar-se melhor ao si do que a memória individual. Os elementos que contribuem para essa assimilação são: o caráter privado da memória que parece residir o vínculo original da consciência com o passado e é nela que está ligado o sentido de orientação da passagem do tempo. Sobre esses aspectos, presentes na experiência e na linguagem, que se construiu o que Ricoeur denomina “a tradição do olhar interior”. Essa tradição se inicia em Agostinho e atinge seu ponto máximo em Husserl.

O que Ricoeur chama, seguindo Charles Taylor, a tradição do “olhar interior”, é representada por três testemunhos maiores: Santo Agostinho, John Locke e Husserl. Os capítulos do livro X das Confissões consagrados à memória e ao esquecimento nos oferecem um primeiro grande exemplo de uma fenomenologia da lembrança que, explorando até o fim do caminho da interioridade, descobre o laço íntimo entre a memória e a ipseidade (GREISCH, 2001, p. 295).²²

Com isso, podemos afirmar que não há fenomenologia da memória sem uma busca incessante pela interioridade. Ricoeur reconstrói algumas etapas dessa busca. Igualmente, se interessa pela questão do esquecimento e reproduz a preocupação de Agostinho no início do Livro X, quando fala do homem interior, em que brilha para a alma aquilo que o espaço não pode saciar. O reconhecimento de alguma coisa rememorada é sentido como uma vitória sobre o esquecimento. É preciso dar nome ao esquecimento para falar de reconhecimento.

Qual é a estrutura íntima dessa consciência? Precisamente sua estrutura dialogal, que realiza um chamado de si a si, a fim de não perder-se no anonimato. A consciência é, portanto, uma voz, e esta estrutura dialogal a inscreve como pressuposto antropológico prévio ao querigma: a consciência se torna assim,

²² *Ce que Ricoeur appelle, à la suite de Charles Taylor, la tradition du “regard intérieur” est représentée par trois témoins majeurs: Saint Augustin, John Locke et Husserl. Les chapitres du livre X des Confessions consacrés à la mémoire et à l’oubli nous offrent un premier grand exemple d’une phénoménologie du souvenir qui, explorant jusqu’au bout le chemin de l’intériorité, découvre le lien intime entre la mémoire et l’ipséité.*

a partir de uma perspectiva que segue sendo, profundamente paulina, o órgão de recepção do querigma, de modo que, previamente à constituição da consciência enquanto respondente à Palavra da Escritura, Ricoeur enfatiza seu caráter neutro (BUSTAMANTE, 2016, p. 158).²³

Contra a tendência que afirma a potencialidade da hermenêutica, é possível argumentar que ela ignora o aspecto relativo ao sentido que não é por completo dado pelo intérprete individual, mas que, ao contrário, é doado a ele a partir de uma instância anterior e superior ao mesmo tempo. Para Ricoeur, é possível visualizar um ganho em um segundo momento hermenêutico, em que a experiência temporal é uma maior aproximação em relação à eternidade. Se em um primeiro ato, há apenas um afastamento e uma negação do ser, neste segundo há espaço para algo positivo. Já na terceira função da eternidade, o filósofo francês encontra a possibilidade de estabelecer a hierarquização dos níveis de temporalização, segundo a maior ou menor proximidade ao Verbo eterno. A semelhança entre tempo e eternidade se deve à própria definição de tempo em um sentido platônico. A contribuição original de Agostinho se encontra na ligação entre os temas da instrução pelo Verbo interior ao do retorno.

Além disso, parece evidente que Ricoeur reserva a figura do mestre interior, associada ao verbo interior para se referir à consciência interna e à reflexão; e o *Verbum* eterno para se reportar a Deus; porém, diferente dos esquemas neoplatônicos tradicionais, no processo de instrução, que é diferente da Criação pelo Verbo, é o Verbo (eternidade) que desce em direção à alma e é a alma que sobe em direção ao Verbo em uma tensão que se intensifica no tempo. Deste modo, não é só o *Verbum* que desce, nem só a alma sobe: os dois se entrelaçam no tempo e no interior da consciência (CORÁ, 2014, p. 163).

Podemos afirmar, sendo assim, que o verbo interior não é apenas uma identificação com uma estrutura linguística, estando para além da mesma. O Verbo eterno poderá ser identificado completamente com a figura do Mestre interior. Este é o resultado da dialética entre a permanência do *Verbum* eterno e a mutualidade dos *verba*, na figura da *vox* proferida. O mestre interior reside em uma consciência intencional que

²³*Cuál es la estructura íntima de esta conciencia? Precisamente su estructura dialogal, que realiza un llamado de sí a sí, a fin de no perderse en el anonimato. La conciencia es, por lo tanto, una voz, y esta estructura dialogal la inscribe como presupuesto antropológico previo al kerygma: a conciencia deviene así, desde una perspectiva que sigue siendo profundamente paulina, el órgano de recepción del kerygma, de modo que, previo a la constitución de la conciencia en tanto respondiente a la Palabra de la Escritura, Ricoeur enfatiza su carácter neutro.*

é instruída de igual modo pelo Verbo superior como pelas palavras exteriores, nunca estando dispensada a função primordial da consciência.

O título inicial da décima primeira conferência das *Gifford Lectures* é muito significativo nesse contexto: *O Si no espelho das Escrituras*. Trata-se de uma influência clara de Agostinho, quando pensamos, por exemplo, no *Speculum quis ignorat* ou nos textos diversos nos quais o teólogo da patrística compara a Santa Escritura a um espelho.

[...] O que importa não é nem a relação com a natureza, como em um livro de cosmologia, nem a relação com o desenvolvimento efetivo dos eventos, como em um livro de história, mas o poder do texto bíblico de suscitar, no ouvinte e no leitor, o desejo de compreender-se a si mesmo nos termos do *Grande Código*. Precisamente porque o texto não procura nenhum fora, ele tem como único fora nós mesmos que, recebendo o texto e nos assimilando a ele, fazemos do livro um espelho, segundo a metáfora bem conhecida desde a patrística do Livro e do Espelho (*Liber et Speculum*) (RICOEUR, 1995b, p. 28).

De forma semelhante, a última conferência das *Gifford Lectures* dedica um desenvolvimento importante a Agostinho: a figura do mestre interior. Não seria possível a Ricoeur ultrapassar a figura do si convocado nas narrativas de vocação profética ou nas Cartas de Paulo sobre o tema da consciência, que corresponde à expressão mais interior do si que efetiva sua resposta, interiorizado ao ponto de se constituir em instância autônoma.

A vontade de mostrar que a figura agostiniana do mestre interior forma um conjunto decisivo nas figuras do sujeito convocado orienta a leitura que Ricoeur propõe do *De magistro*. Ela o conduz, em primeiro lugar, a não voltar antes do fim do diálogo e então a omitir a longa reflexão prévia sobre o papel dos signos no ensinamento. Ela o conduz, sobretudo, a se interrogar sobre a articulação entre o componente grego e o componente bíblico da doutrina do mestre interior e a mostrar a transformação decisiva do primeiro pela sua integração com o segundo: a relação mestre-discípulo é aquela que assegura a especificidade cristã do tema da iluminação, tão próximo por vezes ao da reminiscência platônica. Além disso, é a reminiscência que supõe a pré-existência, da alma, além da iluminação pela verdade, verdade interior e transcendência identificada com o Cristo que habita no homem interior, segundo a expressão de São Paulo. Correlativamente, a assimilação agostiniana do Cristo à Sabedoria eterna não tem de

forma alguma por efeito a absorção completa do “tema do ensinamento no qual a iluminação, porque seja interior, mesmo mais interior do que eu mesmo, o mestre permanece outro da alma, pois a alma é uma criatura distinta de Deus e que deve descobrir progressivamente a verdade” (BOCHET, 2011, p. 60).

1.2.3.2 A anistia

Nosso pensador fala também de outro tipo de esquecimento, que é a “anistia”, cuja finalidade principal é a reconciliação entre pessoas que estão brigadas, ou até mesmo a reconciliação entre inimigos. Este esquecimento coloca fim aos vários acontecimentos que poderão marcar pra sempre a vida da pessoa, este é um esquecimento jurídico, que apaga da memória, na sua expressão, aquela ideia de testemunha sobre os fatos. É importante e necessário que saibamos que a “anistia” não é um calar ou um esconderijo do mal ou das más ações e atitudes, mas é um dizer sobre estes fatos de um modo apaziguado. Isto acontecerá não por um comando ou simplesmente por uma ordem de outrem, mas será um voto de vontade feito pela pessoa.

O Direito, por meio do instituto da anistia, dá uma resposta à necessidade social decorrente de situações posteriores a conflitos internos como guerras civis, ruptura de regimes ditatoriais, e transição para a democracia. Nestas circunstâncias excepcionais, a dívida representada pelos atos ou fatos criminosos é, em alguma medida, considerada pela norma jurídica saldada, de forma que não há reação ordinária do Direito buscando a condenação do culpado, a reparação do mal. Duas são as espécies de anistia – a das penas e, por oposição, a dos fatos – esta última revelando uma vontade de apagamento total.

As leis de anistia são ditadas por considerações políticas: é preciso não só perdoar, mas, de forma abusiva, esquecer certos fatos, porque a nação parece convencida da ideia de que eles não devam ser punidos, em razão de motivos políticos que guiaram estes fatos. Ela resulta de uma lei; não visa uma ou outra pessoa, mas um grupo de pessoas; a identidade delas não é totalmente conhecida quando se vota a lei, não é um perdão dado ou ligado à pessoa, mas às próprias faltas. Há anistia para infrações cometidas cujos autores não são conhecidos.

A anistia opera para o passado (desde então), apagando o crime, extinguindo a

punibilidade e demais consequências de natureza penal. A anistia rescinde a sentença penal condenatória irrecorrível, pois nem a coisa julgada impede os seus efeitos. Assim, há formas de anistia: própria (antes da condenação); imprópria (depois da condenação irrecorrível); geral ou plena – mencionando fatos, atinge todos os criminosos; parcial ou restrita – quando mencionando fatos exige uma condição pessoal do criminoso, como, por exemplo, ser primário; incondicionada – quando a lei não impõe qualquer requisito para a sua concessão; condicionada – quando a lei exige o preenchimento de uma condição para a sua concessão, como no caso da África do Sul, após a ruptura do regime do *apartheid*. Na anistia dos fatos é o fato mesmo que perde seu caráter punível, mesmo se ele já foi punido. Neste caso, se pode falar de esquecimento, mais do que em perdão verdadeiro, mas é um perdão excessivo, ilimitado; é um esquecimento imposto, de onde o inconformismo das vítimas dos fatos. É necessário mencionar os efeitos perversos do instituto. A anistia se impõe mesmo àquele que desejam recusá-la (ao contrário da graça que deve ser pedida). Há o interesse da sociedade e não do indivíduo neste tipo de perdão. Por força da anistia as pessoas são reintegradas em direitos, como se nada tivessem feito, o que leva longe o perdão. Daí certos desejos de vingança, embora a indenização possa ser pedida.

Há um *esquecimento forçado*, pois não se pode dizer nem escrever que tal pessoa comandou tortura, deportação de judeus, sobre pena de difamação. Não só a pena, mas o fato em si deve ser esquecido. A anistia funda a paz pública sobre risco de tornar impossíveis a memória e a apreciação da realidade e gravidade dos fatos. O instituto dá ensejo a muitas críticas, no seu uso e abuso para fatos graves, havendo então um abuso do perdão. Há paradoxos de justiça: há fatos impossíveis de anistiar porque a infração foi muito grave.

Apesar das aparências, a anistia não conduz, de modo nenhum, à justa compreensão da ideia do perdão e em alguns aspectos constitui sua antítese, como interdição de toda perseguição e julgamento e punição dos criminosos, acrescida da interdição de evocar *os fatos por si mesmos* sob a sua qualificação criminal. Ricoeur fala numa verdadeira anistia institucional que convida a fazer como se o acontecimento não tivesse acontecido. O que há de desesperado, de mágico nesta iniciativa de apagar até os vestígios dos acontecimentos traumáticos, como se

pudessem apagar as manchas de sangue de Lady Macbeth, o que é visado é a *reconciliação nacional*. Sob este aspecto é perfeitamente legítimo reparar pelo esquecimento as feridas do corpo social.

O preço a pagar pelo apagamento dos vestígios das ações lesivas cometidas é pesado. Para Ricoeur, todas as *más ações do esquecimento* estão contidas nesta pretensão inacreditável de apagar os traços das discórdias públicas. Neste sentido, diz ele, a anistia é o contrário do perdão, que requer memória e não interfere com a ordem da justiça e, por si só, não exime o culpado de ser julgado e condenado por seus atos. Este é um elemento central da ideia do perdão.

A observação da sociedade contemporânea, na sua prática, revela então duas forças: de um o lado, os resquícios da justiça real, presentes na graça e emprego da anistia, que tende a tudo esquecer; de outro, uma recusa a nada esquecer, como no caso da imprescritibilidade. O perdão não se alinha ao lado do esquecimento.

Assim, se existem fórmulas jurídicas que conferem efeitos benéficos, no sentido de eximir ou atenuar penalidades, outras foram construídas como resposta enérgica para combater os genocídios e preservar os direitos humanos após a Segunda Guerra, e hoje constituem o regime jurídico dos denominados crimes contra a humanidade. A imprescritibilidade destes crimes, por exemplo, é uma medida de *exceção*, porque em decorrência dela, a qualquer tempo, o responsável pode ser perseguido, pode ser punido, pode ter a pena executada e, portanto, saldada a dívida com o Direito e a sociedade. A *dívida*, em suma, poderá ser sempre cobrada pela justiça, e esta é uma das grandes provas da problemática do perdão.

No entanto, para além das fórmulas jurídicas, o perdão se mostra como dom, como afirmamos ao final do tópico sobre a história. A medida absoluta do dom é o amor aos inimigos. Assim, a correlação entre o dom e o contradom em formas arcaicas de troca reforçaria a hipótese de que a demanda e a oferta se equilibrariam numa relação horizontal. Por outro lado, o perdão evoca a solicitação de amar os inimigos sem nada esperar em troca: “este pedido impossível parece estar só na altura do espírito de perdão, pois o inimigo não pediu perdão e é necessário amá-lo tal como ele é” (RICOEUR, 2007, p. 624).

