

A hermenêutica dos símbolos e a simbólica do mal: mancha, pecado e culpabilidade, segundo Paul Ricoeur

Gerson Leite de Moraes*

RESUMO

A chamada hermenêutica dos símbolos de Paul Ricoeur, pode ser encontrada nas obras *La Symbolique du Mal* (1960), *De L'Interprétation: Essai sur Freud* (1965) e *Le Conflit des Interprétations* (1969). As três obras marcam um avanço no pensamento ricoeuriano, pois abandona-se a preocupação abstrata da fenomenologia estrutural presente na obra do autor durante toda a década de 50 do século passado. A partir deste momento o conceito de símbolo ganha uma dimensão significativa. Tal conceito é denso, rico e acima de tudo, estimulante. Nas palavras de Paul Ricoeur, “o símbolo dá a pensar”. Pode-se afirmar com Ricoeur, que há três dimensões – *cósmica, onírica (psíquica) e poética* – que se encontram presentes em todo símbolo autêntico; só em conexão com estas três funções do símbolo pode-se compreender o aspecto reflexivo dos símbolos, que envolvem os conceitos de mancha, desvio, extravio, desterro, peso de culpa etc. O propósito deste trabalho é apresentar a hermenêutica dos símbolos na obra de Paul Ricoeur e, na sequência, analisar os símbolos do mal a partir dos conceitos de mancha, pecado e culpabilidade, além de explorar as possibilidades de mitigação da presença do mal nas relações envolvendo os seres humanos e suas divindades. A riqueza cultural ocidental, construída ao longo de milênios e, expressa nas vertentes grega e judaico-cristã, permite um cotejamento entre filosofia e teologia, respeitando as áreas de atuação das mesmas, evitando que haja

* Bacharel em História pela UNAR, Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, Bacharel e Licenciado em Filosofia pela FFLCH/USP. Doutor em Ciências da Religião pela PUCSP e Doutor em Filosofia pelo IFCH/UNICAMP. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Líder do grupo de Pesquisa REMEMORA (Religião, Memória e Cultura). <https://orcid.org/0000-0002-8464-983X>. E-mail: gersonleitedemoraes@usp.br.

confusão e possibilitando uma reflexão aprofundada sobre o papel dos símbolos para a existência humana.

Palavras-chave: Mancha; Símbolo; Culpabilidade; Pecado; Hermenêutica; Paul Ricoeur.

THE HERMENEUTICS OF SYMBOLS AND THE SYMBOLIC OF EVIL: STAIN, SIN AND CULPABILITY ACCORDING TO PAUL RICOEUR

ABSTRACT

Paul Ricoeur's hermeneutics of symbols is found in his works *La Symbolique du Mal* (1960), *De L'Interprétation: Essai sur Freud* (1965) and *Le Conflit des Interprétations* (1969). Those works mark a breakthrough in Ricoeurian thought, as the abstract concern of structural phenomenology present in the author's work is abandoned throughout the 50's of the last century. From this moment on, the concept of symbol gains a significant dimension. Such a concept is dense, rich and above all, stimulating. In the words of Paul Ricoeur, "the symbol makes one think". It can be affirmed with Ricoeur, that there are three dimensions – *cosmic, oneiric (psychic) and poetic* – that are present in every authentic symbol; only in connection with these three functions of the symbol can one understand the reflexive aspect of symbols, which involve the concepts of stain, deviation, loss, banishment, burden of guilt, etc. The purpose of this work is to present the hermeneutics of symbols in the work of Paul Ricoeur and, subsequently, to analyze the symbols of evil from the concepts of stain, sin, and culpability, in addition to exploring the possibilities of mitigating the presence of evil in relationships involving human beings and their deities. Western cultural wealth, built over millennia and expressed in Greek and Judeo-Christian terms, allows for a comparison between philosophy and theology, respecting their areas of activity, avoiding confusion and enabling an in-depth reflection on the role of symbols for human existence.

Keywords: Stain; Symbol; culpability; Sin; Hermeneutics; Paul Ricoeur.

A Hermenêutica dos Símbolos

Antes de dar um enfoque à temática da mancha, do pecado e da culpabilidade na obra *La Symbolique du Mal* (1960), é de fundamental importância compreender a relevância da hermenêutica dos símbolos

para a filosofia ricoeuriana. Colocando-se na esteira da tradição hermenêutica que sofreu uma mudança de paradigma a partir de Schleiermacher, Ricoeur se insere numa esteira de pensadores como Dilthey, Heidegger e Gadamer, deixando uma contribuição muito significativa para o campo da hermenêutica filosófica (MORAES, 2012). Ricoeur é um típico pensador do século XX, as duas guerras mundiais e os horrores da Guerra Fria marcaram de maneira decisiva sua filosofia. No debate tão comum ao campo filosófico sobre a existência de um “sistema filosófico” neste ou naquele autor, pode-se afirmar que em Ricoeur houve um projeto filosófico muito claro, que pode ser mais bem compreendido em retrospectiva, ainda que tal projeto não tenha sido concluído.

Há, na verdade, uma unidade geral em sua obra e um problema comum, ou pelo menos um conjunto de problemas que a percorre. Isso se tornou claro desde sua morte, em 2005, que encerrou o cânone, por assim dizer. [...] vemos não apenas que ele tinha muitas coisas importantes a dizer sobre uma ampla variedade de assuntos, mas que seus muitos livros e ensaios formam, com efeito, uma unidade, um projeto filosófico único, ainda que no fim esse projeto tenha ficado inconcluso. (PELLAUER, 2010, pp.11-12)

A longa marcha reflexiva de Ricoeur passa por inevitáveis desvios. No fim de sua obra *Philosophie de la volonté*, Ricoeur mostra o símbolo como uma mediação essencial para acessar a um sujeito emancipado de sua ingenuidade quase pueril e de seu narcisismo.

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. (DENTZ, 2017, p.120)

Ao valorizar o símbolo como modo de acesso, Ricoeur participa no final dos anos cinquenta da *Linguist Turn* na França, programa que se generaliza sob o impulso do programa estruturalista, já bem definido e portador de grandes promessas no campo das humanidades. O projeto de Ricoeur não se inscreve em continuidade com o projeto estruturalista. Pelo contrário, o predomínio harmonizado na linguagem através das ciências humanas que se mune da Linguística como ciência piloto e de Saussure como insígnia é seriamente levada em conta por Ricoeur e sua tradição filosófica, pois um novo desafio é colocado à filosofia de tradição reflexiva e à fenomenologia. Uma segunda inspiração que aparece em *Philosophie de la volonté* é o trabalho sistemático e sério de desmitologização apresentado por Rudolf Bultmann, ainda na década de 1940, e isto na prática correspondia ao seu distanciamento progressivo de alguns aspectos do pensamento de outro teólogo, Karl Barth, e tinha por finalidade uma nova interrogação filosófica e hermenêutica da tradição bíblica. Vale lembrar que Bultmann, profundamente influenciado pela filosofia heideggeriana e por incursões e pesquisas a respeito do gnosticismo, apresentou um artigo em forma de palestra, num encontro da Sociedade de Teologia Evangélica, em Frankfurt, no ano de 1941. Este artigo veio a se transformar num dos seus mais famosos escritos. Trata-se do famoso artigo sobre a desmitologização, intitulado: *Novo Testamento e Mitologia*. Nele, Bultmann afirma:

