

RICOER E A VISÃO ÉTICA DO MAL

Marcio de Lima Pacheco

E-mail: omartelodezeus@hotmail.com

Mestrado em Filosofia pela UFRN, Licenciado em Filosofia (UERN), Pedagogia (FASE) e em Ciências Biológicas e Bacharel em Teologia (FPA e pelo Instituto Nossa Senhora da Assunção); Professor da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Cajazeiras-FAFIC e da Faculdade do Seridó - FAS; Professor do Ensino Médio no Estado do Rio Grande do Norte.

RESUMO

A obra de Paul Ricœur tem como ponto de partida a reflexão ética: o homem falível, da culpa e do mal. Pretendemos nesse artigo abordar o que Ricœur chama de visão ética do mal. Para isso, é necessário analisar dois autores que habitualmente não se associam, Santo Agostinho e Kant. O primeiro ao lutar contra a concepção maniqueísta do mal e o segundo, ao pensar o mal como uma heteronomia da vontade, um mal radical, isto é, o formalismo em moral. Para Ricœur, a clarificação do que seja o mal por esses dois filósofos se traduz por uma perda de profundidade, pois o preço da clareza é a perda da profundidade, da profundidade que corresponde à tenebrosa experiência do mal que aflora nos mitos e nos símbolos primários. Ricœur então encontra o que não é admitido na visão ética do mal: a tenebrosa experiência que aflora de modo diverso na simbólica do mal, e que constitui o “trágico” da reflexão. Por conseguinte, o que na teodicéia era apenas um falso saber como conceito é tornado setor da esperança. A necessidade do mal é, pois, então, o mais alto símbolo racional que a inteligência da esperança forma.

Palavras-Chave: Paul Ricœur. Símbolo. Pecado. Mal. Ética.

INTRODUÇÃO

Em que se torna a investigação filosófica sobre o mal, quando a noção de pecado original deixa de ser visada como conceito, falso, e passa a ser tomada como símbolo verdadeiro? Responder a esta questão é apreender o alcance da visão ética do mal. A visão ética do mal, para Ricoeur, é inaugurada, em parte, por dois grandes nomes que, de um modo habitual, não associamos: Santo Agostinho e Kant. O método utilizado será o da pesquisa bibliográfica e o objetivo é mostrar como Ricoeur chega a uma filosofia da esperança a partir de uma visão ética do mal. Para isso, desenvolver-se-á, ao longo do artigo, as visões de Agostinho e Kant, que culminará por analisar, também, algumas filosofias da totalidade como a de: Plotino, Spinoza e Hegel e veremos que essas contêm um modelo explicativo da entrada do mal no mundo, mas que não o explica. É necessário, portanto, sondar no conceito de pecado original, “não a sua falsa clareza, mas sua tenebrosa riqueza analógica. Sua força está em remeter intencionalmente àquilo que há de mais radical na confissão dos pecados, a saber que o mal precede minha tomada de consciência, que ele é não-analisável em faltas individuais, que é a minha impotência preliminar” (CI, 1978, p.258). A fim de tentar vislumbrar o pensamento a uma filosofia da esperança em meio a visão ética do mal.

A VISÃO ÉTICA DO MAL

Santo Agostinho, ao lutar contra a doutrina dos maniqueístas¹, afirma que o mal não é uma coisa, não é matéria, não é mundo². Em suma, não podemos responder à pergunta *malum esse* (o mal existe?), visto que não se pode perguntar *quid malum* (o que é o mal?) somente podemos perguntar:

¹Ver: AGUSTÍN, San. *De Moribus Ecclesiæ et de Moribus Manichæorum*. Madrid: B.A.C., 1968. E AGUSTÍN, San. *De gratia Christi et de peccato originali*. Madrid: B.A.C., 1968.

² “Em absoluto, o mal não existe nem para Vós [Deus] nem para as vossas criaturas” (cf. AGOSTINHO, Santo. Confissões, in: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 188). Martinez comenta que: “O mal no mundo é real, é inegável: assim nos parece o mundo. Para descobrir este segredo, temos de precisar o que é o mal. Evidentemente, não é uma substância, não é um ser; porque neste caso a substância do mal seria incorruptível ou corruptível; se o primeiro, ele é uma substância sumamente boa; se o segundo, ele seria em si uma substância boa, posto que, de outro modo, não poderia viciar-se ou ser corrompida. Que é, afinal, o mal? Onde ele se encontra? (cf. MARTÍNEZ, Agustín. *San Agustín: ideario: selección y estudio*. 2ªed. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1946, p. 50).

unde malum faciamus? (de onde advém que façamos o mal?)³. O mal, então, é um nada quanto a sua substância e a sua natureza. As questões chegam a extremos doutrinários: de um lado, os maniqueístas afirmam o mal como natureza; de outro, Santo Agostinho cria um conceito negativo do mal, que se oporia ao ser⁴.

Ricœur mostra que Santo Agostinho coloca-se em contato direto, se é que se pode dizer o poder do nada que está contido no mal, e a liberdade a operar na vontade; coloca-se em contato direto com o problema, e esse contato é comprovado pelo próprio Agostinho no *Contra Secundinum* (Contra Secundínio), quando diz: o mal é a “inclinação do que tem mais ser para o que tem menos ser” (*CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES*⁵, p. 231); e no *Contra Felicem* (Contra Félix), quando diz que se há penitência, é que há culpabilidade; se há culpabilidade, é que há vontade; se há vontade no pecado, não é a natureza que nos coage. De forma a opor no *Contra Felicem* vontade-má e natureza-má, contudo sem sucesso, pois não tinha nenhum meio de tematizar tais conceitos, não tinha um aparelho conceitual adequado para deles se aproximar e estabilizar a oposição entre natureza e vontade. Somente poderá dispor a remodelar certos conceitos recebidos do neo-platonismo e tomados na gama dos graus do ser a tal ponto de fazer da liberdade poder