2 Por uma Empírica do Perdão

Ricoeur aborda a noção de servo-arbítrio ou vontade cativa a partir de uma proposta de exegese dos símbolos referentes ao mal. São os símbolos da confissão do mal que demonstram que as ações humanas sempre são cativas do mal. Dessa maneira, Ricoeur busca resolver o impasse entre livre-arbítrio e servo-arbítrio através do mito da queda, que explicamos no capítulo anterior.

2.1 A vontade cativa

Se o mal é injustificável, como poderíamos reconhecer a liberdade que se livra do mal a partir de uma tomada de consciência? Esse processo se daria apenas pelo servo-arbítrio. Dessa forma, se o símbolo mostra que é necessário pensar em uma presença concreta do mal, a bondade originária da liberdade permite, da mesma maneira, imaginar que, por mais radical que o mal seja, a bondade é mais fundamental.

Para nosso filósofo, Kant, com sua formalização da máxima da vontade maligna e da sua radicalização do mal na vontade, se tornou o expoente máximo dessa visão moral do mundo. Sendo assim, a moral kantiana procede de uma “antropologia pessimista, dominada pela teoria do mal radical” (RICOEUR, 1982, p. 92). O filósofo alemão, ao sustentar o mal como infração de uma lei que a vontade livremente se impõe, defende uma liberdade que se impõe de forma livre a si mesma através de uma lei e que, depois desta, já não é mais livre para agir em oposição a ela, pois seria dessa forma culpado.

No horizonte ricoeuriano, a visão moral do mundo não merece nenhuma consideração, porque nela não se tem outro acesso ao originário senão pelo decaído. E se o decaído não nos fornece a indicação de onde ele decaiu, então nenhuma filosofia do originário é possível. Além disso, nem podemos dizer que o homem é decaído, porque a própria ideia de decadência contém referência à perda de alguma inocência que nós compreendemos suficientemente apenas para nomear e designar a condição presente como desvio ou queda: “eu não posso compreender a traição como mal sem comparar a uma ideia de confiança e de fidelidade em relação à qual a traição é um mal” (RICOEUR, 1982, p. 93).

O inescrutável, segundo nós, consiste precisamente no fato de que o mal que sempre começa pela liberdade esteja sempre já aí para liberdade, que seja ato e aparência exterior, surgimento e antecedência. É por isso que Kant faz expressamente desse enigma do mal para a filosofia a transposição da figura mítica da serpente; a serpente, penso, representa o sempre já aí do mal, desse mal que, todavia, é começo, ato, determinação da liberdade por ela própria (COSTA, 2008, p. 84).

Assim, a própria lei que o ser humano de forma livre impõe a si mesmo é que permite o surgimento do mal. Por isso, o homem não encontra a origem do mal, ele o assume como seu, uma vez que está sofrendo-o e por acreditar que há sofrimento como consequência de algo que ele não deveria ter feito. É justamente essa impotência diante do mal que suscita sua consciência “e é isto que agora preciso tentar dizer: o mal como tradição, como encadeamento histórico, como reino já aí” (RICOEUR, 1988, p. 299).

Mesmo que um ser humano singular não seja a origem do mal, este manifesta-se nos seus atos existenciais e, dessa forma, é ele quem o pratica. Por isso, confessá-lo significa assumir-se sujeito ou objeto do mal. Justamente por isso, a confissão do mal só existe quando o reconhecemos. Sendo assim, considerar o mal a partir do mal cometido e da sua confissão significa afirmar a liberdade humana e, de igual modo, reconhecer que está nas mãos do ser humano a possibilidade de evitá-lo.

É, pois, exatamente isso que dizem os símbolos, os mitos e as narrativas, na medida em que afirmam que o homem não tem consciência de ter feito o mal, e por isso precisa buscar as causas do mal ligado ao ser humano. Má aqui é a necessidade de buscar as causas – e, em contrapartida, a explicação –, nas origens do homem ou no protótipo do humano que não tem consciência de ter feito esse mal, e que mesmo assim ser-lhe-á imputado. É o mito trágico absorvido sorrateira e sutilmente pelo mito adâmico e racionalizado pelo cristianismo (COSTA, 2008, p. 87).

Dessa maneira, o mal afeta a existência humana. É por meio da confissão que, através de sua linguagem simbólica, que o mal passa a ser o meio pelo qual a vontade exprime o pecado, a culpabilidade e o sofrimento. Sem a confissão as emoções permaneceriam situadas no interior do ser, impedindo a sua tomada de consciência. Por isso afirma nosso filósofo: “A linguagem é a luz da emoção; pela confissão a consciência da falta é conduzida à luz da palavra; pela confissão o homem é palavra até

na experiência do seu absurdo, do seu sofrimento, da sua angústia” (RICOEUR, 1982, p. 171).

2.2 A redenção

O perdão, em paralelo à culpabilidade, possui uma dinâmica singular: do passado (culpa), do presente enquanto permanência (confissão) e do futuro (redenção). Dessa forma, Ricoeur explica o aspecto semântico do símbolo.

De uma terceira forma, *La Symbolique du mal* faz apelo a uma ciência da interpretação, a uma hermenêutica: os símbolos do mal, tanto no nível semântico quanto no nível mítico sempre são o avesso de um simbolismo mais amplo, de um simbolismo da Salvação. Isso já é verdadeiro no nível semântico: ao impuro corresponde o puro; à errância do pecado, o perdão em seu símbolo de retorno; ao peso do pecado o alívio; e, mais geralmente, à simbólica da escravidão, a da libertação. À figura do primeiro Adão respondem as figuras sucessivas do Rei, do Messias, do Justo sofredor, do Filho do Homem, do Senhor, do Logos. O filósofo nada tem a dizer, enquanto filósofo, quanto à proclamação, ao querigma apostólico segundo o qual essas figuras são realizadas no acontecimento de Jesus Cristo. Mas ele pode e deve refletir sobre esses símbolos enquanto representação do fim do mal (RICOEUR, 1977, p. 43).

É somente na retrospectiva da graça que nos é permitida uma visão do que fomos isentados. É na direção desta interpretação que pontua o argumento de Paulo, quando a lógica absurda é superada no que se pode chamar de a lógica da superabundância. Trata-se de outra economia que se expressa de forma inovadora. A Epístola aborda não somente a dádiva como as consequências do pecado: o julgamento vindo após um só pecado leva à condenação; a obra de graça, em seguida a um grande número de faltas, conduz a uma justificação.

[...] Apresenta o mesmo poder divino como princípio de sensatez e justiça e ao mesmo tempo, como poder de extraviar ou obcecar o homem, então a figura ambígua tende ao trágico; dessa maneira a indistinção ou a identificação entre o divino e o diabólico vem constituir o termo implícito dessa teologia e dessa antropologia trágicas (RICOEUR, 1982, p. 365).

Dessa forma, não se poderá abordar a culpa, nem a salvação, pois não existe uma sem a outra. Por outro lado, é a intervenção divina que atenta contra a debilidade humana. É dessa maneira que tanto o princípio do bem como o do mal têm a mesma origem. Ou seja, podemos afirmar que o mal é um mistério insondável e que a vitória

definitiva do bem sobre o mal não é possível ao homem sozinho, a não ser que esteja aberto à Graça para alcançar sua redenção.

A lógica da pena era uma lógica de equivalência; a lógica da graça é uma lógica do excesso. Este é, segundo Ricoeur, o ponto central de ruptura com o judaísmo: “é sem as obras da lei” que o homem é justificado, “mas agora, sem a lei, a justiça de Deus se manifestou... porque nós estimamos que o homem é justificado pela fé sem a prática da lei” (Rom 3, 21-28).

Tal é a riqueza simbólica desse par perdão-retorno: se tentamos surpreendê-lo no nível de imagens, ele nos coloca logo em pleno paradoxo, que talvez nenhuma teologia sistemática possa se apoiar e apenas se quebrar; assim o profeta não hesita em exaltar o “retorno”, como se ele dependesse inteiramente do homem, e a implorar o “retorno”, como se ele dependesse totalmente de Deus. “Faça-me voltar e eu voltarei”, escreveu Jeremias. Às vezes o lado de Deus é somente acentuado: o “retorno” é então o fruto de uma livre escolha da majestade escondida, o efeito do amor, de um “hésèd” além de todas as razões (Dt 7, 5); esse “hésèd” é magnificado e ampliado, em Jeremias por exemplo às dimensões de uma reconciliação universal, de onde a natureza selvagem ela própria não é mais excluída (...). (...) Assim o simbolismo do “retorno” e do “perdão”, tomado em seu país de nascimento, suspende todas as aporias da teologia referente à graça e à vontade, à predestinação e à liberdade; mas talvez também coloque em reserva a reconciliação hiperlógica dos termos que a especulação isola e opõe (RICOEUR, 1960, p. 237-38).

O perdão, por exemplo, é entendido, dessa forma, como também imprescindível à justiça. Os sacrifícios humanos se superam, dissolvendo-se a busca da justiça perante o cumprimento das leis, subvertendo-as. Os sacrifícios perdoam as dívidas que a lei estabelece. Trata-se da flexibilidade da lei mediante a justiça, emanando do amor ao próximo, do reconhecimento do outro, anterior à lei, cujo cumprimento produz justiça. Aqui nos ajuda a teóloga mexicana Bárbara Andrade, em uma perspectiva próxima à de nosso autor.

Apenas a experiência do perdão nos capacita para ver a realidade com novos olhos. A gratuidade da graça é experimentada como “ausência da violência que esperávamos e, por isso, com o dom de algo que não esperávamos”. Enquanto tradicionalmente o pecado original foi explicado como ausência da graça, temos aqui o contrário: a graça é a ausência de violência provocada pelo pecado original (ANDRADE, 2007, p. 159).

Pela ação, o mal é antes de tudo aquilo que não deveria ser, mas deve ser combatido. Nesse sentido, a ação reversa a orientação do olhar. Sob a tomada do mito, o pensamento especulativo é levado atrás em direção à origem: “de onde vem o mal?” pergunta ele. A resposta – não a solução – da ação, é: o que fazer contra o mal? O olhar é assim voltado em direção ao futuro, pela ideia de uma tarefa a cumprir, que remete àquela de uma origem a descobrir (RICOEUR, 1986, p. 58).

Podemos perceber uma tensão entre ética (acerca da possibilidade da falta ou da culpa) e ontologia (acerca de uma afirmação do ser e sua ação) que caracteriza a preocupação antropológica de Ricoeur. Se o homem é um “esforço para existir” antes de ser consciência, é devido ao fato de o mesmo ser animado por uma energia vital, que é denominada por Spinoza como *conatus*, uma potência de agir que é impactada pelo sofrimento, mas nunca extinta.

2.3 A liberdade e o perdão

Dessa forma, é possível notar que o enigma do perdão em Ricoeur se mostra através o enigma da culpa que paralisa a potência de agir do homem capaz. De modo paralelo, trata-se da eventual superação desta incapacidade existencial que designa o termo perdão. Ou seja, perdoar é uma libertação da dívida moral, da falta, da culpa e do pecado. Trata-se de uma dimensão do futuro, de promessa, de uma economia redentora no plano simbólico e no teológico.

Os símbolos da culpa – desvio, maldade, cativo – todos os mitos, por exemplo, do caos original, da queda, da alma exilada, da salvação, demonstram a situação do homem no mundo. A proposta é, assim, a partir do plano simbólico, elaborar os conceitos existenciais, ou seja, não apenas estruturas da reflexão, mas estruturas da existência, na medida em que a existência é o ser do homem. Uma filosofia elaborada por símbolos tem como alvo uma transformação qualitativa da consciência reflexiva. Através da interpretação dos símbolos, é possível verificar na tradição judaico-cristã as diversas dimensões da culpabilidade e do perdão, por vezes tomadas no plano individual e por vezes no plano comunitário. O perdão, ao lado da culpa, propicia a mesma trajetória: do passado (culpa), do presente (confissão) e do futuro (redenção), conforme afirmamos no início do presente tópico. Podemos verificar um aspecto semântico do símbolo com Ricoeur.

As abordagens do tempo original e do tempo das imagens do Fim permitem conferir à noção de perdão toda sua riqueza, uma vez que o perdão não pode ser compreendido de forma direta como acontecimento psicológico, mas a sua vivência tem o sentido de participação do indivíduo no tipo do Homem Fundamental; ele só pode ser dito em enigma.

Significa, antes de tudo, que o simbolismo da salvação confere seu sentido verdadeiro ao simbolismo do mal. Esta é apenas uma província particular no interior do simbolismo religioso. Por isso, o credo cristão não diz Creio no pecado, mas “Creio na remissão dos pecados”. Mais fundamentalmente, porém, essa correspondência entre um simbolismo do mal e um simbolismo da salvação significa que se deve escapar ao fascínio por uma simbólica do mal, recortada do resto do universo simbólico e mítico, e refletir sobre a totalidade formada por esses símbolos do começo e do fim (RICOEUR, 1977, p. 43).

A Figura simbólica do Servidor de Javé fornece a ideia de um sofrimento substitutivo voluntário, fundamentado da identidade do homem. É um caminho essencial para o perdão: a expiação pelo sofrimento voluntário do outro. O individualismo da experiência religiosa é englobado na trajetória coletiva da história da salvação.

3 Por uma Poética do Perdão

Ricoeur propõe um saber narrativo que fundamente as mudanças da intriga e do enredo e dos diferentes gêneros literários ou variações imaginativas apresentadas em uma Poética. A condição necessária é fornecer suporte à reconfiguração da *mimesis*, do *mythos* e da *katharsis*, os conceitos mais fundamentais da poética. Nesse momento podemos também articular a poética à hermenêutica do si, que tem na figura da identidade narrativa sua mais importante característica. Esse caminho evidencia seu projeto hermenêutico e sua poética da vontade, que, mesmo inacabada, pode ser entendida a partir de sua teoria do agir, sobretudo em *Soi-même comme un autre* e em *Parcours de la reconnaissance*.

3.1 Caminho da alteridade

A discussão acerca da alteridade resulta de um modo muito singular em que Ricoeur abordou a subjetividade. Em seu último ciclo filosófico, tomando como ponto

de partida a afirmação de um “cogito ferido”, Ricoeur elabora uma hermenêutica do si como sequência tardia de sua proposta inicial de filosofia reflexiva. No entanto, podemos destacar que agora ele retoma esse projeto a partir de uma filosofia reflexiva com “vocação ontológica”. Seu principal intento é demonstrar de que modo a alteridade se vincula ao sentido e à constituição ontológica da ipseidade.