Tudo isso é linguagem mitológica. Os elementos individuais podem ser facilmente descobertos na mitologia contemporânea da apocalíptica judaica e no mito gnóstico da redenção. Em se tratando de linguagem mitológica, ela é inverossímil para o ser humano de hoje, pois para este a concepção mítica do universo é algo passado. Portanto, a proclamação cristã de hoje se encontra diante da pergunta se ela espera do ser humano a aceitação da concepção mítica do universo passada, quando o conclama à fé. Se essa condição é algo impossível, então lhe surge a pergunta de se a proclamação do Novo Testamento possui uma verdade independente da concepção mítica do universo. Seria então a tarefa da teologia desmitologizar a proclamação cristã. (BULTMANN, 1987, p.14)

Voltando ao programa da *Philosophie de la volonté*, pode-se afirmar que na perspectiva de Ricoeur, a tensão entre o voluntário e o involuntário fez emergir uma espécie de resto, que lhe conveio explorar mais sistematicamente segundo um ângulo de pesquisa que não é mais somente fenomenológico, mais também psicanalítico: o inconsciente. A interrogação sobre o símbolo vem de uma hermenêutica como arte de retornar à questão intrincada em um duplo sentido de dizer as coisas e que conduz Ricoeur a um longo desvio que o leva a Freud.

A obra de Freud está sempre presente no trabalho filosófico de Ricoeur sobre o voluntário e, ao termo de sua *Symbolique du mal*, ela se impõe como um desvio inelutável, tanto mais que em 1960 o sucesso crescente do paradigma estruturalista erige o inconsciente como grade de leitura para o conjunto das ciências humanas. Com a psicanálise, o programa fenomenológico se encontra confrontado em seus limites. Levar em conta o inconsciente assinalaria o fracasso da ambição fenomenológica? É a esse desafio que Ricoeur conta em se lançar ao discutir a obra freudiana. (DOSSE, 2017, p.91)

Ricoeur então procura explorar como o inconsciente está para a Psicanálise, e tenta compreendê-lo melhor. Esse triplo manancial de inspiração, percebido na obra de Ricoeur, valoriza o símbolo como guia de desvelamento de si mesmo, religando-o à sua função cósmica. O círculo hermenêutico é definido como um meio heurístico.

Mas uma questão fundamental da hermenêutica contemporânea é o que se denomina por círculo hermenêutico. Só podemos compreender o “texto” no qual estamos implicados, ao menos indiretamente. Nós estamos já aí e sempre “intrometidos” naquilo que queremos interpretar. Na interpretação é o próprio intérprete que se joga, pois não apenas cremos para compreender como compreendemos para crer. (HELENO, 2001, p.72)

No processo de decifração do mundo é possível explorar a sacralidade presente nos símbolos, pois as relações humanas são pensadas numa articulação profunda com as cosmologias.

O princípio das cosmologias é articular o mundo em uma hierarquia de planos ou graus do ser onde a ordem humana se soma à ordem vital dependendo dela, segundo uma dupla relação de dependência e emergência. Elas tentam dar tanto a inteligência das diferenças entre os planos da realidade quanto a de sua sequência. A vida e a consciência são ordenadas

em uma escala de causalidades que são tanto uma preparação quanto uma conclusão. (RICOEUR, 1950, p.397)

A capacidade de Ricoeur faz aqui a diferença em relação ao programa desenvolvido pela fenomenologia.

A sentença segundo a qual o símbolo dá a pensar implica duas coisas: de um lado, o sentido é dado a isto que acede à linguagem simbólica, e, de outro lado, isso que está dado é que leva a pensar. Isso ‘sugere, portanto, que tudo já foi dito em enigma e, entretanto, a falta sempre começa e recomeça na dimensão do pensar’. (DOSSE, 2001, p. 313)

Afinal de contas, “o símbolo dá o que pensar” (*le symbole donne a penser*). Sobre esse mesmo assunto num outro momento, Ricoeur diz-nos:

O símbolo dá a pensar: essa sentença que me encanta diz duas coisas. O símbolo dá. Não coloco o sentido, é ele que dá o sentido. Mas o que ele dá é ‘a pensar’, do que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, pois, ao mesmo tempo, que tudo já está dito em enigma e que, contudo, é preciso sempre tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar. É essa articulação do pensamento dado a si mesmo, no reino dos símbolos e do pensamento posicionante e pensante, que gostaria de surpreender e compreender. (RICOEUR, 1959, p.2)

Esta concepção do símbolo como uma expressão contendo um duplo sentido, Ricoeur deve à fenomenologia da religião e em especial à sua leitura da obra de Mircea Eliade, autor do *Traité d’histoire de religions*. Sobre isto, Ricoeur diz:

O que principalmente retive de Eliade não foi a sua distinção entre o sagrado e o profano, mas a sua concepção do símbolo como a estrutura fundamental da linguagem religiosa. Foi com este espírito que tenho reconstruído o plano dos mitos, com as suas texturas narrativas, sobre o dos símbolos primários, que tinham sido frequentemente ignorados devido ao rico significado implícito das narrativas míticas. (RICOEUR, 1995, p.72)

A hermenêutica dos símbolos tem como tarefa reconstruir as camadas de sentido que se sedimentaram no conceito.

Com *La symbolique du mal*, que se tornou o segundo volume de *Finitude et Culpabilité*, esbocei a minha primeira definição de hermenêutica. Ela

foi então concebida como uma decifração dos símbolos, eles próprios entendidos como expressões, contendo duplos sentidos: o significado literal, usual, comum, que guia o desvelamento do segundo, aquele a que verdadeiramente se dirige o símbolo através do primeiro. (RICOEUR, 1995, pp.71-72)

Pode-se dizer que a *hermenêutica do símbolo* é também uma *hermenêutica do mito*. Ricoeur vale-se do símbolo como um *locus* privilegiado para iniciar a sua reflexão filosófica. O símbolo é um recurso primordial à sua reflexão. O símbolo serve como viés, onde se investiga o próprio homem e ao mesmo tempo desvela a sua intimidade.