³ “Buscava a origem do mal, mas buscava-a erroneamente. E, ainda mesmo nessa indagação, não enxergava o mal que nela havia. Obrigava a passar, ante o olhar do meu espírito, todas as criaturas, tudo o que nelas podemos ver, como a terra, o mar, o ar, as estrelas, as árvores e os animais sujeitos a morte, bem como aquilo que não vemos nela, como o firmamento do céu, todos os anjos e todos os espíritos celestes (...). Qual a origem do mal, se Deus que é bom, fez todas as coisas? Sendo o supremo e sumo Bem, criou bens menores do que Ele; mas enfim, o Criador e as criaturas todas são bons. Onde, pois, vem o mal? [unde est malum?]” (cf. AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, São Paulo: Paulus, 1998. p. 176-177).

⁴ “Afirmo que Deus todo-poderoso não produz de si nada que seja mal e o que é seu permanece incorrupto por haver sido engendrado de uma fonte inviolável. Com respeito às demais coisas que se manifestam como contrárias neste mundo, afirmo que não derivam de Deus nem apareceram neste mundo como obra sua, quer dizer, que não têm sua origem Nele. Isto é o que aceitamos em nossa fé: o mal é alheio a Deus” (cf. AGUSTIN, Actas del debate con Fortunato, in: *Obras completas de San Agustín*. Madrid: B.A.C., 1986, art. 19). E ainda, “Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse. De fato, a corrupção é nociva, e, se não diminuísse o bem não seria nociva. Portanto - ou todas as coisas que se corrompem são privadas de *algum bem*. Isto não admite dúvida. Se, porém, fossem privadas de todo o bem, deixariam inteiramente de existir. Se existissem e já não pudessem ser alteradas, seriam melhores porque permaneceriam incorruptíveis. Que maior monstruosidade do que afirmar que as coisas se tornariam melhores com perder todo bem?” (cf. *Confissões*, 1999, p. 288).

⁵ Cf. RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: Ensaio de Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978. (Citaremos esta obra como *CI*).

originário de dizer não ao ser, o poder de “faltar” (*deficere*), de “declinar” (*declinare*), de tender para o nada (*a non esse*) de um afastamento da criatura para com o Criador.

Agostinho é um homem que está em constante busca por Deus, o que o coloca em situação de conflito, de coração inquieto (*Cordis inquieti*), pelo qual o homem conhece seu ser e procura a Deus e, não obstante, sente que foi feito para a vida no mundo, mas não para este mundo⁶. Isto é, deve-se aspirar ao amor de Deus, pois, este é a única fonte de felicidade. Entretanto, a dúvida de Agostinho era de como o homem poderia usufruir os bens terrenos aspirando aos bens eternos⁷. Para resolver este problema Agostinho se funda no *eudemonismo*, na finalidade última que há no homem, que é a busca da felicidade, que para Santo Agostinho se encontra em Deus; e que a *livre vontade* do homem é o sujeito da obrigação moral. Ora, para Agostinho a vida moral se constitui de uma seqüência forçosa de atos individuais de escolha, de forma que o problema do livre arbítrio não está nos bens temporais, que são bons, pois foram criados por Deus, mas na forma como são utilizados pelo homem. Assim o problema do mal está no ato de liberdade do homem que prefere amar as coisas criadas (criaturas) do que o próprio Deus (Criador). A isso Santo Agostinho chama de má vontade, pecado⁸.

⁶ “Criastes-nos para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em Vós” (cf. Confissões, 1999, p. 37). Conforme Sciacca: “O homem está no mundo feito para ele, porém ele é feito para Deus, que não é deste mundo; é uma condição incomoda: não há adequação entre *ser em* e o seu *ser para*” (cf. SCIACCA, Michele Federico. *San Agustín*. Barcelona: Luis Miracle Editor, 1955, p. 394).

⁷ Esta também era a condição de dúvida do primeiro homem com diz Agostinho: “O que pode mover a vontade de nossos primeiros pais? Mas a vontade não fica solicitada a um determinado ato, a não ser por meio de algum objeto, o qual vem a perceber. E se cada pessoa tem o poder de escolher o que vai a aceitar ou rejeitar, ninguém possui o poder de escolher ou rejeitar. Ninguém pode determinar qual o objeto cuja vista o impressionará. Ora, é preciso reconhecer: a alma fica impressionada pela vista de objetos, sejam superiores, sejam inferiores de tal modo que a vontade racional pode escolher entre os dois lados o que prefere. E será conforme o mérito dessa escolha que se seguirá para ela o infortúnio ou a felicidade. Assim no paraíso terrestre, havia como objeto percebido: vindo do lado superior, o preceito divino, e vindo do lado inferior, a sugestão da serpente. Pois nem o que o Senhor ia prescrever, nem o que a serpente ia sugerir foi deixado ao poder do homem. Contudo ele estava certamente livre de resistir a vista das seduções inferiores, pois o homem tendo sido criado na sanidade da sabedoria achava-se isento de todos os liames que dificultavam a sua escolha. Podemos compreender isso pelo fato de os próprios insensatos chegarem a vencer-se e se elevarem até à sabedoria, ainda que lhes seja penoso renunciar as doçuras envenenadas de seus hábitos funestos” (*O Livre-Arbítrio*, 1995, p.237- 238).