[...] O problema filosófico central da filosofia reflexiva será o da “compreensão de si”, enquanto sujeito das operações de conhecimento, vontade, estima, responsabilidade. Assim, não é difícil perceber até que ponto esta filosofia reflexiva dos anos de formação ricoeuriana volta a estar presente, atravessada pela hermenêutica, na última etapa da sua obra, e refiro-me fundamentalmente à hermenêutica do si-mesmo que encontramos desenvolvida em *Soi-même comme un autre* (VILLAVARDE, 2004, p. 76).

Ricoeur enfatiza que a alteridade que está no centro da ipseidade é atestada apenas em experiências fundantes de passividade que se alteram devido ao foco estar colocado na relação entre o si e o si-mesmo, de tal maneira que pode-se afirmar um tripé de passividade formado pela experiência do corpo próprio, pela relação de intersubjetividade e pela problemática da consciência. “Se não cria a alteridade, sempre pressuposta, confere-lhe uma significação específica: a admissão de que o outro não está condenado a continuar estranho, mas pode tornar-se meu semelhante, a saber, alguém que, como eu, diz ‘eu’” (RICOEUR, 1990, p. 386).

[...] O outro não é apenas uma contrapartida do Mesmo, mas pertence à constituição íntima de seu sentido, com efeito, as várias maneiras como o outro do si afeta a compreensão de si por si marcam precisamente a diferença entre o ego que se põe e o si que só se reconhece através desse afetar-se (RICOEUR, 1990, p. 380).

Dessa maneira, o movimento do ego ao alter ego apenas alcança sua máxima produtividade quando coordenado com o movimento que vem de outrem em minha direção. Por outro lado, para que se concretize tal dialética, faz-se necessário ultrapassar a radicalidade de um pensamento da alteridade absoluta que enfatiza a dissimetria entre o Mesmo e o Outro. Por isso, para que se efetive uma síntese entre o movimento ético do outro em direção ao si e o movimento gnosiológico do si em direção ao outro, é preciso imaginar relacionado ao si uma capacidade de recepção que resulta de uma estrutura reflexiva e uma habilidade de discernimento que possibilita o reconhecimento

e a interiorização da voz do outro como convicção e uma consequente reciprocidade. É por esse caminho que a alteridade se abre ao reconhecimento.

3.2 Caminho do reconhecimento

A partir das categorias antropológicas da identidade, alteridade e reconhecimento desde as obras *Soi-même comme un autre* e *Parcours de la reconnaissance*, podemos buscar entender o conceito de capacidade e o que permite a identificação e o reconhecimento do homem em Ricoeur como “homem capaz”, como já trabalhamos no segundo capítulo, mas que agora retomamos na perspectiva do dom e do ágape. Dessa forma, podemos explicitar os pressupostos ontológicos da realização ética do homem capaz.

Ricoeur se apropria do conceito de Jean Nabert de afirmação originária para conceder à conclusão final de *L’homme faillible*, além de um fundamento reflexivo, um conceito central que permita uma unificação das diversas funções do sujeito. “Consciência moral e conhecimento intelectual são, em última instância, animados por uma afirmação originária que preside a operação de consciência dos sujeitos que pensam e que querem fundando sua reciprocidade em sua unidade originária” (RICOEUR, 1990, p. 184). Por isso, na dimensão da fenomenologia e da hermenêutica do homem capaz, a noção de atestação relaciona-se primariamente à crítica que nosso filósofo propõe à imediatidade do cogito e à certeza que o mesmo reivindica.

Uma vez que a realização ética expõe a possibilidade de existência mais concreta do si, na condição de conatus, enquanto esforço de ser e desejo de existir, podendo ser concebido como o fundamento ontológico a partir do qual se pode afirmar eticamente o ser humano. No entanto, o si é atestado como capaz de uma ação passível de uma qualificação ética somente se ele for capaz de efetivar uma retomada pessoal da potência originária de agir. Essa condição relaciona a reflexão de Ricoeur sobre a atestação às propostas acerca da imputação e do reconhecimento de si.

Minha tese nesse plano é a de que existe um parentesco semântico estreito entre a atestação e o reconhecimento de si, na linha do “reconhecimento da responsabilidade” atribuído aos agentes da ação pelos gregos de Homero e Sófocles a Aristóteles: ao reconhecer ter cometido um determinado ato, os agentes atestavam implicitamente que eram capazes de cometê-lo (RICOEUR, 2006, p. 107).

O primeiro modelo de reconhecimento inclui relações que implicam vínculos afetivos fortes com poucas pessoas. Concretizado nas figuras empíricas do amor a partir da aprovação mútua este nível pré-jurídico de reconhecimento tem como forma de negação a humilhação proveniente da recusa da aprovação. Em um nível intermediário, está situado o reconhecimento no plano jurídico. Este implica admitir a validade de uma norma e identificar cada pessoa como livre e igual a todas as outras. Essa estrutura dual do reconhecimento jurídico marcada pela conjunção entre validade universal da norma e a singularidade das pessoas implica a “conexão entre a ampliação da esfera dos direitos reconhecidos às pessoas e o enriquecimento das capacidades que esses sujeitos reconhecem em si mesmos” (RICOEUR, 2006, p. 212). Resultado de lutas históricas pelo reconhecimento, a ampliação da esfera normativa dos direitos se concretiza tanto pela enumeração dos direitos subjetivos, quanto pela atribuição desses direitos a novos grupos. Nesse segundo aspecto, Ricoeur sustenta que, ao assumir a forma específica de sentimentos de exclusão e alienação, a experiência do menosprezo provoca uma indignação que pode fornecer às lutas sociais a dimensão de uma guerra.

O reconhecimento como identificação de alguma coisa ou de alguém, como reconhecimento de si como sujeito e autor dos atos de uma vida, e como reconhecimento mútuo sob a forma de gratuidade dividida. Ou seja, podemos concluir que no desenvolvimento da humanidade, sempre foi crucial a busca do ser pela conquista de reconhecimento. Dentro dessa perspectiva, podemos afirmar que em sua busca, o reconhecimento pressupõe a busca do outro, não somente pela subjetividade, mas pela intersubjetividade. Jervolino (1996) se indaga se caberia aqui a questão se a alternativa edificante oferecida no processo de reconhecimento pode ser inaugurada na subjetividade. Por meio da fenomenologia hermenêutica, Ricoeur confere ao eu a possibilidade de passar de um simples espectador do mundo e dos outros a um sujeito encarnado, que reconhece a si e ao outro através da história e pelas narrativas.

Sob a denominação de estados de paz, compreendidos entre eles os gestos de grandeza e de perdão ou a prática da discriminação invertida, o autor indicará os diferentes caminhos do reconhecimento positivo. Mas, no contexto geral de sua ética, há um elemento tomado da moral kantiana que vai desempenhar um papel complementar em relação à solicitude e será a peça chave na proposição de uma nova forma de reconhecimento: a noção de respeito (RICOEUR, 2008, p. 8).

Nessa condição, é notável a despreocupação dos polos do dar e retribuir, uma vez que estes não se tornam obrigatórios, não se limitam ao exterior do outro, pois estão além, alcançando a dimensão da gratuidade, no sentido estrito do termo ágape. Eis mais um fundamento para o perdão. Ora, na dimensão de uma antropologia filosófica que tem como ponto de partida a desproporção e a falibilidade (conforme abordamos no capítulo anterior), Ricoeur aborda os planos da linguagem, da ação, da narratividade e da responsabilidade. Dessa maneira, a noção de capacidade cujo aspecto central consiste no “poder fazer”, mostra o fundamento do sujeito que se tornará “sujeito de direito”.

Dessa forma, podemos afirmar que a especificidade da noção de reconhecimento de si vincula-se ao fato de nos remeter a uma experiência mais originária que nos precede e que nos leva a compreender a atestação como uma retomada reflexiva de uma compreensão mais originária do “eu posso”.

Ao procurar nos estados de paz uma alternativa à luta no processo de reconhecimento, Ricoeur busca reivindicar os direitos de uma “hermenêutica da mutualidade” perante a lógica da reciprocidade. Por isso, esse contraste entre reciprocidade e mutualidade se coloca como o pressuposto fundamental da afirmação de um reconhecimento mútuo simbólico, representada pela troca de dons cerimonial, como alternativa ao paradigma da luta no processo de reconhecimento (RICOEUR, 2006, p. 246). Nesse momento, ao se aproximar do debate acerca dos paradoxos do dom e do contradom, Ricoeur escolhe o caminho de análise antropológica, como veremos a seguir.

3.2.1 A Economia do Dom

A fim de buscar esses novos contornos para a experiência de reconhecimento, retirando sua carga de combate na ideia violenta de luta, Ricoeur propõe a perspectiva não violenta do dom, este intimamente relacionado ao perdão. Busca, para tanto, subsídio nos estudos empreendidos pelo antropólogo Marcel Mauss que publicou, em 1925, a obra *Ensaio sobre o dom: forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas*. No estudo etnográfico, o antropólogo dirá que o enigma das práticas de troca nas

sociedades arcaicas estudadas, notadamente as dos indígenas Maoris da Nova Zelândia, residia na própria coisa dada, e não na obrigação de dar ou de receber.

Havia um poder misterioso nas coisas trocadas, que eram envolvidas de forte apelo formal e cerimonioso, que fazia com que elas voltassem ao seu doador. É por meio da releitura feita por Marcel Hénaff sobre a posição de Mauss, na obra “O preço da verdade: o dom, o dinheiro, a filosofia”, de 2002, que Ricoeur se posicionará sobre o assunto (RICOEUR, 2002, p. 233-255). Nesse sentido, para ele, Hénaff resolveu o enigma do dom recíproco cerimonial pela ideia de mútuo reconhecimento simbólico.

O dom cerimonial não é um ancestral arcaico, um substituto do intercâmbio mercantil, como inclusive propugnava Lévi-Strauss sobre a leitura da obra de Mauss, pois aquele é “o sem preço”. Segundo Ricoeur, “a revolução de pensamento proposta por Hénaff consiste em deslocar a ênfase da relação entre o doador e o donatário e procurar a chave do enigma na própria mutualidade do intercâmbio *entre* protagonistas, e chamar essa operação compartilhada de reconhecimento mútuo” (RICOEUR, 2006, p. 249). O reconhecimento é garantido pelo ato de presentear, a partir da troca decorrente da dádiva. O doador se dá a si mesmo naquilo que foi dado. No âmbito das discussões sobre a troca de dons, o mérito da proposta de Hénaff “consiste em deslocar a ênfase da relação para o doador e o donatário e procurar a chave do enigma na própria mutualidade da troca entre protagonistas, e chamar essa operação compartilhada de reconhecimento mútuo” (RICOEUR, 2006, 249). Dessa maneira, é a inserção em uma relação de reconhecimento que permite dar significação a tudo aquilo que denominamos de dom. O valor de um presente não estaria, assim, situado no plano mercantil, mas no fato dele funcionar como garantia e substituto de uma relação de reconhecimento mútuo. Nesse sentido, a mutualidade pode ser considerada um reconhecimento que não se reconhece enquanto tal devido ao fato de não estar mediado pelas palavras, mas por um gesto.

Mauss, no *Ensaio sobre o dom: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas* apresenta seus resultados sobre o *potlatch*, que consiste na prática de certas sociedades que presenteavam os chefes das tribos rivais para humilhar ou mesmo desafiar o oponente. Segundo Mauss, as dádivas são reguladas por três obrigações que se relacionam: dar, receber, retribuir, ou seja, doar é uma obrigação sob a pena de provocar uma guerra. Essas prestações primitivas, não têm o sentido utilitarista da noção

mercantil de troca, o que eles trocam são, em primeiro lugar, amabilidades, banquetes, ritos, mulheres, crianças, festas, etc. Por outro lado, o *potlatch* não se limita a presentes ostensivos e podem do mesmo modo ocorrer destruições suntuosas da própria riqueza.

A partir dessas análises, Georges Bataille, importante autor francês que analisou a perspectiva de Marcel Mauss, constata que a despeito do utilitarismo visar a manutenção, a reprodução e aquisição dos bens, subsiste no homem um domínio que tende à dilapidação dos mesmos, que tende ao **excesso**. A perda material também adquire outra dimensão e denota um ganho imaterial de honra, glória e poder.

[...] A riqueza aparece como aquisição enquanto um poder é adquirido pelo homem rico, mas ela é inteiramente dirigida para a perda, no sentido em que esse poder é caracterizado como poder de perder. É somente pela perda que a glória e a honra lhe são vinculadas (BATAILLE, 1975, p. 33).

O tempo sagrado, caracterizado pelos atos transgressores, é o momento de dilapidação da energia excedente e não do sistema como um todo. No entanto, toda violação das regras que protegem a boa ordem natural das coisas, não deixa de ser sacrilégio, mesmo sendo um sacrilégio maior atacar as regras, que no dia seguinte ao fim do período sacro, serão novamente as mais sacras e infringíveis.

Os interditos que Georges Bataille supõe terem traçado, desde a origem, um círculo em torno das possibilidades humanas - interditos sexuais, sobre a morte, e o assassinato - seriam barreiras para impedir o ser que avança sobre si mesmo de regredir, para forçá-lo a perseverar no caminho perigoso, incerto, quase sem escapatória, enfim, para proteger todas as formas de atividades fatigantes e antinaturais que tomaram forma pelo trabalho e através dele (BLANCHOT, 2010, p. 27).

Nessa ótica, a transgressão não visa à destruição das formas sociais cristalizadas, ao contrário, a manutenção das mesmas só é possível pela abertura limitada da transgressão. Perante o apelo da generosidade desde o primeiro dom, ao invés de afirmarmos uma obrigação de retribuir que colocaria no circuito da lógica da reciprocidade, é preciso afirmar uma resposta a uma oferta marcada mais pela gratidão do que pela obrigação, pois “a gratidão alivia o peso da obrigação de retribuir e a orienta rumo a uma generosidade igual à que suscitou o dom inicial” (RICOEUR, 2006, p. 255). Dessa maneira, o modo como se recebe o dom desempenha uma função

estratégica no objetivo crítico de evitar que a troca de dons seja assumida pela lógica da reciprocidade. Nesse momento, vale a pena destacarmos a relação entre dom e perdão, que pode ser notada em Ricoeur em sua obra anterior à discussão sobre o reconhecimento.