A função simbólica é, portanto, mais fundamental, enquanto a estrutura mítica é uma derivação dela. Há mais no símbolo do que no mito. [...] O mito, tendo-se tornado objeto privilegiado de investigação científica, Ricoeur considera que não apenas ele é fonte de racionalidade, mas um manancial de sentido, inclusive e principalmente para uma sociedade moderna que crê ter definitivamente destronado o mito em favor de uma explicação puramente científica do mundo. Certamente, a explicação do mundo a partir do mito não é mais possível. Porém, desembaraçado dessa abordagem ingênua, Ricoeur mostra que, tanto melhor, se pode debruçar sobre o material simbólico para aí pesquisar seu aporte puramente filosófico. O símbolo faz assim pensar o enigma da condição humana, o enigma do mal, o enigma do início do mundo. Essa antecedência do símbolo, que precede a consciência com a sua sedimentação de sentidos, convida a um desvio hermenêutico, por um método de decifração dessa zona de opacidade que escapa à consciência imediata, a ela conduz esse descentramento da consciência em suas pretensões. (DOSSE, 2017, p.73)

Em função dessa ousadia, a filosofia ricoeuriana poderia receber a pecha de uma filosofia menor, ou uma filosofia sem bases tradicionais. Com certeza essa pecha é injusta. Afinal de contas, nenhuma filosofia começa do nada. Inúteis são as tentativas de chegar a um lugar primeiro, de onde uma filosofia pura poderia surgir. Não se pode determinar o início do início. Sempre se há de partir de algum lugar. Ricoeur sobre isso afirma:

Uma meditação sobre os símbolos sobrevém a um certo momento da cultura moderna. Esse recurso ao arcaico, ao noturno e ao onírico, que é também um acesso ao ponto de nascimento da linguagem, representa uma tentativa para escapar às dificuldades do problema do ponto de partida

em filosofia. É conhecida a extenuante fuga para trás do pensamento em busca de um ponto de partida radical que poderia não ser absolutamente uma primeira verdade. Talvez seja preciso ter experimentado a decepção que se prende à ideia de filosofia sem pressuposição para chegar à problemática que vamos evocar. Ao contrário das filosofias do ponto de partida, uma meditação sobre os símbolos parte da plenitude da linguagem que já se realizou e onde tudo já foi dito de uma certa maneira. Ela pretende ser o pensamento, não sem pressuposição, mas em, e com todas as suas pressuposições. Para ela, a primeira tarefa não consiste em começar, mas sim, do meio da fala, relembra-se. (RICOEUR, 1978, p.242)

A filosofia sempre se valerá da linguagem como instrumento. Só a linguagem enquanto comunicada poderá trazer à luz qualquer que seja aquilo que se denomina de filosofia. No entanto, não se pode esquecer que a linguagem já é um produto, ou melhor dizendo, resultado de todo um processo interno e inerente à cultura. A filosofia, é sempre uma elaboração posterior. É uma sofisticação da consciência que de certa forma já estava dada como possibilidade na cultura. Toda e qualquer filosofia nasce de um contexto determinado. Portanto, quando Ricoeur escolhe partir do símbolo, o faz sem nenhum constrangimento; muito pelo contrário, ele assume sua situação e seu contexto. Neste sentido, assume todo peso e toda magnitude do legado preservado pela linguagem. Não há um início absoluto, radicalmente puro, mas isso pouco importa para Ricoeur; o importante para ele é que ao começar com símbolos, não se começa num lugar mágico anterior à linguagem, pois ao iniciar com os símbolos o que está em jogo é todo o processo registrado na própria linguagem.

Para aventurar-se numa empreitada como essa, Ricoeur estabeleceu aquilo que pode ser designado como os critérios de classificação dos símbolos. Ele identificou três regiões da cultura nas quais os símbolos emergem. As três zonas de emergência do símbolo são: as manifestações do sagrado no cosmos, as manifestações psíquicas nos sonhos e também na poesia. Ricoeur diz o seguinte sobre isso:

Essas três dimensões – cósmica, onírica e poética – do símbolo estão presentes em qualquer símbolo autêntico; o aspecto reflexivo dos símbolos que examinaremos mais tarde (mancha, desvio, errância, exílio, peso de culpa etc.) só se pode compreender quando ligado a estas três funções do símbolo. (RICOEUR, 2013, p.27)

Primeiramente tem-se a experiência do sagrado. “Chamemos ‘Sagrado’ a esse objeto visado, sem prejudicar a sua natureza. Nesse sentido geral, diremos que toda a fenomenologia da religião é uma fenomenologia do ‘Sagrado’, a fim de ressaltar sua preocupação com o Objeto intencional”. (RICOEUR, 1978, p.268)

Nesta dimensão, parte-se do pressuposto que um universo criado, ou colocado em ordem por um Deus ou deuses visando superar o caos evidenciado na desordem que é fruto de embates de forças antagônicas. Um exemplo interessante é dado pelo filósofo Jean-François Mattei, no seu livro *A Barbárie Interior: ensaio sobre o i-mundo moderno*. Ele diz:

A Hélade pretendia descender de um ancestral epônimo, Hélien, que havia engendrado os povos dóricos, eólicos, jônios e aqueus, e justificava a unidade de todos aqueles que habitavam a oikoumenè, a pátria comum, pela sua origem divina. Hélien era, com efeito, filho de Deucalião e Pirra; seu pai era filho de Prometeu, o Titã, que, com o fogo, deu à humanidade a sabedoria dos deuses. Alertado por Prometeu, o “previdente”, de que Zeus ia precipitar um dilúvio sobre a humanidade para puni-la de seus crimes, Deucalião teve a ideia de construir uma arca para ele e sua mulher; após a descida das águas encalharam no monte Parnaso. Para obedecer ao oráculo que lhes ordenava que jogassem para trás das costas as ossadas de suas mães, Deucalião e Pirra as identificaram com as pedras da Terra e as jogaram ao vento. As pedras de Deucalião deram origem aos homens, as de Pirra, às mulheres. Depois que apareceu essa nova raça humana, os léleges, Deucalião e Pirra engendraram Hélien, o ancestral dos dórios, Eolos, ancestral dos eólios, e Xutos, cujos filhos foram Íon, ancestral dos jônios, e Aqueu, ancestral dos aqueus. Os helenos conservaram dessa ascendência mítica uma grande sensibilidade no que se refere ao parentesco e consideravam as terras por eles habitadas como o berço da civilização, cercado de barbárie por todos os lados. Assim sendo, Platão fará Sócrates dizer, para recusar a guerra entre as cidades gregas: “O povo grego está unido consigo mesmo por uma comunidade de família e de raça, enquanto, no que se refere ao povo dos bárbaros, há diversidade de raça e de família”. Em consequência, a Hélade designou durante o conjunto de um mundo unificado por seus deuses, costumes e língua, independentemente da diversidade de dialetos antes da fixação tardia da *koinè*, a língua “comum”, que se introduziu na época Alexandrina sobre a base do dialeto ático. Muitos séculos antes, entretanto, os gregos haviam sentido obscuramente que a unidade de sua civilização, apesar das guerras que arrasavam suas cidades, provinha da pureza de uma língua e de um mundo a que os bárbaros não tinham acesso. À imagem dessa “roupagem”, divina, Kosmos, com que Hera envolve o corpo

no momento em que quer enfeitiçar Zeus, o logos exaltava a ordem do mundo desejada pelos deuses. Ele traçava como que um círculo invisível, que isolava a Grécia da barbárie, sob o compasso dos deuses: o mundo grego brilhava assim a partir de seu próprio centro, como uma roupagem sagrada, para expor a ordem e a beleza dos cosmos que havia dominado o caos inicial. (MATTÉI, 2002, pp.72-73)

Uma parte desse universo vira símbolo. A coisa, ou melhor, o objeto ganha um significado todo especial e passa a ser um símbolo do sagrado: o céu, o mar, as estrelas, o pó da terra, um punhado de pedras, coisas inanimadas que se revestem de sacralidade. O símbolo evidencia a ligação do ser humano com o todo.