⁸ Santo Agostinho mostra que não existe nada mau em si, e que o mal se segue sempre do mau uso das criaturas. “É por isso que o problema, cada vez mais circunscrito, nos conduz a reconhecer que o mal não se encontra nas coisas senão na atividade daquele que usa das

Para Agostinho o mal moral (pecado) está na submissão da razão às paixões frívolas, ao mau desejo, pois, para o bispo de Hipona, quando a razão domina os movimentos da alma, o homem é perfeitamente ordenado. Porque a submissão de coisas melhores às coisas menos boas não podem ser chamadas de justa ou de ordem. Isto é, quando a razão governa os movimentos irracionais da alma é que domina o que verdadeiramente deve dominar, devido à virtude da lei eterna de Deus⁹. Neste ponto, Agostinho se afasta do maniqueísmo e do neoplatonismo, que colocavam a origem do mal na matéria. A primeira afirmava que o mal não só existe, mas que é uma substância corpórea, matéria. O neoplatonismo nega que o mal seja em si ou que a matéria seja o mal em si, já que para o neoplatonismo tudo derivaria de um único Ser, o *Uno*. Desta forma o mal não é mais que um acidente, uma deficiência de bem que acontece na matéria. O mal, desta maneira, não forma um ser, mas um não-ser causado pela degradação do bem nas sucessivas emanções do *Uno*. Agostinho sugere uma resposta na qual, submissão da razão às paixões propriamente, o pecado é a fonte única do mal, e de si mesmo, pois o pecado resulta da má vontade que é a soberba (também pecado)¹⁰. Dessa forma, o pecado é ao mesmo tempo causa e efeito do mal.

Isto significa antes de tudo que, para Agostinho, o mal é moral, pois se traduz pela ação culposa do homem, o pecado. Ora esse mal para o Bispo de Hipona não é positivo, não forma uma coisa, não é matéria, mas tem causa e natureza negativa. Ora, a causa das coisas boas é Deus, enquanto a causa do mal é a vontade criada, que escolhe livremente afastar-se do Bem que é imutável e infundo. O mal é um contrário da ordem estabelecida por Deus, que é buscar a Ele, para tender para o não-ser, para a desordem que não parte

coisas. Do mal moral merece propriamente o nome de mal" (cf. JOLIVET, Regis. *Le problème du mal d'après Saint Augustin*, Paris: Grabriel Beauchesne et Ses Fils Éditeurs, 1936, p. 63).

⁹ "Por conseguinte, só quando a razão domina a todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado. Porque não se pode falar de ordem justa, sequer simplesmente de ordem, onde as coisas melhores estão subordinadas às menos boas (...). Então, quando a razão a mente ou o espírito governa os movimento irracionais da alma, é que está a dominar, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo a lei eterna" (cf. *O Livre-Arbítrio*, 1995, p. 47).

¹⁰ "Se Deus não tivesse outorgado o livre-arbítrio ao homem, não poderia existir nenhum juízo justo que o castigasse, nem mérito ao bem obrar, assim como tampouco o preceito divino de fazer penitencia pelos pecados, nem mesmo perdão dos pecados que Deus nos tem dado por Jesus Cristo nosso senhor. Com efeito quem não peca livremente, não peca" (cf. *Actas del debate con Fortunato*, 1986, p. 256)

senão de uma vontade livre¹¹. Assim, o mal, para Agostinho, tem sua causa na vontade. Ora, Agostinho chega, no *Contra Felicem*, a opor vontade má e natureza má, entretanto, sem sucesso, visto que, o quadro conceitual que tinha diante de si não favorecia a estabilizar e inscrever a oposição “natureza *versus* vontade” numa concepção coerente. Para Ricœur seria necessário uma filosofia do agir e uma filosofia da contingência na qual estaria dito que o mal surge como um acontecimento, um salto qualitativo. Mas o pecado configura, de fato, o salto entre o bem e o mal, uma ruptura entre a comunidade boa e a preferência solitária. Nesta condição há um hiato entre a finitude e o mal não pode ser vencido¹².

Ricœur mostra que um caminho paralelo foi posteriormente seguido por Kant no *Ensaio sobre o mal Radical*, no qual elabora o quadro conceitual¹³ que faltou a Agostinho. Inicialmente, leva em conta a especificidade os conceitos práticos como: vontade, arbítrio, máxima da vontade. Kant realiza uma oposição entre a vontade e a natureza esboçada por Agostinho. Para Kant o mal, é pensado nesse primeiro momento como uma heteronomia da vontade¹⁴. Mais ainda, elabora a condição principal de uma conceitualização do mal como mal radical¹⁵, uma formalização moral no *Ensaio sobre o mal radical*. O mal,

¹¹ “É bem como dizes e eu concordo em que todos os pecados encontrem-se nessa única categoria, a saber: cada um, ao pecar, afasta-se das coisas divinas e realmente duráveis para se apegar as coisas mutáveis e incertas ainda que estas se encontrem perfeitamente dispostas, cada uma em sua ordem, e realizem a beleza que lhes corresponde. Contudo, é próprio de uma alma pervertida e desordenada escravizar-se a elas. A razão é que, por ordem e direito divinos, foi a alma posta à frente das coisas inferiores, para conduzir conforme o seu beneplácito. Ao mesmo tempo, o outro problema que os nos tínhamos proposto, após a primeira questão: o que é proceder mal?, parece-se que já temos resolvido com clareza, a saber: de onde vem praticarmos o mal? Se não me engano tal como a nossa argumentação mostrou, o mal moral [pecado] tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade” (cf. *O Livre-Arbítrio*, 1995, p. 68-69).

¹² “O hiato entre a finitude e o mal seria injustificável por excelência” (cf. RICŒUR, Paul. *Lectures 2. Contrée des philosophes*, Paris: Seuil, 1991, p. 249).

¹³ “Por conseguinte, o fundamento do mal não poderá ser encontrado em nenhum objeto determinante do arbítrio por inação, nem num instinto natural, mas somente numa regra, que o arbítrio fornece a si mesmo para o uso de sua liberdade, isto é, numa máxima” (cf. KANT, Emmanuel. *A religião dentro dos limites da simples Razão*. In: *Os Pensadores*, São Paulo: Editor Victor Civita, 1980, p. 274).