O modelo arcaico assim revisitado oferece um apoio suficiente para resolver os dilemas do perdão? A resposta pode ser positiva ao menos no que concerne à primeira parte do argumento portando sobre a dimensão bilateral e recíproca do perdão. Ou a objeção é rejeitada do seguinte modo: alinhando puramente e simplesmente o perdão sobre a circularidade do dom, o modelo não permitiria mais saltar de um polo ao outro do dilema. Com que somos então confrontados? Com o mandamento radical de amar os inimigos sem retorno. Esse mandamento impossível parece ser o único à altura do perdão (RICOEUR, 2000, p. 624).

O bom recebimento do dom, que se fundamenta na gratidão, permite que não se perca o caráter simbólico do reconhecimento mútuo que, ao assumir uma disposição ritual adotada pelos parceiros, contrai o mesmo caráter excepcional que marca os gestos de pedido de perdão e os rituais eróticos, amicais e sociais da arte de amar (RICOEUR, 2006, p. 257). Em última instância, nosso autor sustenta, a partir da confrontação entre as experiências pacificadas de reconhecimento mútuo e as experiência de luta pelo reconhecimento e a partir da hipótese segundo a qual, na troca de dons experimenta-se um reconhecimento efetivo, que “a experiência do dom, além de seu caráter simbólico, indireto, raro, até mesmo excepcional, é inseparável de sua carga de conflitos potenciais à tensão criadora entre generosidade e obrigação” (RICOEUR, 2006, p. 357).

Para Ricoeur, a solução ante as situações de mal que encontramos implicam numa alteração da ética (justiça) para a supraética (superabundância). Para que seja possível pensar, afirmar e viver em conjunto a lógica do dom, da superabundância e a lógica da exata equivalência, o autor propõe uma sugestão: é preciso orientar a justiça no caminho da generosidade, libertando-a da tendência utilitarista (‘eu dou desde que me dê’) e reorientando-se a um mútuo-endividamento (gratuitamente). A intenção desta proposta do autor é a de mostrar que o atual sistema de justiça não faz mais que refazer o mal, na medida em que aplicar a justiça é fazer pagar o mal feito com um mal (pena) equivalente.

Diante das circunstâncias com relação àquilo que chamamos de mal, ou ao que

entendemos como conceito de mal, e que Ricoeur trata como sinônimo de violência, existe um crescente pedido de justiça, que é próprio do ser humano. O conceito de justiça oferece, no entanto, uma ampla aplicação e compreensão. Portanto, acentua-se que aqui, para efeitos de análise, a discussão será em torno da justiça retributiva. Este recorte se faz necessário após a constatação lapidar de que a justiça retributiva, ao solucionar um mal, acaba por fazer outro. Ciente de tal problema e em busca de oferecer uma proposta de justiça participativa que opere uma real transformação, Ricoeur discorre sobre a justiça retributiva e seus efeitos, para, assim, propor uma justiça que tenha como fundamento o amor.

Neste caso, a infração é o rompimento de uma relação pessoal, e a solução para esta infração não é fazer pagar o mal feito com um mal equivalente, mas, sim, assumir o compromisso de reparar o mal causado às vítimas, famílias e comunidades. Com efeito, no que tange ao mal, a superação dessa condição não nos é dada pela submissão a um imperativo categórico, um dever imposto pela vontade iluminada da razão, uma lei, e, sim, pela consciência de que precisamos uns dos outros, pela consciência de que precisamos nos relacionar diretamente com o outro.

De fato, que lei penal – e em geral que regra de justiça – poderia proceder diretamente, sem desvio, da Regra de ouro, do mandamento nu de amar os próprios inimigos? Que distribuição de tarefas, de papéis, de vantagens e encargos, de obrigações e de deveres – segundo o esquema rawlsiano da ideia de justiça –, poderia resultar de um mandamento do qual a reciprocidade parece excluída? Que equidade, no plano econômico, poderia ser tirada do mandamento: “Emprestem sem nada esperar em retorno”? (RICOEUR, 1996, p. 179-180).

O percurso faz passar de forma ativa do reconhecimento à sua forma passiva. A identificação é ativa. O reconhecimento de si é, por vezes, ativo, na reminiscência pela qual o homem se unifica, e passivo, na parte do milagre que constitui a reminiscência. A gratuidade é, dessa forma, essencialmente passiva: é nela que se explicita o perdão. Esse percurso pode ser lido como uma nova odisséia, mais longa do que a precedente. Entre as duas formas de reconhecimento, passamos de uma temporalidade que é a marca da finitude humana – o envelhecimento e a morte –, a outra que porta aquela da culpabilidade – o mal. A relação entre finitude e culpabilidade não é mais somente colocada em termos de paradoxo especulativo, como acontecia em *Philosophie de la*

volonté, mas em termos de diferença de temporalidades. A temporalidade ligada à finitude do homem é a dialética da *distentio* e da *intentio* de Santo Agostinho, como verificamos em outro momento. Na experiência de escutar um som, a *distentio* aparece entre a impressão deixada e a atividade do espírito, de uma única tensão, em direções opostas, entre espera, memória e atenção. O que é verdadeiro por um aspecto, o é por uma vida inteira, mesmo por todas as gerações: mas aí, sob os golpes do pecado, nenhuma *intentio* pode replicar à explosão da *distentio*. Somente a *extentio*, a intenção conduzida até a eternidade lhe responde a humanidade sendo então acolhida em Cristo: trata-se do perdão.

Ricoeur, enquanto filósofo, não recorre à *extentio* agostiniana. Ele expõe, ao contrário, dois lugares onde o perdão já se realiza: por um lado, está no fato de renovar com as promessas “nas quais as culturas inteiras e as épocas particulares projetaram suas ambições e seus sonhos, promessas dentre as quais muitas não são alcançadas. Delas eu sou um continuador endividado” (RICOEUR, 2006, p. 31). De outro lado, o perdão aparece uma vez que o homem contribui àquilo que dos outros, ao redor dele, renova com suas próprias capacidades humanas.

Nosso autor recusa limitar a sua proposta escatológica a uma função somente crítica, pois confere ao imaginário utópico uma função prática de transformar a realidade social. Para isso, articula a antecipação utópica com as experiências passadas. O caráter utópico contribui para a mudança das dimensões aporéticas do perdão em uma poética do perdão e mesmo uma poética da existência. A utopia escatológica do perdão aponta para sua realização no presente, “resultado da conjunção entre o presente vivo da experiência fenomenológica do tempo e o instante qualquer da experiência cosmológica” (RICOEUR, 1990, p. 70). Referente ao perdão, esse presente pode ser um presente indefinido, pois, de forma paradoxal, um “horizonte escatológico” pode não se transformar em um presente disponível (GREISCH, 2001, p. 314).

A partir do paradoxo posto, de uma suposta irracionalidade, alcançamos um novo tipo de inteligência. No entanto, se trata de outro tipo de racionalidade, que desafia os paradigmas então construídos, e até mesmo o pensamento da tradição ocidental. Há aqui outra lei, que não é mais aquela da lógica da equivalência: a proporcionalidade entre pecado, morte e culpa está superada nesse momento. Trata-se da lógica do

excesso, da vitória do sentido sobre o não-sentido, do Dom sobre o trágico, da Criação sobre o Niilismo, do Perdão sobre a vingança.

No final do movimento de interiorização do objeto de amor jamais perdido em seu perfil de reconciliação com a perda, consiste precisamente o trabalho de luto. Não podemos antecipar-nos, ao horizonte desse luto do outro, o luto que coroaria a perda antecipada de nossa própria vida? Sobre esse caminho de interiorização redobrada, a antecipação do luto que nos aproxima, fará sobre nós mesmos desaparecidos, pode nos ajudar a aceitar nossa morte futura como uma perda com a qual tentaremos nos reconciliar antecipadamente (RICOEUR, 2007, p. 468).

Jervolino (2002, p.19) afirma que a concepção de homem de Ricoeur permanece fundamentada no sentido de limite, próxima à finitude do humano. Por outro lado, a ênfase dada à finitude descartaria o aspecto paradoxal da realidade humana que consiste em ser finito e infinito, mesmo que tenhamos de fato uma existência finita. Olhando para o mundo, o homem pode conhecê-lo e transformá-lo e, nesse momento, ele é potência de agir, pois pode conhecer objetivamente. Ao contrário, quando se volta para si mesmo, o homem é discordância e fraqueza, pois a possibilidade do erro e do mal acompanha o seu conhecimento e a sua ação.

3.2.2 *Amor e Justiça: a Regra de Ouro*

Tomando como ponto de partida a existência de uma desproporção entre amor e justiça, Ricoeur busca dar ênfase às formas de discurso, ou seja, a poética do amor e a prosa da justiça. No âmbito deste último, afirma que “a justiça argumenta, e de forma muito particular, confrontando razões pró ou contra, supostamente plausíveis, comunicáveis, dignas de serem discutidas pela outra parte” (RICOEUR, 2012, p. 17). No entanto, esse conflito no nível da argumentação inerente ao discurso jurídico encerra-se em uma decisão fundamentada em uma racionalidade específica. Dessa forma, para Ricoeur, “o estágio mais alto que o ideal de justiça pode pretender é o de uma sociedade em que o sentimento de dependência mútua permanece subordinado ao de desinteresse mútuo” (RICOEUR, 2012, p. 21).

Ao final desse caminho de ênfase na desproporção entre o amor e a justiça, Ricoeur destaca que as duas sugerem pretensões acerca da prática individual e social, que “é a ação que amor e justiça se dirigem, cada um a seu modo, é a ação que ambos

reinvidicam” (RICOEUR, 2012, p. 22). Assim, ele pretende superar a dicotomia entre os dois termos, propondo uma interface entre a poética do amor e a prosa da justiça.

Dessa maneira, a medida do dom é o amor aos inimigos, mesmo que seja algo quase impossível, reafirma a Regra de Ouro.

A vós que me escutais, eu digo: Amai os vossos inimigos e fazei o bem aos que vos odeiam, bendizeis os que vos amaldiçoam, e rezai por aqueles que vos caluniam. Se alguém te der uma bofetada numa face, oferece também a outra. Se alguém te tomar o manto, deixa-o levar também a túnica. Dá a quem te pedir e, se alguém tirar o que é teu, não peçais que o devolva. O que vós desejais que os outros vos façam fazei-o também vós a eles. Se a mais somente aqueles que vos amam, que recompensa tereis? Até os pecadores amam aqueles que os amam. E se fazeis o bem somente aos que vos fazem bem, que recompensa tereis? Até os pecadores fazem assim. E se emprestais somente àqueles de quem esperais receber, que recompensa tereis? Até os pecadores emprestam aos pecadores, para receber de volta a mesma quantia. Ao contrário, amai os vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca. Então, a vossa recompensa será grande, e sereis filhos do Altíssimo, porque Deus é bondoso também para com os ingratos e os maus. Sêde misericordiosos, como também o vosso Pai é misericordioso. Não julgueis e não sereis julgados; não condeneis e não sereis condenados; perdoai e sereis perdoados. Dai e vos será dado. Uma boa medida, calcada, sacudida, transbordante será colocada no vosso colo; porque com a mesma medida com que medirdes os outros, vós também sereis medidos (Lc, 6, 32-37).

Aqui se apresentam o Mandamento do amor aos inimigos e a Regra de Ouro, que podem ser entendidos, nesse contexto, como paradigma da dialética entre amor e justiça.

[...] O mandamento de amor não abole a Regra de Ouro, mas a reinterpreta no sentido da generosidade e, assim, faz dela um canal não apenas possível, mas necessário de um mandamento que, em razão de seu estatuto supraético, só alcança a esfera ética à custa de comportamentos paradoxais e extremos (RICOEUR, 2012, p. 29).

3.2.3 *Amor e Justiça*: além da Regra de Ouro, existe a Superabundância

É a partir dessa nova perspectiva que o perdão existe, na perspectiva da lógica da superabundância. O perdão não pertence totalmente ao domínio moral da reciprocidade e do reconhecimento implicados nos modelos das trocas de memórias. Ele é de outra ordem, daquela da economia do dom e da superabundância, daquilo que podemos

intitular de “poética da vontade”. Por poética, é preciso entender um duplo sentido de criatividade no plano da dinâmica do agir e do hino no plano da expressão verbal. Sua potência poética consiste em frisar a lei da irreversibilidade do tempo, considerando a carga da culpabilidade que paralisa a relação entre os homens que agem e sofrem sua própria história. Jesus muda a lógica da equivalência, como no exemplo citado por Ricoeur, o ensinamento do mestre se concretiza pela exceção à regra e não por meio da regra.

Vocês ouviram o que foi dito: “Olho por olho e dente por dente”. Eu porém, lhes digo: não se vinguem de quem fez o mal a vocês. Pelo contrário: se alguém lhe dá um tapa na face direita, ofereça também a esquerda! Se alguém faz um processo para tomar de você a túnica, deixe também o manto! Se alguém obriga você a andar um quilômetro, caminhe dois quilômetros com ele! Dê a quem lhe pedir, e não vire as costas a quem pede emprestado (Mt 5, 38-39b – 42).

Ricoeur sugere que ordens absurdas foram pronunciadas pela intenção de alterar nossa tendência natural. Para isso, é criada uma tensão deliberada entre a ordem e a maneira que nós vivemos, pensamos e agimos normalmente. Nessas situações é inútil esperar a clareza da lei, pois o ensinamento a ultrapassa. A direção que as palavras de Jesus sugerem se destina à imaginação ética, não à nossa vontade de obedecer sem resistência à regra. Ou seja, a capacidade imaginativa se mostra como o poder de nos abrir a novas possibilidades, de descobrir outra via, vendo as coisas de outro modo, alcançando uma nova regra recebendo o ensinamento de exceção. Aqui se situa o perdão, pois ele também é um bom exemplo de evento excepcional e é uma possibilidade desta mesma imaginação ética.

É importante destacar que a regra de ouro é enunciada no meio do Sermão da Planície e não somente antes do mandamento do amor aos inimigos. Ela está no centro de uma série de exigências de atitudes e ações extremas, que se fundamentam na lógica do dom e, por isso, não pressupõem a reciprocidade. Paul Ricoeur sublinha que a citação de Lucas da regra de ouro é, em verdade, um desafio para se ir além da regra de ouro em seu sentido literal. Para o filósofo, a regra de ouro é integrada plenamente na narrativa evangélica à nova ética, à nova lógica de Jesus, que seria inconcebível sem uma nova economia das relações humanas, a economia do dom (SALLES, 2013, p. 115).