A outra zona de emergência do símbolo é a parte psíquica que envolve os sonhos. Passa-se do cosmos para a psique. É como se Ricoeur quisesse dizer que para encontrar-se consigo mesmo, fosse necessário antes de qualquer coisa um encontro com o sagrado. Para Ricoeur não se trata de opor esses polos; muito pelo contrário, pois não há oposição entre o símbolo de encontro do ser humano consigo mesmo e o símbolo de encontro com o sagrado.

E por fim, tem-se a poesia que é por excelência o símbolo da própria linguagem. É a expressão em estado nascente. A poesia é símbolo transformado em linguagem. Se a poesia tem a ver com a criação de imagens; e se a imagem é uma função da ausência, então, a imagem poética, ou se preferir, o símbolo poético, promove uma reabsorção do real no irreal figurado, por meio de uma representação.

Para Paul Ricoeur, as três zonas de emergência não implicam em três formas distintas do símbolo. O símbolo necessariamente é uno. Na verdade, é importante reafirmar que o verdadeiro símbolo reúne em si as três dimensões acima citadas. Um símbolo para ser símbolo, na visão de Ricoeur, precisa ter a dimensão cósmica, psíquica e poética. Neste sentido, pode-se afirmar que o símbolo tem um caráter multifacetado, enigmático, por isso o símbolo dá o que pensar e cabe à hermenêutica decifrá-lo.

Os símbolos são primeiramente signos, ou seja, transmitem uma mensagem, a saber, uma mensagem verbal. O símbolo carrega dentro de si uma palavra.

Uma primeira aproximação ao assunto consiste em dizer que os símbolos são signos, ou seja, são expressões que comunicam um significado; sentido que se declara numa intenção significativa que toma a palavra como seu veículo. Mas essa afirmação ainda é muito ampla e, por isso, em um segundo momento ele declara que, embora todo signo aponte para algo fora de si, que representa e substitui, nem todo signo é um símbolo. Bem, o símbolo é caracterizado por ter uma dupla intenção escondida dentro dele. Há um sentido literal, uma primeira intencionalidade, sobre o qual surge uma segunda intencionalidade, um sentido analógico que só se comunica a partir do primeiro. Desta forma, é gerada uma opacidade que constitui a profundidade do símbolo. (VILLAYERDE, 1998, p.50)

Contudo, é preciso enfatizar que os símbolos são um tipo especial de signo. Sobre isso Ricoeur diz:

O primeiro caráter da função do signo – ou função semiótica – é o arbitrário da convenção que liga o significante ao significado. Ao contrário, o símbolo tem por característica o fato de jamais ser completamente arbitrário. Ele não é vazio, há sempre um rudimento de relação natural entre o significante e o significado, como na analogia que indicamos entre a mácula existencial e a mancha física. Da mesma maneira, para tomar um exemplo na obra de Mircea Eliade, a força do simbolismo cósmico reside no liame não arbitrário entre o céu visível e a ordem invisível que ele manifesta. Ele fala do sábio e do justo, do imenso e do ordenado, em nome do poder analógico de sua significação primária. Tal é a plenitude do símbolo, oposta ao vazio dos signos. (RICOEUR, 1978, p.269)

O signo aponta para algo fora de si mesmo, que ele representa e substitui. O símbolo, por sua vez, é duplamente intencional. Há uma intenção primeira, mais próxima e literal, mas o símbolo possui também uma intenção segunda, posterior e distante. A relação entre o sentido literal e o sentido propriamente simbólico, secundário, ultrapassa o campo da analogia. A relação se dá internamente e com certeza é um processo bastante intrincado.

Contudo, ao analisar o símbolo é preciso fazer uma distinção de fundamental importância. É necessário distinguir entre o símbolo e a alegoria. A alegoria também é um signo que possui uma dupla intencionalidade, contudo algo faz a distinção entre os dois elementos em questão. A alegoria pode ser definida como uma comparação que se estabelece mediante um código fixo. Quando se evidencia esse mecanismo

de transposição, a interpretação resulta em algo óbvio. O código determina a interpretação final. A alegoria requer uma tradução, porque neste caso se está diante de uma linguagem cifrada. Quanto aos símbolos a situação é outra. O símbolo apenas sugere a relação entre a primeira e a segunda intencionalidade. O símbolo evoca o segundo conteúdo, produzindo uma riqueza inesgotável de significações. O símbolo produz uma multiplicidade de coisas, todas elas de importância capital. O falar enigmático do símbolo tem uma razão de ser, pois o símbolo produz mundos. Por isso é impossível e inadmissível que o símbolo admita uma simples tradução mediante um código fixo.

Ainda nesta temática, cumpre salientar a diferença entre o modo como é usado o termo símbolo na tradição ricoeuriana e o modo como ele aparece na expressão da lógica simbólica. A lógica simbólica está ligada à filosofia analítica inglesa, que tem uma preocupação em definir quais sejam as declarações sintaticamente possíveis. Essa tradição filosófica procura através de minúcias e de uma rigorosidade inexpugnável analisar os termos e suas relações. Pois na visão desta corrente filosófica é preciso extirpar as afirmações inconsistentes ou meramente pretensiosas. A filosofia resume-se assim, a afirmações modestas, mas possíveis.

[Ricoeur] reconheceu os limites da abordagem geral analítica, que a impediam de lidar com questões que ele considerava importantes, dadas as restrições impostas por um enfoque estreito em proposições e à forma lógica da argumentação. (PELLAUER, 2010, p.64)

No pensamento de Ricoeur, o símbolo possui outras características, pois não se refere a questões de uma formalização correta, pelo contrário, refere-se a um conteúdo não formalizado, mas intuído. Enquanto para a filosofia de cunho analítico esse material intuitivo, impreciso e pretensioso é completamente descartável e de menor e nenhuma importância, para Ricoeur a tarefa da filosofia é refletir sobre os sentidos e os significados de todo esse material, pois toda produção humana tem sentido, mesmo que este material simbólico não passe pelo crivo da rigorosidade lógica. Prescindir desse material simbólico é lançar fora um material que é determinante para compreender o ser humano. Para Ricoeur esse material é o núcleo central da experiência humana.

Como foi dito anteriormente, o símbolo para Paul Ricoeur, é mais radical que o mito, podendo-se afirmar que ele é mais condensado. O mito é o símbolo desenvolvido. Ricoeur compreende o mito a partir de suas relações com o campo da história das religiões. O mito não é uma falsa explicação expressa por meio de imagens e fábulas. O mito para Ricoeur é definido da seguinte maneira:

Entendemos aqui o mito no sentido que hoje em dia a história das religiões lhe confere: o mito não como falsa explicação expressada por meio de imagens e fábulas, mas sim como um relato tradicional referente a acontecimentos ocorridos na origem dos tempos, e destinado a estabelecer as ações rituais dos homens daqueles dias, e em geral, destinado a instituir aquelas correntes de ação e de pensamento que levam o homem a compreender a si mesmo dentro de seu mundo. (RICOEUR, 1969, pp.237-238)

O mito não deve ser tomado como um sentido explicativo, deve ser separado da história enquanto ciência. O mito carrega em si uma função de compreensão, uma função simbólica; ou em outras palavras; o mito tem no seu cerne a força de expressar a relação, ou melhor, a ligação do ser humano com o sagrado. É dessa maneira que o mito recupera seu status no pensamento moderno. Assim, pode-se dizer que Paul Ricoeur toma o mito como um símbolo desenvolvido em forma de relato, articulado em um tempo e espaço imaginários.