¹⁴ “A vontade é essencialmente boa vontade, sua lei é a própria lei moral e, inversamente, a lei moral pode e não pode ser a lei de uma vontade livre. O mal é então heteronomia, senão o máximo feito de uma vontade livre que se determina pelos movimentos sensíveis, estranhos a razão” (cf. REBOUL. O., *Kant et le problème du mal*. Montreal: Press de l’Université de Montréal, 1971, p. 65).

¹⁵ A propensão do homem para o mal “deve ser considerada como moralmente má, por conseguinte, não como disposição da natureza, mas como algo que pode ser imputado ao homem, deve consistir, conseqüentemente, em máximas do arbítrio contrárias à lei; estas, porém, por causa da liberdade, devem ser consideradas contingentes, o que, por sua vez, não

para Kant, não reside mais na sensibilidade¹⁶. Uma vez afirmado, por Kant, que “as inclinações naturais que resultam da sensibilidade não têm relação direta com o mal” (*CI*, p.255), este, o mal, reside em uma relação, ou melhor, na subversão de uma relação. O mal, por conseguinte, é a subordinação e alienação pelo homem do puro motivo do respeito aos motivos sensíveis. Uma vez que “Kant afirma que as inclinações naturais que resultam da sensibilidade nem sequer tem relação direta com o mal” (*CI*, p. 255). O mal é o que acontece quando o homem subordina e aliena o puro motivo do respeito aos motivos sensíveis. No momento em que me imputo a responsabilidade de um ato como se dissesse: “não poderia ter feito isso *assim*, mas *de outra maneira*”, indica um ato pelo qual me responsabilizo por uma ação passada. Essa consciência de ter podido fazer de outra maneira, entretanto, está ligada à consciência de ter devido fazer de outra maneira: é, todavia, o reconhecimento de dever ter feito de outro modo que reconheço o poder fazer de outro modo o dever serve como um detector: se me sinto, ou ao menos me creio obrigado, é porque sou um ser que pode agir não somente sob o impulso, ou constrangimento do desejo, mas que posso agir sob a condição de uma lei que se me apresenta. Assim Kant tem razão em dizer que agir segundo uma representação de uma lei é diferente de agir segundo leis. E tal poder de agir conforme a representação de uma lei é a vontade.

estaria de acordo com a universalidade deste mal se seu fundamento supremo subjetivo de todas as máximas não estivesse, de uma maneira qualquer, entrelaçado com a própria humanidade e como que enraizado nela; poderemos denominar esta propensão uma propensão natural para o mal, e como deve ser sempre ele mesmo [o homem] culpado, um *mal radical*, inato natureza humana” (cf. *A religião dentro dos limites da simples Razão*, 1980, p. 282).

¹⁶ O fundamento do mal radical não pode “ser colocado, como comumente se faz, na sensibilidade do homem e nas inclinações naturais daí derivadas. Pois não só por que elas não têm uma relação direta com o mal (muito antes com o que a intenção moral pode provar em sua força, dão ocasião para a virtude); assim não devemos ser responsáveis por sua existência (nem o podemos; por serem inatas, não somos nós os autores), mas sim a propensão para o mal, que num ente que a moralidade do sujeito, por conseguinte, é encontrado nele, como num ente que age livremente, deve poder ser-lhe imputado como sendo sua própria culpa; malgrado a raiz profunda da mesma no arbítrio, contra a qual se deve dizer que se encontra, por natureza, no homem (...). Para dar, portanto, um fundamento do moralmente mau no homem, a sensibilidade contém muito pouco; pois ela torna o homem meramente bestial, ao retirar os motivos que se podem originar na liberdade; mas uma razão, que libera da lei moral, mas ao mesmo tempo maligna (uma vontade absolutamente maligna), convém, ao contrário, demais, porque mediante isto a o posição à própria lei será elevada a motivo (pois sem qualquer motivo não pode ser determinado o arbítrio) e o sujeito tornar-se-ia um ente diabólico. Nenhum dos dois é aplicável ao homem” (cf. *A religião dentro dos limites da simples Razão*, 1980, p. 283).

No seguimento de uma lei posso também descobrir o poder de agir *contra*. A experiência da confissão, da declaração do mal, do pecado cometido, da culpa nos leva a uma experiência, a experiência do remorso – uma experiência da relação da liberdade à obrigação na qual: primeiro, reconheço para mim um dever, ou melhor, um poder que corresponde a esse dever. E segundo, declaro ter agido contra a lei que me parece obrigatória. É uma transgressão. A liberdade, assim, é o poder de agir conforme a representação de uma lei e de passar à obrigação. Está aí o que deveria ter sido feito e, que, portanto, poderia ter feito, e aí está o que foi feito. A imputação do ato é, desta forma, qualificada moralmente pela sua relação ao dever e ao poder.

Para Ricœur, em Kant aparece como uma determinação do mal como uma determinação da liberdade. A determinação do mal pode ser expressa como a inversão da relação entre móvel e a lei no interior da máxima de minha ação. Desta forma, a definição kantiana pode ser compreendida de maneira que: se se chama máxima ao enunciado prático daquilo que alguém se põe a fazer, o mal não é nada em si, nem na natureza nem na consciência; senão uma certa relação invertida, ou seja, uma relação e não uma coisa, e uma relação invertida, em atenção a uma ordem de preferência e de subordinação indicada pela obrigação. Esta ideia de Kant, por assim dizer, tira toda a natureza do mal, desenraiza-o: o mal não só existe apenas pelo ato de o tomar sobre si, de o assumir, mas aquilo que o caracteriza, do ponto de vista moral, é a ordem pela qual um agente dispõe as suas máximas; é uma preferência que não deveria existir, aquilo a que nós chamamos uma relação invertida.