A regra de ouro evidencia que o sujeito capaz de agir é potencialmente um transgressor, capaz de tratar o outro como um meio: “Para dramatizar essa inicial dissimetria, direi que o outro é potencialmente a vítima de minha ação tanto quanto seu

adversário” (RICOEUR, 1995, p. 294). Por isso, o problema moral da regra de ouro é compreendido de tal modo que não poderia ser solucionado pelo princípio da autonomia.

Nisso reside a principal diferença entre Kant e a regra de ouro: ao pôr a violência no mesmo lugar que Kant pôs o desejo, a regra de ouro incorpora um aspecto fundamental da ação humana, o poder exercido em e sobre outro, e, assim, recusa delimitar uma linha entre o *a priori* e o empírico (RICOEUR, 1995, p. 296).

Aqui podemos lembrar uma forma muito defendida por nosso filósofo quando trata das Escrituras: o provérbio. Submetido ao paradoxo, não orienta senão desorientando. Através de uma ausência de lógica, surge uma nova lógica. Quem buscar conservar sua vida, perdê-la-á, e quem a perder, salvá-la-á (Mc 8, 35; Lc 17, 33).

O paradoxo consiste em duas afirmações opostas. De um lado, retoma o pressuposto sobre o qual o uso das palavras de sabedoria se apóia, a saber, o projeto de fazer da existência um todo contínuo. Porque quem pode forjar um projeto coerente perdendo sua vida para salvá-la? De outro lado, afirma que apesar de tudo, a vida é concedida através desse caminho paradoxal. Se assim não fosse, teríamos uma simples negação, seja cética, seja irônica, por exemplo, do projeto da existência (RICOEUR, 2006, p. 196).

O mito do dilúvio também é mencionado por Ricoeur como um enfrentamento da lógica da equivalência. Aqui podemos conceber uma lógica diferente apresentada, transformando em parábola a ressurreição das águas da humanidade (Gn 8, 21-22). Por isso, é sugerida outra lógica, aquela da superabundância, conforme já afirmamos em momentos anteriores.

Javé viu que a maldade do homem crescia na terra e que todo projeto do coração humano era sempre mau. Então Javé se arrependeu de ter feito o homem sobre a terra, e seu coração ficou magoado. E Javé disse: “Vou exterminar da face da terra os homens que criei, e junto também os animais, os répteis e as aves do céu, porque me arrependo de os ter feito (Gn 6, 5-7).

Javé aspirou o perfume, e disse consigo: “Nunca mais amaldiçoarei a terra por causa do homem, porque os projetos do coração do homem são maus desde a sua juventude. Nunca mais destruirei todos os seres vivos, como fiz. Enquanto durar a terra, jamais faltarão sementeira e colheita, frio e calor, verão e inverno, dia e noite” (Gn 8-21).

Verificamos uma lógica semelhante é a que se fundamenta o apóstolo Paulo, sobretudo na Epístola aos Romanos, onde afirma a lógica da superabundância, do

excesso e da graça. Paulo enfatiza tal perspectiva utilizando a expressão “com mais forte razão”, como se a abundância de expressão da exortação devesse acompanhar aquela do dom que ele concretiza.

A coisa nova em Paulo é o que ele tornará, por contraste infinitamente precioso, ou seja, o que é novo – Jesus Cristo é ele próprio o “com mais forte razão de Deus”. Jesus no Evangelho é inicialmente aquele que fala e diz a boa nova. Agora ele é anunciado como aquele que, através da loucura da Cruz, quebra a norma de equivalência do pecado e da morte. Há um combate de gigantes: lei e graça; morte e vida. O primeiro homem, de um lado: “se pela culpa de um só...” De outra parte, o homem verdadeiro “com mais forte razão a graça de Deus e o dom conferido pela graça de um só homem, Jesus Cristo, se espalharam em profusão pela multidão”. A Igreja, pela boca de São Paulo, dá um nome, o nome de Jesus Cristo à lei da superabundância. Há signos concretos desta economia nova. O perdão pode ser um deles (MIGLIORI, 2007, p. 46).

A justificação de Paulo é um elemento central nas articulações do perdão, pois nosso filósofo acrescenta à análise do perdão a lógica do excesso ou da superabundância paulina. Existe uma reciprocidade entre o dar e o receber que soluciona o problema da dissimetria horizontal do dom sem espírito de retribuição. Dessa maneira, o reconhecimento da dimensão de reciprocidade da relação entre pedido e oferecimento do perdão constitui uma etapa primordial na reconstrução desta relação. Nosso filósofo sustenta a economia do dom em uma perspectiva de doação originária e por meio de um enraizamento teológico: a religião intenta situar toda experiência na perspectiva da economia do dom.

Dizer perspectiva, não é dizer fundamento, mas sentido, isto é, ao mesmo tempo significação e direção; dizer dom é ter em vista uma doação originária, que tem como beneficiária toda criatura, e não apenas a humanidade e sua moralidade, a qual está bem fundada sobre si mesma. Dizer economia é dizer que o dom se exprime numa rede simbólica, muito mais vasta que aquela que gravita em torno da confissão e da remissão dos pecados. O primeiro predicado de bondade, que resulta nessa economia do dom, está ligado ao ser criado enquanto tal; ele está, pois, antes de toda determinação propriamente moral. Dele se lê a primeira expressão bíblica próxima do final da narrativa da Criação: Deus viu tudo o que havia feito. Eis que era bom. Este é o sentido supramoral da bondade na economia do dom. Reconhecer esta bondade da Criação é responder-lhe com uma humildade reverencial a respeito do Criador e com uma compaixão sem limites por todas as criaturas (RICOEUR, 1992, p. 177).

O lugar privilegiado do perdão estaria em um ponto de convergência entre a lembrança e o luto. Por isso, podemos imaginar uma espécie de cura pelo perdão, por meio de uma vulnerabilidade intrínseca ao humano, iniciando na região da memória e prosseguindo pelo esquecimento. O perdão e o esquecimento possuem uma relação fundamental, pois agrega à lembrança e ao luto a dimensão da generosidade. Nessa perspectiva, nos ajuda também a teóloga mexicana Bárbara Andrade:

[...] A experiência de fé, de sermos incondicionalmente amados, abre nossos olhos e nos faz ver os outros sob nova luz; aparecem-nos como incondicionalmente amados como nós mesmos e, por isso, perdoados como nós. Por isso, já não percebemos pecadores, e sim pessoas que vivem junto a nós no “espaço da graça”. Como é possível nos incomodarmos com um pecado já perdoado? Como podemos julgar alguém que já foi justificado? Pareceria que, na experiência de fé, a única atitude coerente com o “abraço trinitário” seria o perdão. Se assim fosse, se seguiria uma consequência importante: se no perdão aprendemos a perdoar, já não podemos reconhecer nenhum pecado, mas apenas um pecador perdoado - e isso averiguaria exatamente na medida em que aprendêssemos a perdoar. Poderíamos, pois, chegar a esta formulação fundamental: a experiência de fé tem a característica de nos deixar sem critério algum para o reconhecimento do pecado (ANDRADE, 2007, p. 29).

A lógica da superabundância em Paulo, que se opõe à lógica da equivalência da lei acrescenta elementos que compõem a economia da dádiva que interrompem o esquema dívida-pagamento.

Podemos aqui afirmar que as misérias pelas quais a vinda do Cristo tem por finalidade remediar são formas ou consequências do pecado. O dogma da queda confirma esta conclusão. Na origem da economia redentora é necessário inserir a afirmação trazida por Deus para reerguer o gênero humano, após o desastre da queda. O dogma da redenção pressupõe aquele da encarnação, do qual é prolongamento. A ideia da redenção nos convida a ver em Deus um pai sempre pronto a nos socorrer e conceder seu perdão. As parábolas como as do filho pródigo e do bom pastor são, simultaneamente, reveladoras das possibilidades de conversão e o auxílio preventivo que ele pode esperar de Deus. É possível, dessa forma, alcançar a libertação do mal e a remissão das dívidas.

Ricoeur, ao examinar qual o sentido filosófico que se pode relacionar à Paixão e à morte de Jesus, afirma a existência de uma tradição majoritária, com base no Novo Testamento, que compreendeu esta morte em termos de sacrifício. Ou seja, Jesus foi punido em nosso lugar. Por outro lado, há outra tradição que vai além, pois acentua o dom gracioso que Jesus permite com sua existência: “Não há maior amor que o de dar sua vida por seus amigos” (Jo, 16,13). Ricoeur afirma assim a libertação da teologia da cruz de uma interpretação sacrificial.

[...] Nunca temos o direito de especular nem sobre o mal que nós começamos, nem sobre o mal que encontramos fora de qualquer referência à história da salvação. O pecado original é apenas um anti-tipo. Ora, tipo e anti-tipo não são apenas paralelos, mas há um movimento de um para o outro, um “quanto mais”, um “e principalmente”: “Onde o pecado se multiplicou, a graça superabundou” (Rm 5,20) (RICOEUR, 1969, p. 281).

O perdão, em analogia à Graça, é entendido então como imprescindível à justiça. Os sacrifícios humanos se superam, dissolvendo-se a busca da justiça perante o cumprimento das leis, subvertendo-as. Os sacrifícios perdoam as dívidas que a lei estabelece. Trata-se da flexibilidade da lei mediante a justiça, emanando do amor ao próximo, do reconhecimento do outro, anterior à lei, cujo cumprimento produz justiça.

Apenas a experiência do perdão nos capacita para ver a realidade com novos olhos. A gratuidade da graça é experimentada como “ausência da violência que esperávamos e, por isso, com o dom de algo que não esperávamos”. Enquanto tradicionalmente o pecado original foi explicado como ausência da graça, temos aqui o contrário: a graça é a ausência de violência provocada pelo pecado original (ANDRADE, 2007, p. 159).

O apóstolo Paulo dá testemunho do poder da graça que é nova criação, diante da qual não é possível mais sustentar a violência da humanidade, pelo único motivo de que a graça é “superabundante” (tema que trataremos no tópico final desse capítulo).

Então, também para Paulo, vale que o pecado possa ser conhecido somente na fé. A experiência de fé do justificado consiste em que exclusivamente o dom da graça superabundante revela a ele que desde sempre esteve sob o poder do pecado. A palavra “perdão” não aparece em Rm 5, 12-21, porém, em seu lugar estão as palavras “dom-oferta” (*dórema*) “gratuitamente, como oferta” (*doreán*) e, vez por outra, “graça” (*cháris*) (ANDRADE, 2007, p. 116).

Jesus inaugurou uma “fase do perdão” na humanidade. Embora esse ato tenha sido feito em uma esfera religiosa, sem dúvida há um ultrapassamento para o campo cultural. O Perdão interfere claramente na questão da Justiça no Ocidente, por exemplo. Jesus ensina aos escribas e fariseus que não é verdade que apenas Deus tem o poder de perdoar. Ele mesmo opera um milagre na tentativa de provar que “O Filho do Homem tem sobre a Terra o poder de perdoar pecados” (Lc 5, 21-42). A formulação de Jesus é radical, uma vez que o Evangelho não afirma que o homem deve perdoar porque Deus perdoa, mas que cada um deve perdoar a partir de sua consciência. Deus perdoa “nossas dívidas, assim como perdoamos nossos devedores”, diz a oração que Jesus nos ensinou (Lc 11, 1-13).

Assim, partindo da experiência de fé, já não existe acesso direto à compreensão do pecado, mas apenas indireto. O resultado é que o tratamento tradicional do pecado original seguido pela apresentação da graça foi invertido, ainda que agora tenhamos a vantagem de ter assumido o consenso teológico atual de que o privilégio corresponde à graça. Na perspectiva da experiência do perdão e da esperança fundada na cruz e na ressurreição, bem como com a liberdade como o ser libertado e curado no encontro com Deus, podemos concluir que: no encontro com Deus experimentamos, pela fé, um perdão que pela primeira vez nos revela nossos pecados. Ele nos liberta e capacita para o encontro com o outro. Ou seja, a graça de Deus está sempre presente, contígua a qualquer momento histórico, assim como subversiva a ele. Não é a autotranscendência humana universal que se torna explícita durante os eventos e as narrações sobre a salvação, mas a manifestação visível da doação gratuita e universalmente presente em Deus, permitindo que nos tornemos receptáculos vivos em vez de reiterarmos nossos modos de apropriação do outro que nos forma, o qual é revelado como puramente gratuito. No entanto, uma das intuições reveladas pela doutrina do pecado original nos mostra que o dano da queda foi incidido exatamente em nossa capacidade de receber gratuitamente.

É importante ressaltar que essa preocupação com a gratuidade reaparece no fragmento póstumo de Ricoeur (*Vivant jusqu'à la mort*). Por um lado, sua investigação é sustentada por uma atitude agnóstica em vista da autonomia do discurso filosófico. De outra parte, ela é sustentada pela motivação de fornecer fundamento à fé na condição de

recurso não-filosófico, problemática que acompanhou nosso filósofo em toda sua vida. Ele afirma que é um “filósofo sem absoluto” ligado por essa atitude agnóstica, anunciando que é um “cristão de expressão filosófica”. Essa disposição é, segundo ele, aquela de assumir uma situação esquizoide que tem sua dinâmica, seus sofrimentos e suas pequenas alegrias.

Minha distinção ipse/idem pode ajudar? Eu sou prudente: refúgio no ipse? Renunciar mesmo à ipseidade? Aqui o “budismo” pode ajudar, na medida em que no meu tema da atestação pode se esconder uma resistência ao “desprendimento”. Eu diria hoje: defensiva filosófica do ipse para uma ética da responsabilidade e da justiça. Renúncia ao ipse para uma preparação para a morte (RICOEUR, 2007, p. 84).²⁴

A autonomia do discurso filosófico coloca em evidência a autossuficiência da pesquisa filosófica e da estrutura do discurso filosófico. Os sofrimentos designam a dificuldade de reconciliação: o esforço para manter sem cessar a autonomia do discurso filosófico, sem o confrontar com a fé bíblica, provoca por vezes a contradição. As pequenas alegrias significam talvez um estado de equilíbrio, de consentimento ao que é. A fé bíblica independente é preservada do ato livre do filosofar e, dessa forma, as duas esferas são colocadas em tensão.