O símbolo é o lugar da dupla ou da múltipla intencionalidade na cultura. Esta definição é capital no pensamento de Paul Ricoeur. Depois de apresentar em linhas gerais o pensamento de Ricoeur sobre a hermenêutica dos símbolos, na sequência a atenção estará voltada para a obra *La Symbolique du Mal* e sua preocupação com a temática da mancha, do pecado e da culpabilidade.

A Simbólica do Mal

Uma vez demonstrada a natureza simbólica da hermenêutica ricœuriana, vamos concentrar esforços no livro *La Symbolique du Mal*. Nesta obra, Ricoeur procurou expor símbolos e mitos do homem ocidental. Neste livro, Ricoeur explorou uma das zonas da emergência dos símbolos, a saber, os símbolos do sagrado, privilegiando os símbolos do Cosmos. Vale ressaltar que no livro, *De l'Interprétation*, Ricoeur

estudou os símbolos que emergem na segunda zona, a saber, os símbolos da psique. Os símbolos poéticos que perfazem a tríade que realmente qualifica um símbolo enquanto tal, deveriam ter sido estudados em um outro livro, no entanto esta obra nunca foi produzida.

Em *La Symbolique du Mal*, o filósofo elegeu uma categoria específica de símbolos. Ele estudou os símbolos e mitos do mal. Os símbolos do Mal foram analisados por meio da linguagem de confissão. Os mitos do início e do fim também ganham projeção sob a pena de Ricoeur. O estudo do mal em *La Symbolique du Mal*, certamente é uma investigação do sentido do sagrado para o ser humano porque o mal radical é o perigo maior que pode desligar os seres humanos daquilo que lhes é mais sagrado.

Ricoeur inicia a sua pesquisa procurando as confissões ocidentais do mal praticado ou sofrido. Cabe à confissão a primazia em relação ao mito e à especulação. Ricoeur diz: “...temos a linguagem da confissão, da qual a linguagem do mito e da especulação são versões de segundo e terceiro grau.” (RICOEUR, 1969, p.240). Portanto, o primeiro passo é analisar a confissão.

A confissão é um momento de riqueza quando o ser humano se transforma em palavra, em palavra absurda, sofrida e angustiada.

Em primeiro lugar, essa experiência que confessa o penitente é uma experiência cega: é uma experiência que fica enterrada entre a escória e a emoção, do terror e da angústia; e precisamente esta nota emocional é a que provoca a objetivação na linguagem: a confissão da saída e expressão da emoção, projetando-a fora de si, evitando assim que se encerre sobre si mesma, como uma impressão da alma. A linguagem é a luz da emoção. A confissão coloca a consciência da culpabilidade abaixo dos raios luminosos da palavra. Pela confissão o homem se faz palavra até na experiência de sua absurdidade, de seu sofrimento e de sua angústia. (RICOEUR, 1969, pp. 240-241)

A confissão envolve sentimentos de cegueira, de perplexidade, de escândalo. Veja o que Ricoeur diz a respeito. “Esta linguagem da confissão representa a contrapartida das três características que distinguem a experiência que essa mesma confissão nos revela, e que são: cegueira, perplexidade e escândalo”. (RICOEUR, 1969, p.240)

A confissão é também o reconhecimento do pecado diante de Deus. Há o sentimento de distanciamento do eu de si mesmo. O mito surge então, com a função de explicar a origem do mal que já está presente na confissão.

A linguagem, portanto, é um efeito da experiência. O símbolo surge no calor da confissão. E assim se conclui que a consciência do eu se forma, na profundidade, na dependência do simbólico. Só num segundo momento é que a linguagem abstrata aparece. No entanto, isso não significa que se vá atrás do etéreo, do inefável, muito pelo contrário, pois a hermenêutica trabalha dentro da linguagem. Atrás da linguagem encontra outra vez a linguagem, ou se preferirmos, pode-se dizer que a hermenêutica procura o que está por trás das palavras. Porque no caso, há todo um vocabulário engendrado pela experiência do mal. Este vocabulário sobre o mal é por excelência o objeto de pesquisa para Ricoeur.

Não se pode esquecer que Ricoeur resolveu privilegiar os símbolos helênicos e hebraicos, o primeiro estrato de nossa memória filosófica. Portanto, Ricoeur rejeita os símbolos orientais, tendo consciência de que a tentativa de abarcar a totalidade ocidental e oriental dos símbolos é uma empreitada por demais arrojada. Conscientemente Ricoeur restringe seu campo de atuação.

É a partir de então que ele se detém na cultura helênica e hebraica, esteio da cultura ocidental. Ele trabalha basicamente três aspectos simbólicos do mal: a noção de mancha, de pecado e de culpabilidade.

Em todos os textos gregos e hebraicos que tratam do tema do mal aparece a noção de mancha. Veja:

Entre os gregos, os poetas trágicos e os oradores áticos foram testemunhos eloquentes de um reviver das representações e das práticas catárticas relacionadas com a mancha. Se somente se tratasse de uma restauração tardia de crenças superadas e pela corrente geral da vida, não estabeleceriam realmente nenhum problema; pois que o mundo da mancha não perdura somente como uma supervivência, mas que chega a fornecer o molde imaginativo em qual vão forjar-se as ideias fundamentais da purificação filosófica. Como foi possível em princípio semelhante transposição da impureza ritual? O judaísmo oferece um exemplo mais impressionante ainda. Poderia objetar-se, objetivamente, que o homem de Hélade nunca experimentou a sensação de pecado em qualidade de

tal e com a intensidade com que só se supõe vivida no povo de Israel; e que por isso não tenha outra alternativa senão fazer uma “transposição filosófica” do motivo da mancha. Pois ainda assim, faz falta mostrar porque se tem podido prestar a semelhante transposição precisamente o tema do puro e do impuro. A experiência de Israel torna ainda mais pungente esta questão: não é tão somente a legislação ritual que mantém a crença de uma mancha em Israel, sem a mesma experiência do pecado – mais adiante veremos a originalidade profunda dessa experiência de pecado com relação à mancha, apesar de se expressar em linguagem tradicional de mancha. Assim, por exemplo, com respeito à visão que teve no Templo, exclamou o profeta Isaías: “Desventurado homem que sou! Estou perdido! Pois sou um homem de lábios impuros – e meus olhos viram ao Rei, a Yahweh dos Exércitos”. E logo, depois que o serafim lhe tocou os lábios com a brasa do altar: “Neste instante mirando o alvo: está tocado teus lábios; fica apagado teu pecado, - fica expiada tua iniquidade”. (Isaías 6.5 e 7). (RICOEUR, 1969, pp.277-278)

Ainda numa perspectiva bíblica, numa época mais recente, em uma confissão atribuída tardiamente ao Rei Davi, aparece não só a consciência de pecado, mas o sentimento de culpabilidade. O Salmista expressa-se assim:

Tem piedade de mim, meu Deus, segundo a tua fidelidade; segundo a tua grande misericórdia, apaga minha culpa. *Lava-me por completo da minha iniquidade e purifica-me do meu pecado.* Pois reconheço a minha culpa, tenho continuamente presente o meu pecado. Pequei contra ti, e só contra ti, fiz o que é mau diante dos teus olhos; por isso serás justo quando falares, irrepreensível quando julgares. Fui gerado na iniquidade e, no pecado, concebido dos ardores de minha mãe. Tu amas a verdade nas trevas, na minha noite, me fazes conhecer a sabedoria. *Tira o meu pecado com o hissopo e estarei puro; lava-me, e serei mais branco do que a neve.* Faze com que eu ouça a alegria, e que dancem os ossos que triturstes. Desvia o teu olhar dos meus pecados, apaga todas as minhas iniquidades. *Cria em mim um coração puro, ó Deus; enraíza em mim um espírito novo.* (SALMO 51.3-12)

Essa noção é a base para ulteriores sentimentos de culpa. Este sentimento de culpa apoia-se num elemento muito mais primitivo, que é o medo do impuro. O ser humano antes de sentir-se culpado diante da divindade, sente-se impuro, maculado, indigno; sujo na sua essência e, por isso há a necessidade dos famosos ritos de purificação no campo religioso. O sentimento de impureza é uma tônica na cultura ocidental.

O ser humano sente-se “sujo” e por estar assim, tem medo. São os sentimentos atávicos da nossa cultura.

O que Ricoeur destaca ao detectar esse medo da sujeira, que sobeja nos textos gregos e hebraicos que tratam do tema do mal é o medo de perder algo muito importante e isso está associado a um sofrimento muito forte e intenso. Pode-se chamar isso de sofrimento moral. De alguma forma, sempre há uma represália. Há uma consequência terrível pelo fato do ser humano ser penetrado, ser invadido, ser de alguma forma tomado pelo mal. Há uma cólera anônima, mesmo anterior à ideia de um deus vingador. O sofrimento já está posto, ele já está lá. Um sofrimento já com aspectos de dor causado pela culpa. Parece que se está vivendo um momento no desenvolvimento da humanidade, anterior mesmo à divisão entre o físico e o ético. A mancha traz o mal físico e atrelado a isso vem também o mal moral. O mal físico e o mal moral aparecem juntos.

No entanto, não podemos dizer que há uma relação causal. Somente com a racionalização aparece a fórmula que explica a razão de ser do sofrimento: “Se sofres é porque pecaste”; “Se sofres é porque erraste o alvo, portanto, pecaste”, esta é a conclusão lógica.

O substrato que aparece para a vida ética é um sentimento de horror, e até um sentimento de acusação. A cultura ocidental é devedora das práticas e da mentalidade grega. Ricoeur afirma:

Quanto a nós, homens do Ocidente, é à Grécia Clássica que devemos o nosso vocabulário do puro e do impuro. Ora, é assinalável que, em grande parte, a constituição desta linguagem da macha seja tributária de uma experiência *imaginária* e ligada a exemplos fantásticos: trata-se de uma verdadeira criação cultural, relativamente tardia, e destinada a reinterpretar um passado fabuloso, bem como a dotar o homem grego de uma memória ética. (RICOEUR, 2013, p.53)

Neste contexto, aparece a ideia de castigo e é estabelecido o conceito de retribuição. Talvez fosse melhor usar a expressão retaliação. Forma-se aquilo que mais tarde será denominado de tabu. Tabu é exatamente isto: não é só uma proibição, mas é, sobretudo temor da retaliação. O sagrado fica contaminado por um sentimento de horror à retaliação. Posteriormente quando Deus aparece, ele se manifesta asso-

ciado, vinculado à ideia de um deus vingador e justiceiro. O caminho é este: a ideia de mancha que infecta e que gera medo, a possibilidade de retaliação ante o sujo, ante o vedado, e posteriormente aparecem as racionalizações (no caso em pauta, gregas e hebraicas) do mal que são desenvolvidas para dar conta teórica do problema.

Mas é preciso perceber que a mancha, a impureza, a mácula (*souillure*) tem uma dimensão simbólica. Pode-se perceber isso, quando é destacado o papel dos ritos de purificação. Se a noção de mancha fosse simplesmente uma noção de sujeira do ponto de vista literal, não seria necessário um ritual de purificação. Não se pode negar que estamos diante de um símbolo, no caso, um símbolo do mal.

Nesse momento mister torna-se necessário a participação da linguagem para dar conta e explicar isso. Assim é que surge a instituição do tabu e a proibição passa a ser expressa verbalmente. Os rituais de purificação são acompanhados de palavras, e geralmente palavras pronunciadas por alguém que se dedica exclusivamente ao serviço do sagrado. Surge então, o vocabulário do puro e do impuro.

A impureza chega ao mundo da palavra não só pela proibição, mas também pela confissão. O mal que já estava lá gera autorreflexão. Para corrigir a sujeira, ou para apaziguar o sagrado que quer vingar-se, o ser humano vale-se da confissão. A confissão tem também uma força simbólica e ritual: a confissão expulsa o mal. A lógica é a seguinte: com medo da vingança e não podendo suportar a ideia de sujeira que invade o ser humano desde as suas entranhas, este se desnuda e se confessa. Por fim, cessam a espera, o mal-estar e o medo do castigo. E, com isso, já estamos no limiar do conceito de pecado.

Pode-se dizer que há uma diferença sensível, sutil, entre o conceito de mancha e o conceito de pecado. Na confissão de pecados há uma ideia clara e uma referência a um ser divino mais ou menos personificado. O que prevalece na confissão de pecados é que há um claro sentimento de desamparo por parte do pecador, que se sente distante, abandonado pela divindade. O conceito de pecado pressupõe a ideia de um perante Deus, desembocando num conceito de encontro e diálogo com o divino. O pecado é uma experiência posterior de ausência e silêncio. Ou em outras palavras, pode-se dizer que há uma quebra da aliança (*berit* em hebraico), do pacto feito com aquela divindade. Aquele ser

que se sente sujo é conclamado a relacionar-se com a divindade, com quem havia feito um pacto, mas que agora está quebrado, por isso ele confessa-se à divindade. O pecado é um conceito religioso e não ético. O que se quebra aqui não é uma norma ainda, é por excelência a quebra de um relacionamento. Neste, existe uma parte que é agredida. A norma é formulada posteriormente visando deixar claro aos homens o que os mesmos não podem fazer, porque com isso estarão desagradando a divindade. Então o *locus* privilegiado para estudar o pecado é a confissão e não a lei, que já é uma formulação posterior.