Assim, a ideia kantiana da subversão da máxima má é o equivalente do esquema bíblico do desvio. Tal como temos no mito adâmico – oposto ao esquema órfico da exterioridade. Desta forma, encontra-se o equivalente racional desse esquema na ideia da subversão da máxima, que o formaliza.

Esse formalismo, conforme Ricœur, traz consigo o benefício de “construir o conceito da máxima má como regra que o livre arbítrio forja para si próprio” (CI, p. 255). O mal não mais reside na sensibilidade na qual o mal não é mais aquela inclinação para o sensível e aos prazeres do ser finito, acaba-se, assim, a confusão entre o mal e o efetivo, o passional. O mal, por conseguinte, não é mais “a infração grosseira do dever, mas a malícia que faz passar por virtude o que é a sua traição” (CI, p.256). O mal, por assim dizer, do mal é a

ratificação enganosa da máxima pela conformidade. A liberdade, agora, é o poder do desvio, poder de uma subversão da ordem; o mal para Kant não é algo, mas a subversão da relação entre os motivos da ação. O mal para Kant, ao contrário de Agostinho, situa-se, não no sensível, mas no solo da razão. Desfazendo-se como “algo”, como, aliás, já tentara, por outro lado, fazer Agostinho, o mal se torna, em Kant, “subversão de uma relação” (*CI, p.256*), e isto implica que a liberdade é, por conseguinte, esse poder de afastamento, por uma impostura, da boa máxima. O mal não é qualquer coisa, mas a subversão da ordem.

Para Ricœur, a clarificação disso se traduz por uma perda de profundidade, pois “o preço da clareza é a perda da profundidade” (*CI, p.256*), da profundidade que corresponde à tenebrosa experiência do mal que aflora nos mitos e nos símbolos primários. Ricœur então encontra o que não é admitido na visão ética do mal: a tenebrosa experiência que aflora de modo diverso na simbólica do mal, e que constitui o “trágico” da reflexão. Senão, vejamos: a) ao nível dos símbolos primários, Ricœur mostrou que por meio da confissão dos pecados que o homem declara o mal, como já-aí, no qual nasce e no qual se encontra o mal, por assim dizer, não analisável em culpabilidades individuais e atuais; b) a experiência do mal já-aí, que suscita o ciclo dos mitos distintos do mito adâmico por um esquema de exterioridade, o mal é exterior ao homem, este o já encontra na face da terra. Esse o ciclo mítico não é excluído no mito adâmico, mas como mostrou Ricœur: Adão é o mais velho dos homens e não somente o homem exemplar, mas o anterior do mal a todos os homens, Adão é o primeiro a praticar o mal. Contudo, Adão tem seu outro, uma figura anterior a ele, a serpente a qual já se encontrava aí, e bastante ardilosa. c) diante da anterioridade do mal por Adão e pela serpente, “a visão ética do mal só tematizar apenas o símbolo do mal atual, o ‘afastamento’, o desvio ‘contingente’ (*CI, p. 256*). Adão é então o arquétipo, o exemplar do mal presente que repetimos e imitamos cada vez que começamos o mal. Logo, se continuamos o mal é necessário tentar dizer o mal como tradição, como encadeamento histórico, com reino já-aí .

Diante, então, destes três pontos, Ricœur nota o perigo de voltar a cair no tenebroso laço da gnose, pois ao introduzir um esquema de “herança” (de Agostinho) e tentá-lo coordenar com o do “afastamento” (de Kant) num

conceito plausível, podemos voltar a uma mitologia dogmática, reificando o mal numa “natureza”. Ora, foi justamente o conceito de *natureza* (reificação do mal) posta para compensar a *contingência* do mal, isto é, que os pecados são apenas acidentes ocorridos na vontade, causa da liberdade do homem, portanto, não necessária, que regulou o primeiro movimento do pensamento. Cabe agora, portanto, para Ricœur, sair deste esquema gnóstico e pensar alguma coisa como “uma natureza do mal, uma natureza que não seria natureza das coisas, mas natureza originária do homem, mas natureza da liberdade, logo *habitus* contraído, maneira advinda de ser da liberdade” (CI, p.257). Neste ponto, é preciso retomar Santo Agostinho e Kant, o primeiro “quando passa do mal atual ao pecado original”¹⁷; o segundo, quando remonta da máxima má do livre-arbítrio ao fundamento de todas as máximas más.

No que diz respeito a Kant, é sabido que tentou elaborar uma dedução transcendental a partir da qual o mal de natureza apresenta-se como fundamento (possibilidade) das máximas más, de forma que a inclinação para o mal é de caráter inteligível, e não sensível. Para mostrar isso, Ricœur utiliza-se de uma citação de um trecho de *A Religião nos limites da simples Razão*: “Se o *Dasein* desse pendor pode ser mostrado (*dargetan*) por meio de provas empíricas do conflito no tempo, a natureza (*Beschaffenheit*) e o fundamento (*Grund*) desse pendor devem ser reconhecido a priori, pois se trata de uma relação da liberdade à lei cujo conceito é sempre não empírico” (CI, p.259). Desta forma, podemos compreender donde proceda o mal, mas “jamais descobrir a raiz do mal na máxima suprema do livre-arbítrio como relação à lei, pois se trata de uma ação inteligível que precede toda a experiência ” (CI, p.259). Toda a natureza do mal pode ser dada como nascimento, mas não é o nascimento sua causa. O mal se torna advindo de uma maneira da liberdade. O mal está aí, é anterior a mim, não o podemos conhecer, somente podemos fazê-lo; é um “hábito contraído”, algo que ao longo da vida o tomo para mim¹⁸. Ora, se esse “hábito contraído” do livre-arbítrio faz, ou antes,

¹⁷ “As más ações que cometemos por ignorância e as boas que não conseguimos praticar, apesar da boa vontade, denominam-se ‘pecados’, visto tirarem sua origem daquele primeiro pecado cometido por livre vontade por Adão: estes não são mais que consequência daquele” (cf. *O Livre-Arbítrio*, 1995, p. 56).