Então, minha questão: a morte seria mais real que a vida fora da prosopopeia do “Mal absoluto”? Isso coloca, é verdade, outro problema que reencontrarei sem dúvida mais longe: minha convicção de que as figuras do mal não constituem sistema, como poderíamos pensar do bem. Auschwitz e o Gulag são distintos. Um não é mais do que o outro: incomparáveis em graus de maldade. É uma objeção a uma enumeração reunida diferentemente que pela comparação? Pela figuração, por que não a encarnação? (RICOEUR, 2007, p. 57).²⁵

Dessa forma, podemos afirmar uma lógica do perdão que não deriva de uma retribuição. Em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur retorna à regra de ouro. Essa regra

²⁴ *Est-ce que ma distinction ipse/idem peut aider? Je suis prudente: refuge dans l'ipse? Renoncer même à l'ipséité? Ici le “bouddhisme” peut aider, dans la mesure où dans mon thème de l'attestation peut se cacher une résistance au “détachement”. Je dirais aujourd'hui: défensive philosophique de l'ipse pour une éthique de la responsabilité et de la justice. Renoncement à l'ipse pour une préparation à la mort.*

²⁵ *Alors, ma question: la Mort serait-elle plus réelle que la vie hors de la prosopopée du “Mal absolu”? Cela pose, il est vrai, un autre problème que je rencontrerai sans doute plus loin: ma conviction que les figures du mal ne font pas système, comme on peut le penser du bien. Auschwitz et le Gulag sont distincts. L'un n'est pas plus que l'autre: incomparables en degré de mal. Est-ce une objection à une énumération rassemblée autrement que par la comparaison? Par la figuration, pourquoi pas l'incarnation?*

indica a importância de tomar iniciativas com respeito a outrem. Dessa maneira, o Evangelho de Lucas porta sabedoria: “Aquilo que você quer que os homens façam por você, faça semelhantemente por eles” (Lc 6,31). Para o filósofo francês, a regra de ouro pertence a uma economia do dom. Graças a ela, é possível relacionar a ética teleológica e a moral dita deontológica.

Paul Ricoeur oferece, desde *Soi-même comme un autre*, pelo menos três razões para adotar a regra de ouro como princípio da moralidade. A primeira consiste no privilégio concedido pela regra de ouro ao aspecto intersubjetivo da ação humana, o que é pressuposto, em particular, pela segunda formulação do imperativo categórico. A segunda razão consiste no fato da regra de ouro pressupor na interação humana a fundamental dissimetria entre o que um faz e o que o outro sofre. A terceira razão, proposta nos termos kantianos, fundamenta-se no fato de que a regra de ouro é formal sem ser vazia, ou seja, diz respeito aos bens que não são postos arbitrariamente pelo exercício da ação de um agente racional e responsável. Nesta perspectiva, o próprio exercício da liberdade fica condicionado à disposição de certos bens fundamentais e frágeis, cuja obtenção depende do outro. A regra de ouro alude, assim, aos bens que cada um desejaria ou não que lhe fossem proporcionados (SALLES, 2013, p. 110).

Dessa maneira, a dialética entre amor e justiça não pretende eliminar o contraste existente entre a lógica da superabundância e a lógica da retribuição. Ao contrário, uma vez que sustenta que a justiça é o meio necessário ao amor, e que a generosidade deve ser incorporada aos códigos jurídicos, essa dialética busca um equilíbrio reflexivo entre as duas lógicas. Por isso, “é somente no âmbito do juízo moral em situação que o equilíbrio instável entre amor e justiça pode ser instaurado e protegido” (RICOEUR, 2012, p. 33).

É essa lógica que reorganiza em um sentido poético o horizonte da regra de ouro, pois o conteúdo desta exige o poder da imaginação, bem como a abertura a novas possibilidades de significados. Dessa maneira, a justaposição da regra de ouro e do mandamento do amor na narrativa bíblica exige uma saída poética, podendo esta ser desenvolvida em duas dimensões: na simbólica, como no Sermão da Montanha e também no Sermão da Planície, onde é desenvolvido o primado do dom sobre a obrigação. Por outro lado, no plano teórico há uma articulação da economia do dom com a economia da reciprocidade, permitida pelo dom que gera obrigação.

Contrário ao vazio ético dos filósofos da suspeita, Ricoeur afirma uma reinterpretação da regra de ouro no sentido do mandamento do amor. O primeiro exige a lógica da reciprocidade e o segundo a do dom.

Conclusão

Procuramos, no presente capítulo, explicitar a temática do perdão a partir do esquema que adotamos no capítulo segundo: o caminho da filosofia da vontade: eidética, empírica e poética. Entendemos que existe um mesmo caminho em relação à liberdade e ao perdão. Dentre outros motivos, este é um pelos quais podemos afirmar a “liberdade do perdão”.

Mesmo que o tema do perdão aparece de forma mais explícita no epílogo de uma obra tardia de Ricoeur, podemos verificar seu caminho ao longo de sua trajetória intelectual. Essa afirmação pode ser explicada, em parte, devido ao seu diálogo com a teologia e à sensibilidade de trazer reflexões a partir dos momentos históricos (e pessoais) de sua existência.

O tema em questão pode ser entendido na trajetória ricoeuriana como um horizonte de seu projeto filosófico, como já afirmamos. Por isso mesmo, pode ser considerado a partir do horizonte da poética e se aproxima dos caminhos da promessa e da esperança. Dessa forma, verificamos, na obra ricoeuriana, um fundamento antropológico: aquele do “homem capaz”, em uma abordagem filosófica, mas que está intimamente relacionada a uma inspiração teológica, aquela da Superabundância. A lógica de generosidade que permeia o perdão é um ponto central dos Evangelhos, que se manifesta nas parábolas e nos provérbios de Jesus. No campo ético, o perdão e sua economia do dom, comandados por essa lógica, também identificado pelo “excesso”, podem motivar uma nova atuação política e ética em um aspecto universal.

Por isso, buscamos explicitar o que Ricoeur afirma como o perdão sendo a síntese entre memória, história e esquecimento. Em última instância, entendemos essa afirmação como uma explicitação do vínculo do perdão com elementos antropológicos, mas que está para além, ele simplesmente “existe”, existindo a partir do horizonte da esperança, para além da contingência. Eis o motivo pelo qual Ricoeur persegue um caminho em via dupla: o da filosofia e o da teologia. A “inspiração teológica” se mostra

essencial e inspiradora à discussão do perdão.

Feito isso, podemos concluir que o perdão é fonte da liberdade efetiva, o que supõe a possibilidade da falta. Na dualidade si/origem de si replica a divisão entre o si livre e o si escravo. Essa divisão está no exterior entre o si livre que se concede o perdão e o culpado. Esse último se mostra em duas figuras: o culpado que recusa se redimir e aquele que confessa e se arrepende.

Ricoeur propõe uma fenomenologia da confissão da culpa, dessa vez a partir de sua elaboração no epílogo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. A posição inicial do culpado é expressa na metáfora espacial: há uma distância imensa a percorrer entre o abismo da falta e a altura do perdão. A culpabilidade metafísica se exprime primeiro à consciência sobre forma metafórica: a fenomenologia procura reconduzir de um lado ao outro. Durante esse caminho, todo tipo de realidade humana deve ser encontrado, das instituições às relações interpessoais, na esperança de um retorno a si mesmo. À luz do perdão, o efeito da falta aparece como uma expulsão de si e do mundo, e coloca em ação todos os meios do mundo e de si para estabelecer um retorno, guiado e levado por esse mesmo perdão.

A confissão é o ato de atribuição ao si da falta. A potência da ligação que é aberta na atribuição é a mesma que aquela descrita na fenomenologia da memória que constitui a primeira parte de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, onde descobrimos aqui uma condição: a *epochè* da culpabilidade. Essa *epochè*, com aquela de Deus, constitui o gesto inaugural da *Philosophie de la volonté*, na qual o levantamento progressivo tinha conduzido à uma descrição do homem falível e a uma simbólica do mal (a falta efetiva e sua confissão pela consciência religiosa) ao limite de uma poética da vontade (a falta efetiva e sua confissão pela consciência) projetada, mas não realizada. Ele é retomado sobre a forma dessa fenomenologia da confissão sob o signo do perdão. Ela se torna possível por um retorno despercebido precedente: a esfera jurídica revela uma estrutura da confissão que muda a relação com a esfera religiosa. A consciência religiosa não é mais o lugar privilegiado da confissão, graças à sua linguagem simbólica de origem da bondade para além do mal: ela está, ao longo de todo o caminho, à disposição do culpado, para acompanhá-lo em seu percurso.

Após expor a consciência do perdão no instante inicial em relação ao qual o mal vem em contraste, estudamos a maneira pela qual a consciência do culpado estará na medida de expressar sua confissão diante dos homens. Para aquilo que concerne o culpado, seguimos o percurso proposto por Ricoeur no epílogo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* nos seus parágrafos intitulados “*L’odyssée de l’esprit du pardon*”. A ação se distingue da obra e do trabalho pela sua temporalidade própria, o trabalho se consuma em sua consumação, a obra pretende durar indefinidamente, a ação quer simplesmente continuar. Ela se distingue ainda pela sua inscrição direta na pluralidade, que expõe sua fragilidade: irreversibilidade que impacta a pretensão de tornar o ato absoluto, ao qual replica o perdão, a imprevisibilidade que toca as consequências da ação, a que responde à promessa. Essas faculdades simétricas são aquelas do homem que age na pluralidade. Do lado do perdão, a liberdade e seu complemento jurídico, a sanção, um e outro interrompem o ciclo da violência. Dessa forma, é reencontrado o caminho de ligação da reciprocidade entre perdoar e punir.

Ricoeur aborda de forma precisa essa simetria entre promessa e perdão, a promessa tendo uma inscrição política direta que não tem o perdão. A promessa é como a “memória da vontade”. Ela é a força vital com a qual o homem renova, para além da força do esquecimento que o tinha neutralizado em uma ordem determinada. Ela aparece como uma memória, memória da vida, memória de um si vivo, que permite ao homem prometer e responder a partir dele mesmo como promessa. Dessa maneira, podemos afirmar com Ricoeur que não há uma política do perdão se ele significa a pretensão de uma instituição concordar com o perdão, sem para tanto ver na referida instituição uma prova fundante do pedido de perdão. Como compreender então a posição de Arendt, que nosso filósofo toma como inspiração, que inclui o perdão na política, em simetria à promessa? Ricoeur propõe uma interpretação bastante singular: ela distingue a esfera do amor da esfera política e os religa pelo respeito, correspondente do amor na política. Reaproximamos, dessa forma, daquilo que nomeamos de consideração ou reconhecimento. É esse reconhecimento que se revela temporalmente na promessa e no perdão.

Dessa maneira, podemos destacar dois caminhos estabelecidos como vias do perdão: o caminho da alteridade e o caminho do reconhecimento. O segundo se mostra

mais fundamental, pois é nele que encontramos a retomada bíblica da Regra de Ouro e a lógica que servirá de base ao perdão: a lógica da superabundância.

CONCLUSÃO

Pensar a partir ou em diálogo com temas teológicos, para Ricoeur, é possível por vários caminhos. Nossa abordagem seguiu o caminho de evidenciar influências ou inspirações (ou simplesmente impactos) em temas centrais de sua filosofia. É notável a presença de momentos na obra de Ricoeur que se relacionam a uma influência ou a um projeto teológico, mesmo que de forma indireta. Dentre estas influências estão presentes: exegetas, teólogos e filósofos da religião. Além disso, procuramos demonstrar o caminho hermenêutico traçado por Ricoeur em direção a uma “hermenêutica bíblica” e sua preocupação em delimitar as singularidades da linguagem religiosa.

Tendo completado todo o trajeto da pesquisa, concluimos que alguns aspectos tornam o projeto filosófico ricoeuriano original como, por exemplo, o fato de haver um frutífero diálogo com diversos pensadores de diferentes épocas e campos do conhecimento. Ricoeur parece absorver as grandes contribuições teológicas e áreas afins do século XX. O diálogo entre o filosófico e o teológico, nesse aspecto, alarga o campo de pensamento da filosofia, enriquecendo-o, protegendo-o de pré-compreensões.

Sendo assim, propusemos a afirmação da liberdade e do sujeito a partir de três projetos (eidética, empírica e poética) maiores presentes na trajetória de Ricoeur, projetos que possuem como pano de fundo (em maior ou menor grau) uma interlocução teológica. Trata-se de uma trajetória que aparentemente mantém o diálogo com temas de inspiração teológica.

Dessa forma obtivemos fundamentos vastos para analisar os temas “liberdade” e “perdão” em Ricoeur, que são temáticas situadas entre a filosofia e a teologia. A liberdade foi trabalhada por nosso filósofo em sua eidética, empírica e poética da vontade. O mesmo caminho foi realizado acerca da temática do perdão. Com isso, reunimos condições necessárias para afirmar que o foco de Ricoeur é a poética da vontade, em se tratando da liberdade e do perdão, com a teologia como uma de suas fontes.

Destacamos, na obra de Ricoeur, um caminho delimitado acerca da temática da liberdade. Nosso filósofo reconhece zonas de intersecção entre o registro filosófico ou ético e o registro religioso. Certamente a ideia de prioridade do outro que ressoa com ênfase numa dimensão moral conveniente com o ponto de vista religioso, possui também um alcance bastante expressivo na ordem específica do ponto de vista da filosofia, particularmente da ética. Se a princípio recordarmos o contexto ético da solicitude e da justiça, parece a Ricoeur que o amor introduz um elemento de reciprocidade que pode implicar a transposição do limiar entre a ética e a mística. Seguindo por um caminho filosófico-teológico, abordamos a esperança e a escatologia do perdão. A esperança exerce o papel de descentramento entre metáfora e parábolas, por um lado, e extravagância das coisas narradas e Reino, por outro. De modo similar ela caracteriza o pensamento criativo como um método de aproximação, que implica em uma relação paralela entre filosofia e teologia, mas ambas convergem em uma direção “escatológica”.

Dessa maneira, se afirmamos a dialética entre a prosa da justiça e a poética do amor sobre as fontes narrativas e hermenêuticas, e da teologia podemos inferir uma abertura de possibilidades de conformidade com as pretensões do próprio Ricoeur. No entanto, permanecemos na perspectiva problemática de articulação entre o ético e o teológico no autor, o que, efetivamente, parece-nos coerente com o caminho de sua filosofia da vontade: eidética, empírica e poética. Nesse contexto, podemos afirmar que a obra *Soi-même comme un autre* representa um conjunto de estudos cuidadosamente estabelecidos como filosóficos em oposição a dois textos de viés teológico, ou relativos ao estilo da hermenêutica bíblica ricœuriana, que originariamente compunham o conjunto de estudos organizados por ocasião das *Gifford Lectures*. Esse procedimento remete em linhas gerais à disciplina de uma trajetória que procurou operar com cuidado, a tensão e a distinção entre a crítica e a convicção; entre a reflexão filosófica e a pertença a uma comunidade confessante. Nesse sentido, o tipo de argumentação proposto por Ricoeur tem como horizonte a abordagem da filosofia como uma antropologia e faz emergir a questão “Quem é o sujeito?”, norteador a hermenêutica filosófica do si e o cuidado de si caro à ética que lhe é consequente, é, supostamente, incompatível com a passagem para a ordem do religioso. Dessa forma, essa passagem do moral ao religioso supõe um

desapossamento de todas as respostas à questão antropológica e implica a urgência em renunciar a qualquer perspectiva absoluta.