Assim como o conceito de impureza sustenta-se por meio de uma palavra, o conceito de pecado também. A mácula entra no universo humano através da palavra. Ricoeur sobre este assunto comenta:

Ora, a mancha faz a sua aparição no universo humano por meio da palavra; a sua angústia é comunicada pela palavra; antes de ser comunicada, essa angústia é determinada e definida pela palavra; a oposição do puro e do impuro é dita, e é a palavra que a exprime que institui a própria oposição. Uma nódoa é uma nódoa simplesmente porque está aí, muda; o impuro é ensinado pela palavra institucional do tabu. (RICOEUR, 2013, p. 52)

Os profetas são os porta-vozes da palavra e consciência de Deus contra o pecado. Os profetas não refletem, não filosofam sobre o pecado, eles simplesmente falam contra ele, pois a proibição já foi estabelecida. A cólera divina levantar-se-á contra o pecado. Mais do que uma visão simplesmente ritualista, o que está colocado é uma exigência infinita de Deus para com o homem. Os homens que são repreendidos pelos profetas bíblicos são conclamados a converterem-se de maneira completa ao seu Deus. O coração do homem tem algo de perverso, algo que está enraizado no ser humano pecador, e isto é o mal. “A profecia é, para a meditação sobre o pecado, essa mistura de ameaça e indignação, de terror eminente e de acusação ética; assim, o pecado mostra-se na união entre a Cólera e a Indignação”. (RICOEUR, 2013, p. 71). O homem pecador que é levado por sua essência pecaminosa que lhe é intrínseca, experimenta uma sensação de abandono, de insegurança e de angústia. A única coisa que pode tirá-lo desta situação terrível é atender à voz divina e, portanto, demonstrar fé, que seria neste caso, o antípoda do pecado.

A passagem do conceito de mancha (*tache*) para o conceito de pecado não elimina o medo e a angústia, mas certamente muda a qualidade desses sentimentos. Ricoeur refere-se ao pecado como algo que se prende com a experiência do “nada”, da sensação de “abandono”, “desamparo” ou “errância”. Todavia, Deus apresenta-se como um Ser relacional, no entanto, este Deus dado a relações, rejeita o pecado humano. Toda denúncia profética do pecado mostra também que o pecado não destrói a aliança entre os seres humanos e a divindade. O mesmo profeta que é duro ao transmitir a mensagem divina contrária ao pecado é também o atalaia da libertação.

[...] o mesmo profeta que anuncia a catástrofe iminente junta a essa ameaça uma promessa; assim sendo, a célula-mãe da profecia já não é o anúncio da desgraça, mas antes a iminência dupla da catástrofe e da salvação; esse duplo oráculo mantém a tensão temporal característica da Aliança. (RICOEUR, 2013, p.84)

Dentro da cólera contra o pecado encontra-se o amor de Deus pelo pecador arrependido e que volta-se à sua voz. Então, podemos dizer que, a partir do conceito de pecado, a angústia humana é percebida dentro de um quadro de referência pessoal. Não há uma angústia do tipo sartriana, de total solidão e ausência de sentido. O medo, a angústia, a culpa têm sentido e solução.

O vocabulário do pecado é muito interessante. Na cultura hebraica o pecado aparece nas raízes hebraicas *chattat* e *'awon* que indicam juntas o conceito de desvio, de algo torcido, e também de anomalia. No grego (*hamartema*), de onde surge o latim *peccatum*, o conceito é semelhante: a ideia é de extravio, errância (errar o alvo) e perda do caminho.

Não se pode esquecer do hebraico *peshá*, que significa rebelião e dura cerviz. É como se o ser humano se rebelasse contra Deus e não quisesse dar ouvidos aos apelos divinos. O termo ainda traz uma ideia de adultério, de infidelidade. Há também o termo hebraico *shagah* que significa extravio e perdição. Há também o termo grego *hybris*, que traz a ideia de arrogância, orgulho e ofensa. Todos estes termos citados acima trazem à tona e fazem sobejar a situação de alienação e desamparo, onde o pecador sente-se distante de Deus.

Através da análise dos símbolos do pecado, pode-se dizer que pecado é falta, infração, desvio, rebelião e extravio. O pecado demonstra uma relação quebrada, uma ruptura entre o sagrado e o humano. A vida humana é marcada pela finitude e o homem pecador necessita da ação de um Deus bondoso, gracioso para transformar-lhe a realidade que lhe é extremamente desfavorável. Esta ação envolve o conceito de “perdão”.

O próprio tema do “perdão” constitui um símbolo muito rico de uma natureza aparentada ao símbolo da cólera de Deus e cujos sentidos estão relacionados entre si; o perdão é como o esquecimento ou a renúncia à cólera da santidade; ele assume frequentemente a forma imagética de um “arrependimento de Deus” (Êxodo 32,14) como se Deus mudasse de caminho, alterasse seu próprio plano para os homens; essa mutação imaginada de Deus é plena de sentido; ela quer dizer que a nova dinâmica conferida à relação entre Deus e o homem tem a sua origem em Deus, ou seja, é de iniciativa divina; essa origem, essa iniciativa são representadas na qualidade de um acontecimento que teve lugar na esfera divina: em vez de condenar o homem, Deus eleva-o... (RICOEUR, 2013, pp. 94-95)

Também a culpabilidade indica a consciência do pecado. Ricoeur afirma:

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

Ao oprimir a consciência, a culpabilidade mostra como o homem sente-se diminuído pelo mau uso da sua liberdade.

É por isso que a consciência de culpabilidade constitui uma verdadeira revolução da experiência do mal: o que é primordial já não é a realidade da mancha, a violação objetiva do Interdito, nem a Vingança que essa violação despoleta, mas antes o mau uso da liberdade, sentido como uma diminuição íntima do valor do si. (RICOEUR, 2013, p.119)

Culpabilidade pode ter vários significados. De acordo com Paul Ricoeur, culpabilidade pode mostrar-se pelo menos sob três prismas.

Primeiramente ele pode ser uma racionalização penal, ao estilo grego; em segundo lugar, pode ser uma interiorização e refinamento ético em estilo hebraico; e, por último, pode ser uma sensação de miséria em face da lei, como no caso de Paulo de Tarso. (RICOEUR, 1969, p.365)

De qualquer forma, em termos bíblicos, há uma clara distinção entre culpabilidade como o momento subjetivo, o momento de tomada de consciência do pecado, e o pecado propriamente dito, como momento ontológico, o momento real do homem perante Deus.

A culpa, geralmente, aparece associada a sentimentos de escrúpulo.

A segunda direção na qual se estilha a consciência de culpabilidade é aquela que se dirige para a consciência delicada e escrupulosa. Fiéis ao nosso método de procurar sempre um exemplo privilegiado de cada uma das possibilidades mais fundamentais da experiência que analisamos, não hesitaremos em tentar encontrar no farisaísmo, simultaneamente, a origem e a perfeição desta modalidade de consciência. (RICOEUR, 2013, p.135)

Parece que a culpa gera o escrúpulo. No entanto, quando se fala em escrúpulo, Ricoeur toma emprestado o pensamento farisaico que desenvolveu-se a partir do retorno do cativo, com a redação do Talmude e seu apego aos princípios legais. Ricoeur chega a dizer que os fariseus se constituíram nos educadores do judaísmo.

Os fariseus são o núcleo desse movimento de pensamento que vai de Esdras (ou seja, do retorno do exílio) até a redação do Talmude (isto é, até os seis primeiros séculos da nossa era). Foram eles que educaram e constituíram o judaísmo, tal como o conhecemos ainda hoje; é a eles que o cristianismo e o islão devem a sua existência (nem que seja porque foi no judaísmo que São Paulo encontrou a expressão mais perfeita daquilo que deveria recusar de forma mais veemente). (RICOEUR, 2013, p.135)

Todo o problema da moral farisaica está no fato dela ser altamente reducionista. É uma visão distorcida da lei. Os fariseus são por essência, segundo Ricoeur, os homens da Lei, ou seja, da Torah. O farisaísmo reduz a ética ao detalhe e ao pormenor. Trata-se de uma degeneração que produz um sistema de escrúpulo. A ligação do homem manchado,

sujo, ou seja, o pecador distante de Deus é substituída pela obediência mecânica, que rapidamente desemboca em uma moral radicalmente heterônoma. Pior do que isto: o farisaísmo começa a alimentar sentimentos de mérito pessoal e de recompensa. Se o pecado produz sentimentos de culpa e de desvalorização, na ética farisaica, o cumprimento da lei produz sentimentos de merecimento. Esse tipo de pensamento distorcido produz uma verdadeira revolução no relacionamento entre o ser humano e o sagrado. O farisaísmo gera também a hipocrisia. Desse modo é que se chega a um total fracasso de uma justiça baseada na lei.