¹⁸ “Por Propensão (propensio) entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (apetite habitual, concupiscência) enquanto contingente para a humanidade em geral” (cf. *A religião dentro dos limites da simples Razão*, 1980, p. 279).

fornece o símbolo da conciliação da contingência e da anterioridade do mal; todavia, diferentemente da gnose, que pretende sondar a origem desse mal, Kant reconhece que no que faz referencia a origem dessa inclinação para o mal, “ela permanece para nós impenetrável porque deve ser imputada a nós e porque, em conseqüência, esse fundamento supremo de todas as máximas exigiria por sua vez a admissão de uma máxima má” (CI, p. 259), não existindo, assim, razão compreensiva para a origem do mal. Portanto, reconhece-se que o filósofo vai ao encontro do inescrutável, do insondável no qual o mal começa sempre pela liberdade já-aí; está para a liberdade, em hábito, começo e antecedência. Deste modo, em Kant há uma transposição da figura mítica da serpente que representa o sempre aí do mal, desse mal que é começo, isto é determinação da liberdade por si mesma. Ao fazer isso, Kant, como assinala Ricœur, completa Agostinho, “ao destruir o envoltório gnóstico do conceito de pecado original” e ao tentar uma “dedução transcendental do fundamento das máximas más” (CI, p. 259). Mas, por conseguinte, “mergulha de novo no não saber a investigação de um fundamento do fundamento” (CI, p. 259). Isto é, há um duplo movimento, no qual, ao mesmo tempo, eleva-se o pensamento e o faz de novo cair. Por um lado, entra-se na luz, na claridade do formalismo kantiano; por outro, perde-se na escuridão inescrutável do não-conhecimento, ao retomar a natureza do mal como fundamento das máximas más.

No que diz respeito a Santo Agostinho, ao elaborar o conceito de pecado original, no último livro do *De Libero Arbitrio* (O Livre Arbitrio), Agostinho reúne, em uma noção, como vimos, inconsistente, categorias jurídicas e biológicas. Com efeito, ao mesmo tempo em que o primeiro homem transgrediu uma regra (vontade¹⁹), e é julgado e condenado; essa falta é transmitida a toda a sua geração. O mal não se torna somente pecado de Adão, mas é implicada uma pena imposta aos homens, seus descendentes, pelo ato cometido²⁰. Com isso,

¹⁹ “Assim Agostinho elabora uma visão puramente ética do mal onde o homem é integralmente responsável, ele extrai de uma visão trágica onde o homem não é mais autor, mas vítima de um Deus capaz de sofrer, mesmo que não seja cruel” (CI, p. 231).

²⁰ “Apesar de afirmar categoricamente que o homem não foi programado deterministicamente nem para o bem, nem para o mal, essa parece ser uma situação válida unicamente para o primeiro homem, Adão, antes da queda (pecado original), momento em que gozava de perfeita ou plena liberdade. Depois da queda, perdeu tal condição. E mais do que isso, ele transmitiu sua natureza decaída a seus descendentes, de modo que, quanto são demais homens, descendentes de Adão, Agostinho, admite que não gozam plenamente da liberdade, mas sofrem ou, pelo menos à primeira vista, parecem sofrer de uma ‘certa dose de necessitarismo’, por trazerem em si as manchas do pecado original. Nesse caso, fechando o ciclo de sua

não mais seria contra Mani²¹ que teria que lutar, mas contra Pelágio Há agora, não mais uma idéia do mal natureza, mas uma idéia de “culpabilidade de natureza”, em Santo Agostinho, pois esta é “efetiva como ato, punível como um crime, embora herdado como doença” (CI, p. 258). A idéia deste mal que é transmitido é inteligível, mas não cognoscível. Pode a inteligência criar argumentos válidos, mas que são impossíveis de se conhecer. Trata-se de uma racionalização do tema Paulino, na qual Deus, em seu mistério, escolhe uns e rejeita outros, isto faz com que a perdição, mesmo da criancinha no ventre materno, seja por direito. Direito advindo da falta de Adão por via de geração. E que a salvação seja dada por graça, pela *bel* vontade de Deus. Ora, a idéia de pecado elaborado pelo Doutor da Graça é inconsistente, logo se vê, enquanto mistura dois universos de discursos – o da ética ou do direito, e o da biologia. É também uma idéia escandalosa enquanto é outra a idéia de retribuição e de inculpação em massa dos homens. E idéia irrisória, enquanto relança a eterna teodicéia, e seu processo de justificar Deus.

Entretanto, o que é preciso sondar no conceito de pecado original, para Ricoeur, “não é a sua falsa clareza, mas sua tenebrosa riqueza analógica. Sua força está em remeter intencionalmente àquilo que há de mais radical na confissão dos pecados, a saber que o mal precede minha tomada de consciência, que ele é não-analisável em faltas individuais, que é a minha impotência preliminar” (CI,p. 258). Ora, desta forma, o mal está para minha liberdade, como meu nascimento está pra minha consciência atual, a saber, sempre já aí, de maneira que natureza e nascimento sejam conceitos

explicação, quando, num primeiro momento, ao colocar o pecado (soberba) como causa do mal no homem, o mal aparecia como culpa (*malum culpæ*), agora ele aparece, também, como efeito ou pena imposta aos homens descendentes de Adão, pelo primeiro pecado cometido por este (*malum pænæ*) (cf. COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*, Porto Alegre: EDIPUCRS,2002. p. 345).