Ricoeur nos convida a assumir um corte paradoxal inscrito nas religiões de abraâmicas: o perdão e a repetição. A repetição não é um retorno a um princípio quer seja intelectual ou afetivo, nem mesmo à sua representação sobre a forma de um lugar ou de um tempo de inocência, ainda menos a um si imaginado sobre essa forma de uma terra perdida a ser reencontrada. Ela é conversão, retorno a uma aliança na qual o si é uma das partes. O si é constituído nessa conversão, interiormente no fato de renovar com aquilo que o fundo, o porta e o abre, exteriormente nas alianças que manifestam no meio do mundo essa aliança fundamental.

O círculo do perdão é aquele no qual a resposta existencial ao perdão está de algum modo implicada no dom próprio, uma vez que a antecedência do dom é reconhecida no próprio coração do gesto inaugural da repetição. O perdão, na sua altura, não tem nem antes nem depois, uma vez que a repetição está no tempo, seja como um instante de conversão instantâneo e espetacular, seja como uma duração de conversão que iguala uma vida inteira. O paradoxo é aquele do reencontro que ocorre com aquilo que advém. Este conduz aos impasses que se interrogam sobre a precedência de uma relação a outra: graça ou ação humana.

Ricoeur insere a questão do perdão como um uso “poético” da memória, que propicia a superação da falta de memória ou do esquecimento excessivo, bem como do excesso de memória, o que permite o trabalho da lembrança e a narrativa das histórias do passado de outra forma. Perdoar passa a ter uma função de ressignificar um trauma ou uma dívida do passado. O perdão dirige-se não aos acontecimentos cujas marcas devem ser protegidas, mas à dívida cuja carga paralisa a memória e, por extensão, a capacidade de se projetar de forma criativa no porvir.

Sendo assim, o ato de perdoar pressupõe tempo e luto, mas não se limita a essas instâncias, pois está vinculado a uma aposta no homem capaz. Por isso, inclui reconciliação, dom e generosidade. Está situado entre o trabalho da lembrança e do luto, recontextualizando-os a partir da lógica do dom, da superabundância, para além da reciprocidade, como acontecem na dimensão da justiça. Nesse contexto, o ato de perdoar demonstra não apenas uma indeterminação do futuro, mas também o passado

que pode ser alterado, pois há uma alteração de sentido. É justamente essa perspectiva que defende Ricoeur em *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, ao abordar a dimensão de uma memória feliz, reconciliada que concluiu o trabalho de luto e pode encontrar agora a alegria.

Para a vítima confrontada com a irreversibilidade, o perdão é primeiro a manutenção do lugar de apelo ao ser em si. Nessa manutenção, ele é capaz de se ligar ao seu corpo em uma nova configuração e de se distanciar de sua característica precedente. No centro dessa abordagem aparece a mensagem: o amor se torna realidade diante dos elementos trágicos oriundos da culpa, da ação que feriu.

O perdão não pertence totalmente ao domínio moral da reciprocidade e do reconhecimento implicados nos modelos das trocas de memórias. Ele é de outra ordem, daquela da economia do dom e da superabundância, daquilo que podemos intitular de “poética da vontade”. Por poética, é preciso entender um duplo sentido de criatividade no plano da dinâmica do agir e do hino no plano da expressão verbal. Sua potência poética consiste em frisar a lei da irreversibilidade do tempo, considerando a carga da culpabilidade que paralisa a relação entre os homens que agem e sofrem sua própria história.

Por isso, buscamos explicitar o que Ricoeur afirma como o perdão sendo a síntese entre memória, história e esquecimento. Em última instância, entendemos essa afirmação como uma explicitação do vínculo do perdão com elementos antropológicos, mas que está para além, ele simplesmente “existe”, existindo a partir do horizonte da esperança, para além da contingência. Eis o motivo pelo qual Ricoeur persegue um caminho em via dupla: o da filosofia e o da teologia. A “inspiração teológica” se mostra essencial e inspiradora à discussão do perdão.

O mito adâmico apresenta, por exemplo, uma humanidade originalmente orientada em direção ao bem, mas que rompeu sua relação de confiança com Deus, desenvolvendo um pecado enraizado profundamente no mal. A narrativa do Gênesis expõe essa passagem, às vezes como instante, outras como duração. O homem se tornou culpado, mas foi levando em conta as artimanhas dessa misteriosa serpente, permite estabelecer um signo (e, portanto, uma relação) com o mal. Isso é exemplificado em

passagens como a figura do Servo Sofredor, do Filho do Homem e do segundo Adão. Essas três figuras se organizam em torno da figura de um homem fundamental: que pode transformar tudo a partir de um gesto de perdão, permitindo a si mesmo recolocar-se diante da liberdade original.

Esses textos revelam a relação da iniciativa daquele que pede o perdão, por meio de sua confissão, como expressão de gratuidade e dom. Dessa forma, o perdão anuncia a possibilidade de ressurreição do si. Ouvir o anúncio supõe a paradoxal experiência de se reconhecer morto, o que para si mesmo é impossível. No entanto, é a atestação dessa impossível experiência que faz o homem reconduzir seu caminho em direção ao perdão, até sua origem livre. O perdão se apresenta como expressão do si.

A dualidade original, si e origem do si, se manifesta na dualidade pela qual o si existe, humildade e generosidade se tornam gestos reconhecedores e corajosos, no retorno em direção à origem e à tensão através do si no mundo. Nesse momento, a pergunta hermenêutica nos implica na medida em que o perdão é o dom dos bens como signos e da lei da distinção dos bens e dos signos. Além disso, ele também se mostra como dom dos textos e fragmentos de textos nos quais a interpretação nos permite recebê-los como traços para o perdão, como signos do perdão e possibilidade de sua expressão. Ele orienta em direção à política, na direção das esferas relacionais humanas segundo o ter, o valor e o poder. O poder do homem consiste em acolher esse poder na diferença de bens considerados como signos. Ele se volta, assim, em direção ao humano, como vontade na qual se unificam os poderes de rememoração e da imaginação, sobre o fundo do esquecimento e da ilusão.

O perdão é fonte da liberdade efetiva, o que supõe a possibilidade da falta. Na dualidade si/origem de si replica a divisão entre o si livre e o si escravo. Essa divisão está no exterior entre o si livre que se concede o perdão e o culpado. Esse último se mostra em duas figuras: o culpado que recusa se redimir e aquele que confessa e se arrepende.

A hermenêutica abre um espaço para uma metafísica do homem culpado arrependido, para além do homem puramente culpado, a fim de que ele se arrependa e viva. A filosofia se faz para ele metafísica na medida em que aquilo que o funda, o

perdão, está em parte fora de seu mundo: a alegria que ele espera trazer ao seu mundo, que lhe é proibida e, portanto, prometida, um mundo escatológico. A esfera religiosa é a mesma de acolher e de representar tal mundo. Para o homem livre, a antropologia se transforma em ontologia: a origem está fora de si e do mundo do homem que vive em relação com ela. Ela é origem do ser fora do mundo e, assim, está em relação de origem com ele, seja na conjunção de presença e de ausência, seja na alternância de proximidade e de distância que temporaliza o gesto. Podemos esperar da esfera religiosa que ela anuncie o mundo segundo a origem. Esta se manifesta no mundo de maneira anexa ao perdão, e o perdão vivido pelo homem como liberdade em sua temporalidade. Essa liberdade se apresenta como gesto do perdão, manifestação da origem inquieta do perdão no mundo. Na consciência, o ato seria “si” na vontade livre, a potência seria voluntária e a substância, o involuntário. Segundo o ser dado no perdão, a consciência seria libertada, pois seu ser dado como origem enquanto liberdade seria o perdão, dom-signo de seu ser-originário.

A inquietude do perdão é o que permanece na liberdade apesar do mal, o ser oposto ao não-ser. Ele aparece desde que um único homem é ameaçado de não ser mais livre. O ser permanece e se intensificando se opõe ao não-ser que toma a dupla figura da ausência do perdão e da perda da liberdade, de traição das promessas e da destruição do si, do outro, da natureza, da cultura, etc. Diante da destruição, o perdão não cessa de construir a capacidade de ser si, diante da traição, ele se intensifica como promessa. A promessa e a construção são tão fortes que a traição e a destruição, o ser é tão forte quanto o não-ser. Isso pode ser afirmado para todos, explicação do ser para aqueles que o vivem, confirmação para aqueles que esperam, traço em relevo para os surdos e para os cegos.

Por isso, podemos afirmar que a inquietude do perdão está fundamentada na paz, na abertura à felicidade uma vez que o ser é vencedor. O que advém daí é a liberdade e o perdão que são conjuntamente vividos, em um novo começo no qual o homem está em relação imediata com a origem com outro que se tornou amigo, em uma continuação de amizade e no fechamento da inimizade. A amizade é a humildade e a generosidade divididas. Ela funda a reciprocidade dos gestos e das palavras, na coragem e na gratidão, a expressão mútua do reconhecimento do outro livre.

A amizade no perdão está no fundamento de um mundo mais pacificado e mais feliz, porque ela o porta e o desenvolve, sendo recurso contra o mal. É o que anuncia as Escrituras como condição de narrativas e que tentamos explicitar anteriormente: a inquietude do perdão. Ela se desenvolve na mutualidade expressiva de um e outro homem desde a origem, do mais íntimo do corpo e da alma do homem até o mais profundo do que o homem pode conservar do mundo, do si e da origem. Ela é conhecida como portando em seu paroxismo suas capacidades de emoção, de atenção, de memória e de imaginação, de ser e de prometer, de decidir, de conhecer e de reconhecer. Ela é expressividade, alternância no ritmo modulado de silêncio e de expressão, e capacidade de voltar a essa alternância uma vez que ela foi perdida.

A expressividade do perdão é a verdade da liberdade como conhecimento de sua origem transcendente no dom do perdão. Ela é conhecimento na ação livre, reconhecimento da origem como origem de toda liberdade e dos bens e leis que a tornam possível no começo como em cada momento. Ela é gratidão ao redor da origem como de todo homem testemunha da origem por sua vida. Podemos presenciá-la em todas suas dimensões: do psicológico ao político, do metafísico ao antropológico e ao ontológico.

Para o homem que permanece nela, a expressividade é sua própria existência e sentido, tal como a origem se dá a viver e conhecê-la. Ela é a alegria de um, alegria que é para o outro o fundamento sobre o qual ele espera a alegria para si; no sentido contrário, ela é o fundo que falta para o outro, esperança de alegria maior para o outro e para si.

REFERÊNCIAS

Obras de Ricoeur

- RICOEUR, Paul. *Le philosophe en face de la confession des péchés*. Paris: La confiance, 1957.
- RICOEUR, Paul. *Finitude et culpabilité*. V.1 (l'homme faillible). V.2 (la symbolique du mal). Paris: Aubier, 1960.
- RICOEUR, Paul. Préface. In Nabert, Jean. *Éléments pour une éthique*. Paris: Aubier, 1962.
- RICOEUR, Paul. *Histoire et Vérité*. Paris: Seuil, 1964.
- RICOEUR, Paul. *De l'interprétation, essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- RICOEUR, Paul. La Parole, instauratrice de liberté. *Cahiers universitaires catholiques*, n. 10, juillet, 493-507, Paris, 1966.
- RICOEUR, Paul. Mythe et proclamation chez R. Bultmann. *Cahier du centre protestant de l'ouest*, n. 8, juillet, 21-33, 1967.
- RICOEUR, Paul. Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole. *Revue de théologie et de philosophie*, n. 18, 333-348, 1968a.
- RICOEUR, Paul. L'événement de la parole chez Ebeling. *Cahier du centre protestant de l'ouest*, n. 9, 23-31, 1968b.
- RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique I*. Paris: Editions du Seuil, 1969.
- RICOEUR, Paul. Manifestation et Proclamation. *Archivio di Filosofia*, n. 44, 57-76, Roma, 1974.
- RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975a.
- RICOEUR, Paul. La philosophie et la spécificité du langage religieux. Paris: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n. 55, 13-26, 1975b.
- RICOEUR, Paul. Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics. *Studies in Religion. Sciences religieuses*, n. 5, 14-33, 1975c.
- RICOEUR, Paul. Parole et symbole. *Revue des sciences religieuses*, n. 49, 142-161, 1975d.
- RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1976.

- RICOEUR, Paul; LÉVINAS, Emmanuel; *La Révélation*. Bruxelles: Facultés Saint Louis, 1977.
- RICOEUR, Paul. La crise: un phénomène spécifiquement moderne? *Revue de théologie et de philosophie*, n. 40, 167-177, Louvain, 1980.
- RICOEUR, Paul. La Bible et l'imagination. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n. 62, 339-360, 1982.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983a.
- RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Portugal: Res, 1983b.
- RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986a.
- RICOEUR, Paul. *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides, 1986b.
- RICOEUR, Paul. *O discurso da acção*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- RICOEUR, Paul. *O Si-Mesmo como um Outro*. Campinas: Papirus, 1991.
- RICOEUR, Paul. La Vie chrétienne, *Journal de l'Église presbytérienne au Canada*, n. 41, 4-6, 1992.
- RICOEUR, Paul. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994.
- RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy, 1995a.
- RICOEUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 1995b.
- RICOEUR, Paul. *Refléxion Faite*. Esprit, 1995c.
- RICOEUR, Paul. *Penser la Bible*. Paris: Seuil, 1998.
- RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000a.
- RICOEUR, Paul. *L'herméneutique biblique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000b.
- RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru: Edusc, 2001.
- RICOEUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Seuil, 2004.
- RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2004b.
- RICOEUR, Paul. *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp, 2007a.
- RICOEUR, Paul. *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*. Paris: Seuil, 2007.
- RICOEUR, Paul. *O justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RICOEUR, Paul. *Le Soi mandaté*, in: *Amour et Justice*, Paris, Seuil, 2008b.