O farisaísmo, finalmente, associa-se ao atoleiro da culpa. O farisaísmo é a maldição da lei: “Cristo pagou para nos libertar da maldição da lei, tornando-se ele mesmo maldição por nós, pois está escrito: *Maldito todo aquele que é suspenso no madeiro*”. (GÁLATAS 3.13)

Como é impossível cumprir toda a lei – explica Paulo –, como não basta cumprir só uma parte, ninguém se justifica perante ela. Mais do que isso, a lei suscita, desperta o mal, e é insuficiente e contraproducente para a redenção humana. Para o farisaísmo não há saída. O farisaísmo multiplica a lei tornando-a impraticável. A acusação que pesa contra os seres humanos torna-se impessoal e jurídica. Nesta perspectiva, os seres humanos experimentam sentimentos de alienação, nunca podendo serem considerados justos pela óptica radical do farisaísmo. Paulo, fariseu empedernido, sentiu isso na pele. Somente o próprio Deus é que poderia cumprir a Lei e aplacar a sua própria ira, então desemboca-se no advento de Cristo, que se torna maldição, e determina que os seres humanos não podem ser justos por si mesmos, mas devem ser declarados justos por um ato gracioso da divindade. Ricoeur conclui sua reflexão afirmando:

Assim sendo, a última palavra de uma reflexão sobre a culpabilidade terá de ser a seguinte: a promoção da culpabilidade assinala a entrada do homem no círculo da condenação; e o sentido dessa condenação só se manifesta retrospectivamente a uma consciência “justificada”; essa consciência compreende a sua condenação passada no sentido de uma pedagogia; no entanto, uma consciência que ainda esteja colocada sob o domínio da lei desconhece o seu próprio sentido. (RICOEUR, 2013, p. 167)

Para Ricoeur, percorrer o carreadouro reflexivo analisando os símbolos do mal como mancha, pecado e culpabilidade foi a grande oportunidade de reconhecer o papel essencial dos símbolos para o pensamento ocidental, que é fruto de uma intersecção que cruza o pensamento grego com judaico-cristão. Acessar a linguagem simbólica construída ao longo de milênios é reforçar o papel essencial da hermenêutica, importante para a filosofia, para a teologia, mas principalmente para toda a sociedade humana em sua tarefa de mitigar o mal e construir relações carregadas de sentido.

Considerações Finais

Ao explorar os símbolos, especialmente os símbolos do mal, Ricoeur consegue conectar filosofia e teologia de uma maneira toda particular. Sua capacidade de reflexão permite perceber que o *logos* que desafiou os seres humanos no passado ainda é o *logos* que embasa toda a cultura ocidental e sua relação com aquilo que ela construiu como sagrado.

Ricoeur faz uma boa filosofia com elementos que alguns poderiam imaginar ser de exclusividade e monopólio da teologia, mas ele prova que no final das contas, tudo isso é matéria para reflexão e construção de um pensamento que permita o aparecimento de sujeito emancipado, com uma visão alargada e uma capacidade reflexiva que consiga conectar traços culturais produzidos ao longo de milênios no mundo ocidental.

Referindo-se a Espinosa, Ricoeur diz que toda a filosofia espinozana é um esforço para eliminar o negativo – o temor e a tristeza – da regulação da vida sob a égide da razão, pois o sábio não deve agir de forma alguma por temor da punição e não deve meditar sobre a tristeza, tendo em vista que a verdadeira sabedoria é pura afirmação de Deus, da natureza e de si mesmo. Tal afirmação se aplica perfeitamente à obra de Ricoeur também, pois num esforço hercúleo, o pensador francês afirma que o positivo sobre a vida e as relações entre os seres humanos e, destes com o sagrado, representam um tesouro a ser explorado mediante uma investigação séria e profunda.

Ricoeur consegue mostrar para todos os seus leitores que, de fato, o símbolo dá a pensar, e mais do que isso, o símbolo consegue resgatar significados profundos sobre a presença do mal existente, praticado e

sofrido pelos seres humanos e os meios de se conviver com este infortúnio que atinge a todos indistintamente.

O mal revela-se como mancha, como pecado e como culpa, mas para cada expressão simbólica da maldade, há uma oportunidade renovada que visa impedir que o mal radical destrua definitivamente o tecido social que impulsiona as potencialidades de vida, que se renovam todas as vezes, que por meio dos ritos, os seres humanos conseguem mitigar os seus efeitos, sendo eles religiosos ou não.

A importância da filosofia de Ricoeur está exatamente em descortinar a produção humana dos símbolos como um meio de continuar existindo e se renovando para enfrentar as agruras da vida e as manifestações do mal.

Referências Bibliográficas

BÍBLIA. **Tradução Ecumênica da Bíblia** (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.

BUTLMANN, Rudolf. **Crer e Compreender**: artigos selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

DENTZ, René Armand Junior. **A Liberdade e o Perdão a partir do pensamento de Paul Ricoeur**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2017. Disponível em: <https://faculdadejesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/05/A-LIBERDADE-E-O-PERDAO-A-PARTIR-DO-PENSAMENTO-DE-PAUL-RICOEUR.pdf>>. Acesso em 10 de julho de 2023.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur**: les sens d'une vie. Paris: La Découverte, 2001.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur**: um filósofo em seu século. Rio de Janeiro: FGV, 2017.

HELENO, José Manuel Morgado. **Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

MATTÉI, Jean-François. **A barbárie interior**. Ensaio sobre o i-mundo moderno. São Paulo: UNESP, 2002.

MORAES, Gerson Leite de. **Paul Ricoeur**: uma hermenêutica enriquecida. Revista Último Andar, (13), 45–52, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/12692>.

PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Petrópolis: Vozes, 2010. 2ª Ed.

RICOEUR, Paul. Le Symbole donne a penser. **Revista Esprit** 27/7-8, 1959.

RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté** I. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier. 1950.

RICOEUR, Paul. **Finitud y culpabilidad**: I. El hombre labil. II. La simbólica del mal. Madrid: Taurus, 1969.

RICOEUR, Paul. **Da Interpretação**: Ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

RICOEUR, Paul. **O Conflito das Interpretações**: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RICOEUR, Paul. **Da Metafísica à Moral**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal**. Lisboa: Edições 70, 2013.

VILLAYERDE, Marcelino Agís. **El pensamiento hermenéutico de Paul Ricoeur**. Revista Anthropos nº 181, noviembre-diciembre, 1998.

Submetido em: 20-7-2023

Accito em: 17-8-2023