²¹ “Comparava-os [os escritos dos sábios gregos] com os escritos de Mani, que sobre estas coisas escreveu muito, delirando sem rumo, e não falava em nenhuma parte sobre a razão dos solstícios e dos equinócios, nem dos eclipses das estrelas nem de outras coisas que havia lido nos livros da sabedoria deste século. Contudo, ali mandavam que eu acreditasse, ainda que não me davam explicação alguma daquelas doutrinas, que eu tinha bem averiguadas pelos números e o testemunho de meus olhos; antes eram muito diferentes (cf. *Confissões*, 1999, p. 200). “Qual a origem do mal, se Deus, que é bom, fez todas as coisas? Sendo o supremo e sumo Bem, criou bens menores do que Ele; mas enfim, o Criador e as criaturas todas são bons. Onde, pois, vem o mal?” (cf. *O Livre- Arbítrio*,1995, p. 28). Destas duas citações, cf. SCIACCA, 1955, p. 1, nos diz: “Agora que ele [Agostinho] abandonou as careças maniquêias, os problemas que ele herdou do maniqueísmo e que ele não tinha ainda resolvido – impossibilidade de conceber um Deus sem extensão e uma substância corporal, explicação da origem do mal – se põem para ele agora em termos filosóficos”.

analógicos, e não teóricos. Aí está a função simbólica do conceito: integrar o esquema de herança, herdado na disputa como os maniqueus e de uma quase-natureza elaborado contra os pelagianos. Dá-se, assim, a função simbólica, por assim dizer, insubstituível, do conceito, que é integrar o esquema da herança ao da contingência do mal. O mal aí “é uma espécie de involuntário no seio mesmo do voluntário, não mais em face dele, mas nele” (CI, p. 258). A confissão do mal é dada em outro nível, profundo e diferente do arrepende-se, simplesmente, dos pecados. O mal está em um simbolismo, e não na geração de fato. A regeneração é, assim, conversão.

É neste contexto que, com Ricœur, pode-se perguntar: será que “toda possibilidade de pensar estará então extinta com o não-saber concernente à origem do fundamento das máximas más?” (CI, p.261) Ou, ainda, a peleja do “rigor reflexivo e a riqueza simbólica se findará com a volta ao símbolo impenetrável da queda?” (CI,p.261). Para Ricœur não. Contudo, abre-se um “intervalo” entre a natureza essencial do homem e a confissão da contingência do mal. Cabe, então, perguntar se é possível deixar lado a lado a necessidade da falibilidade, isto é, de que o homem pode ser falível e a contingência do mal. À primeira vista, foi deixada de lado a dimensão do mundo dos símbolos míticos na qual os símbolos do começo só adquirem seu significado pleno em relação aos símbolos do fim, isto é, purificação da mácula, remissão dos pecados, justificação do culpado, por meio de algum ritual, ou pela vinda do rei-salvador. Conseqüentemente, os grandes mitos, conforme Ricœur, são mitos do começo e do fim (*Philosophie de la Volonté* ²²,p. 318-321), por exemplo: o mito da criação babilônico, o *Enuma Elish*, que relata a vitória de Marduk, o mito trágico do *Prometeu Agrilhoado*, que faz uma reconciliação do trágico pelo trágico, no qual Deus tentador e enganador participa da indistinção primordial entre o bem o mal, como o testemunha a imagem de Zeus; os mitos órficos que narram o périplo e a volta da alma exilada num corpo mau, sendo esse exílio anterior a toda a apresentação do mal por um homem responsável e livre, por fim o relato bíblico, o mito adâmico que é balizado pela figuras do fim como: o rei dos últimos tempos, o filho do homem, o segundo Adão de quem fala São Paulo, são tipos do homem que “há por vir”.

²² RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. Tome II: 1. *Finitude et Culpabilité* 2. *La Symbolique du mal*, Paris: Aubier, 1988. (Citaremos esta obra como SM).

Em todos símbolos de ordem mítica o sentido procede do fim para o começo, mas o que esse encadeamento de sentido retrógrado dá a pensar? Porventura, não convidará a passar da contingência do mal a uma certa “necessidade” do mal? Para Ricoeur essa é a maior tarefa e a mais perigosa, visto que, o pensamento avança sobre dois abismos: o do pensamento reflexivo sobre a alegoria e o do pensamento especulativo sobre a gnose, como visto. Aliás, é uma tarefa enorme porque “o pensamento simbólico, vai do começo do mal ao seu fim, parece efetivamente supor a ideia de que tudo isso tem, afinal, um sentido, de que uma figura significativa desenha-se imperiosamente através da contingência do mal, em suma, de que o mal pertence a uma certa totalidade do real. Uma certa necessidade... Uma certa totalidade... Mas não qualquer necessidade, não qualquer totalidade” (CI,p.261). Não importa que necessidade, não importa que totalidade o caso é que nos esquemas de necessidade, como, por exemplo, no mito adâmico, o necessário só aparece depois, visto do fim, e, todavia apesar da contingência do mal. Um texto bíblico que demonstra isso para Ricoeur é o de São Paulo aos Romanos onde diz:

Se pela falta de um só todos morreram, com quanta maior profusão a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre todos (...). Por conseguinte, assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, a obra da justiça de um só resultou para todos os homens justificação que traz a vida (...) onde avultou o pecado, a graça superabundou, para que, como imperou o pecado na morte, assim também imperasse a graça por meio da justiça, para a vida eterna, através de Jesus Cristo, nosso senhor ²³(Rm. 5, 15;18; 20).