Outras fontes

ABEL, Olivier. *Paul Ricoeur: la promesse et la règle*. Paris: 1996.

ABEL, Olivier. *Paul Ricoeur: a promessa e a regra*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1999.

ALBANO, P.J., *Freedom, Truth and Hope. The Relationship of Philosophy and Religion in the Thought of Paul Ricoeur*. London: 1987.

AMHERDT, François-Xavier. *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.

ANDRADE, Bárbara. *Pecado original... ou graça do perdão?* São Paulo: Paulus, 2007.

ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro de. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ARENDT, Hannah. *La condition de l'homme moderne*. Paris: Agora, 2004.

ASSMANN, Hugo (Ed.). *René Girard com teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes, 1991.

BARASH, Jeffrey. *The Place of Remembrance: reflections on Paul Ricoeur's theory of collective memory*. New York: Fordham University Press, 2010.

BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Edinburgh: Clark, 1957.

BARTH, Karl. *Parole de Dieu et parole humaine*. Paris: Société commerciale d'Édition et de Librairie, 1933.

BATAILLE, Georges. *A parte maldita*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

BASSET, Lytta. *Le Pardon Originel: de l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1994.

BASSET, Lytta. *Le Pouvoir de pardonner*. Paris: Éditions Albin Michel, 1999.

BASSET, Lytta. *Au-delà du pardon, savoir tourner la page*. Paris: Presses de la Renaissance, 2006.

BEAUCHAMP, Paul. *L'un et l'autre testament*. Paris: Seuil, 1987.

BERGERON, R. *La vocation de la liberté dans la philosophie de Ricoeur*. Fribourg: 1974.

- BINGEMER, Maria Clara. *A experiência do Deus cristão e sua identidade trinitária*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- BINGEMER, Maria Clara. *Paul Ricoeur*. Disponível em: www.voltairenet.org/article125537.html , 2005.
- BINGEMER, Maria Clara. *Mística e Paz no Mundo Plural*. São Paulo, Loyola, 2005.
- BLANCHOT, Maurice. *L'amicizia*. Genova-Milano: Marietti, 2010.
- BLUNDELL, Boyd. *Paul Ricoeur between theology and philosophy: detour and return*. Indiana: Indiana University Press, 2010.
- BOCHET, Isabelle. *Paul Ricoeur: mal et pardon*. Paris: Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013.
- BOFF, Clodovis. Mal e pecado original no contexto da evolução. In: SANCHEZ M.A. *Criação e Evolução: Diálogo entre Teologia e Biologia*. São Paulo: Ave Maria, 2009.
- BÜHLER, Pierre. *Quand interpréter c'est changer*. Genève: Labor et Fides, 1995.
- BULANGA LUNANGA, P. *L'homme religieux dans la philosophie de Paul Ricoeur*. Roma: 1992.
- BULTMANN, Rudolf. La crise de la foi, in: *Foi et compréhension*, 41-55, Paris: Seuil, 1970.
- BUSTAMANTE, Cristina. *Bajo el riesgo de la imaginación. Estudio del aporte de Ricoeur a la teología desde el concepto de sujeto*. Pontificia Universidad Católica de Chile, 2016.
- CAILLOIS, Roger. *El hombre y lo sagrado*. Mexico: Foro de Cultura Económica, 1942.
- CAUSSE, Guilhem. *Paul Ricoeur: mal et pardon*. Paris: Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013.
- CESAR, Constança Marcondes. *Paul Ricoeur: ensaios*. 16. ed. São Paulo: Paulus, 1998.
- CHAVES, Vitor. O papel da identidade narrativa de Paul Ricoeur no prolongamento da epistemologia do símbolo de Mircea Eliade. São Paulo: Revista eletrônica *Correlatio*, 2012.
- CHELO, Hugo. As Três Maleitas da Modernidade. In: TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Ed. 70, 2009.
- CORÁ, José Élsio; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. Reconhecimento em Paul Ricoeur: da identificação ao reconhecimento mútuo. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 45, n. 2, p. 407-423, outubro/ 2014.

- COSTA, Celso Paulo. *O conceito de Mal em Paul Ricoeur*. Santa Maria: UFSM, 2008.
- CROSSEN, M. *Catholic Theology of Revelation and the Hermeneutics of Paul Ricoeur*. Ph.D. Dissertation, Duquesne University, Montréal, 1997.
- DEPOORTERE, C.A. *Les fleurs du mal: une étude de la problématique du mal et la rédemption chez Paul Ricoeur*. Dissertation doctorale. Pontificia Universitas Lateranensis, 1975, 350p.
- DI MATTEO, Vincenzo. *Ricoeur entre a crítica e a convicção*. III Encontro Interinstitucional de Filosofia Recife, 2005.
- DE MORI, Geraldo. Paul Ricoeur e a Teologia. Pouso Alegre: *Revista Theoria*, n. 15, 47-71, 2014.
- DORNISCH, L. *Faith and Philosophy in the writings of Paul Ricoeur*. Lumpeter-Dyjed (Wales, UK): The Edition Meller Press, 1990.
- DOSSE, François. *Paul Ricoeur: les sens d'une vie*. 3. ed. Paris: La Découverte, 1997.
- DOUEK, Sybil Safdie. *Sujeito e alteridade em Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: proximidades e distâncias*. São Paulo: PUC-SP, 2009.
- DUQUE, João Manuel. *Para o diálogo com a Pós-Modernidade*. São Paulo: Paulus, 2016.
- EBELING, G. *Théologie et proclamation*. Paris: Seuil, 1972.
- EBELING, G. Parole de Dieu et herméneutique, *Répondre de la foi*, n. 44, 33-65, 1980.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FREI, Hans. *The eclipse of biblical narrative: a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- FREI, Hans. *The Literal Reading of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does it Stretch of Will it Break?* New York: Oxford University Press, 1986.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Aulas sobre linguagem, memória e história*. São Paulo: Imago, 1997.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Lembrar, Escrever, Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009.

- GEFFRÉ, C. *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris: 1989.
- GENTIL, Hélió. *Para uma poética da modernidade – uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 2004.
- GERVASONI, M. La poética nell'ermeneutica teológica de Paul Ricoeur. *Brescia: Ricerche di Scienze Teologiche*, n. 17, 58-79, 1985.
- GESCHÉ, Adolphe. *Dieu pour penser I: le mal*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1993.
- GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 2002.
- GILBERT, P. Paul Ricoeur: réflexion, ontologie et action. *Louvain: Nouvelle Revue Théologique*, n. 34, 339-363, 1995.
- GILBERT, Paul. Paul Ricoeur. *Sapere Audere: Revista de Filosofia*, n. 1, 177-198, Belo Horizonte: PUC-Minas, 2010.
- GREISCH, Jean. *Paul Ricoeur: l'itinérance du sens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.
- GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Paris: Cerf, 2004.
- GROSS, Eduardo. Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur. *Numen: Revista de estudos e pesquisas da religião*. Juiz de Fora, v.2, n.1, p. 33-49, 1999.
- GROSS, Eduardo. O conceito de fé em Paul Tillich. In: *Revista eletrônica Correlatio*, v.12, n. 23, junho de 2013.
- GUBERT, Paulo Gilberto. *Paul Ricoeur e o problema do reconhecimento*. Belo Horizonte, v.4, n.8, p. 266-283, 2º sem. 2013.
- GUTIERREZ, Gustavo. *Hablar de Diós desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Lima: Instituto Bartolome de las Casas, 1986.
- HAHN, Lewis. *A filosofia de Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- HAUERWAS, Stanley. *The peaceable kingdom*. Chicago: Chicago University Press, 1983.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- HENRIQUES, Fernanda. *Habermas e Ricoeur sobre a hermenêutica*. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Rideel, 2005.

- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- HORT, Bernard. *Contingence et intériorité: Essai sur la signification théologique de l'Oeuvre de Pierre Thévenaz, Préface de Paul Ricoeur*. Genève: Labor et Fides, 1989.
- JACQUES, R. *Dieu livre au pardon des humains. Exploration théologique d'une expression contemporaine de l'expérience religieuse à la lumière de la poétique du récit de Paul Ricoeur*. Dissertation doctorale. Montréal, Faculté de Théologie, 1992.
- JANICAUD, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie*. Paris: Éclat, 1992.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'irréversible et la nostalgie*. Paris: Champs Essais, 2011.
- JEANROND, W.G. *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris: Cerf, 1995.
- JERVOLINO, Domenico; RICOEUR, Paul. *Paul Ricoeur: une herméneutique de la condition humaine (avec un inédit de Paul Ricoeur)*. Version 6.0. Paris: Ellipses, 2002.
- KEARNEY, Richard. *Navigations*. Syracuse University Press, 2006.
- KEARNEY, Richard. *L'homme capable – Dieu capable*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.
- KENNY, Peter. *Memory, Narrativity, Self and the challenge to think God: the reception within theology of the recent work of Paul Ricoeur*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- KÖRTNER, Ulrich. *Introdução à hermenêutica teológica*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2009.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LINDBECK, George. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in Postliberal Age*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- MANZATTO, Antonio. Identidade Narrativa de Jesus de Nazaré. In: *Revista Teoliterária*, n.11, 11-31, São Paulo: PUC-SP, 2016.
- MARCEL, Gabriel. *Être et avoir*. Paris: Éditions Universitaires, 1991.
- MARION, Jean-Luc. *Étant Donnée*. Paris: PUF, 1997.
- MIES, Françoise (org.). *Bíblia e Filosofia: as luzes da razão*. São Paulo: Loyola, 2012.
- MIGLIASSO, S. *La théorie herméneutique de Paul Ricoeur et l'herméneutique biblique*. Dissertation doctorale. Institut Catholique de Paris et Université de Paris IV, 1980.

- MIGLIORI, Maria Luci Buff. *Horizontes do Perdão. Reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida*. São Paulo: PUC-SP, 2007.
- MÖBBS, Adriane da Silva Machado. *O problema da mediação imperfeita em Paul Ricoeur*. Santa Maria: UFSM, 2015.
- MOLTMANN, Jürgen. *Il Dio crocifisso*. La croce di Cristo, fundamento e critica della teologia cristiana. Roma: Queriniana, 1975.
- MUDGE, Lewis. Introdução. In: *Paul Ricoeur. Ensaio sobre a Interpretação Bíblica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008a.
- NALLI, Marcos. Paul Ricoeur leitor de Husserl. *Trans/Form/Ação*. São Paulo: Unesp, 2006.
- NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *A questão da vida em Paul Ricoeur*. Florianópolis: UFSC, 2014.
- NESPOLO, Jimena. *El problema de la identidad narrativa en la filosofía de Paul Ricoeur*. Madrid: Orbis e Tertius, 2007.
- NEUHAUS, Richard. *The naked public square*. Grand Rapids, Eerdmans, 1984.
- PATOCKA, Jan. *Da Politeia de Platão*. Lisboa: Piaget, 1990.
- PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2009.
- PELLAUER, David. Paul Ricoeur and the Specificity of Religious Language. Ohio: *Journal of Religion*, n. 33, 112-129, 1981.
- PEREIRA, Miguel Baptista. A hermenêutica da condição humana de Paul Ricoeur. Coimbra: *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 23, 235-277, 2003.
- PINHO, Arnaldo de. *A evidencia de Jesus: anúncio de narratividade*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2007.
- PONTE, Moisés. *Afirmar o humano apesar do mal. Um estudo teológico a partir da filosofia da vontade de Paul Ricoeur*. Dissertação. Belo Horizonte: FAJE, 2012.
- RAMOS, Sérgio Ricardo Vieira. *Por uma pequena ética: sentido e possibilidade da contribuição do projeto filosófico de Paul Ricoeur à filosofia prática*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- REAGAN, Charles. *Paul Ricoeur: his life and his work*. Chicago: Chicago University Press, 1996.

- RENAUD, Michel. *A interpretação da criação segundo Paul Ricoeur*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2012.
- RIBEIRO, Nilo Jr. *Sabedoria da Paz. Ética e teo-lógica em Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2008.
- ROMELE, Alberto. *L'esperienza del Verbum in Corde*. Milano: Mimesis Edizioni, 2013.
- SAAVEDRA, Giovani A; SOBOTTKA, Emil A. *Discursos filosóficos do reconhecimento*. Civitas, Porto Alegre, v.9, n.3, p. 386-401, set.-dez. 2009.
- SALVIOLI, Marco. Il simbolo nella fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur. Una proposta di ripensamento nel paradigma della traduzione. In: *Divus Thomas* 112, 2 (2009), p. 13-64.
- SANCHES, Puentes. *Le problème du mal chez Paul Ricoeur*. Dissertation doctorale. Université Catholique de Louvain, 1970, 353p.
- SCHOTTROF, Luise. *As parábolas de Jesus*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- SILVA, Fábio Augusto Santos. *A Simbólica do Mal em Paul Ricoeur*. Pelotas: Razão e Fé, 2013.
- SINNER, Rudolf Von. Confiança e Convivência. Aportes para uma hermenêutica da confiança na convivência. *Estudos Teológicos*, n. 1, 127-143, São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- SOHN, Michael. Paul Tillich e Paul Ricoeur sobre o significado da teologia filosófica. *Revista Correlatio*, n. 4, 23-29, São Paulo: Universidade Metodista, 2013.
- STIVER, Dan. *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.
- THÉOBALD, Christoph. La règle d'or chez Paul Ricoeur: Une interrogation théologique. Paris: *Revue des Sciences Religieuses*, n. 83, 43-59, 1995.
- THÉVENAZ, Pierre. *La condition de la raison philosophique*. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1960.

- THOMASSET, J.B. *Paul Ricoeur: Une poétique de la morale. Aux fondaments d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Louvain: Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, n. 43, 8-333, 1996.
- TILLICH, Paul. *Gesammelte Werke*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, Vol. I: Frühe Hauptwerke, 1959.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- TRACY, David. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York: The Seabury Press, 1975.
- VANHOOZER, Kevin. *Biblical Narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: a study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- VINCENT, Gilbert. *La Religion de Ricoeur*. Paris: Éditions Ouvrières, 2008.
- VILLAVÉRDE, Agís. *A força da razão compartilhada*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- WALLACE, Mark. *The Second Naivité: Barth, Ricoeur and the New Yale Theology*. Macon: Mercer University Press, 1990.
- WESTERMANN, Claus. *Théologie de l'Ancien Testament*. Genève: Labor et Fides, 1985.