O pecado habita o homem. Ora a morte, castigo do pecado, entrou no mundo a partir da falta de Adão. Disso Paulo conclui que o próprio pecado entrou na humanidade por meio desta falta inicial, é a doutrina do pecado original. O que interessa aqui, ao apóstolo dos gentios não é a comparação entre as figuras do velho Adão e do novo Adão, tampouco a oposição destas, mas o paralelo e a gradação, o progresso, a escalada do homem em busca da justificação, que oferece entre a obra nefasta do primeiro adão e a reparação superabundante do segundo Adão, na qualidade de um novo chefe da Humanidade, imagem pela qual Deus restaura a criação. Essa

²³ Tanto o texto grego como a versão latina são bem claros quando falam de um único homem

“superabundância” paulina se constitui uma grande tarefa ao pensamento. Ricoeur diz que nenhuma grande “filosofia da *totalidade*” pôde dar razões à inclusão da contingência do mal em um esquema significativo e totalizador. Com efeito, ou o pensamento da necessidade do mal deixa cair para fora a contingência, como é o caso dos sistemas não dialéticos de Plotino²⁴ e Spinoza, ou a inclui tão bem que elimina por inteiro tanto a passagem da inocência ao conhecimento do mal, quanto o trágico do mal que se precede a ele próprio, como, por exemplo, o sistema dialético de Hegel.

No primeiro caso, onde a necessidade deixa cair para fora a contingência, Plotino e Spinoza conheceram algum dos problemas de dar razão a contingência do mal num plano significativo, contudo sem sucesso. Para Ricoeur, Plotino, “tentou, até os seus últimos tratados, dar a razão da ‘declinação’ das almas fascinadas por sua própria imagem nos corpos com a necessidade de *processão*” (CI,p.262). A possessão não é senão um desdobramento interno das riquezas “virtuais” do primeiro Princípio, o *Uno*. A luminosidade do Uno, perpassa tudo, até o grau mais ínfimo que é a matéria que não é outra coisa que o oposto do Uno. Há, assim, uma hierarquia pela qual tudo deriva do Uno que é o princípio de tudo. Desse princípio, emana uma possessão, um segundo estado, que é *Inteligência do mundo*, que nada mais é senão uma cópia do uno e com ela marca o início de várias possessões. Ora, a terceira possessão para Plotino é a *Alma* do mundo, o princípio animador que dá vida a todos os corpos. Desta forma, o *Uno*, a *Inteligência* e *Alma* do mundo correspondem a três realidades transcendentais nas quais o mal não tem lugar.

Entretanto, seguindo as emanações que se darão pela *Alma*, não por capricho ou vontade seus, ele engendra o ser ou a matéria que é o último grau de possessão, lugar da multiplicidade e, portanto, princípio, ou melhor, possibilidade do mal. Assim, a Alma, ao se relacionar com o mundo por ela produzido, ao dar forma aos corpos, recebem algumas de suas características dos seres corpóreos, como se tornar divisível, não no sentido corpóreo, mas no sentido em que a alma que está nos corpos ao serem divididos também se divide, entretanto permanecendo inteira em cada um das partes divididas. De

²⁴ Segundo Giovanni Reale: Plotino, filósofo neoplatônico nasceu em Licópolis em 205 d.C e faleceu em 270. Foi discípulo de Armonio Sardes que fundou o neoplatonismo em Alexandria. Plotino teve grande influencia sobre Agostinho de Hipona, como em outros padres da Igreja (cf.REALE, Giovanni. *História da Filosofia* v. I, São Paulo: Paulus, 1990, p. 238-250; 455)

maneira que a Alma, terceira emanção do Uno, embora seja espiritual, está sujeita a corromper-se. A alma é atingida pela matéria, que é o mal em potência²⁵. No sistema plotiniano, no qual a Alma universal dá origem a matéria, que dá origem aos seres corporais, sendo a última possessão do Uno e, como tal, é eterna e necessária²⁶, a matéria sendo necessária e o mal provindo desta matéria, o mal é necessário²⁷. Daí que o mal não vem de nós, mas é anterior a nós e nos possui apesar dele. Enfim, para Ricœur, Plotino nos velhos tratados sobre a Providência “reanima o velho tema do *logos*” o qual “proclama que ordem nasce da dissonância e até mesmo, que a ordem é a razão da desordem” (CI,p. 262); de forma que a Providência se serve dos males que ela não produz. Apesar da desordem há harmonia. Apesar do mal, o bem prevalece. Quem não vê que isso não é mais que uma teodicéia?

Contudo, Ricœur diz que “a teodicéia jamais ultrapassa o nível de uma retórica argumentadora e persuasiva” (CI,p. 262) a qual recorre “a tantos argumentos, quanto mais abundantes que carecem, cada um deles, de força” (CI,p.262). Com isso, o pensamento chegado a tal ponto pode dizer que por que existe ordem existe desordem e, assim, reduzir a problemática do mal a um jogo de luzes e de sombra, por assim dizer uma “estética da discordância”. “Tal é a má fé da teodicéia: ela não triunfa sobre o mal real, mas somente sobre seu fantasma estético” (CI,p.261), numa ordem de harmônicos de ordem e desordem.

Tal argumentação suspeita da teodicéia é renunciada, mais tarde, por Spinoza. Conforme Ricœur, em uma filosofia não dialética da necessidade, como a de Spinoza, “há lugar para os modos infinitos, certamente, mas não para o mal que é uma ilusão que procede da ignorância de todos” (CI,p.263). Os modos infinitos são sensações da substância, ou seja, aquilo que existe em

²⁵ “A matéria é em si má e é o primeiro mal: a alma [...], em sua união com ela torna-se má” (cf. PLOTINO, Eneadas I, in: *Colletion des Universités de France*: Paris: Sociéy d’édition “Les Belles lettres” 1932, art., 8 vers. 14). Sendo que: “Por estar sempre ligada a um corpo, isto é, à matéria, a alma não fica imune de impurezas e desordens, nesse sentido, a alma está envolta por aquilo que vulgarmente chamamos de ‘mal’” (cf. BUSSOLA, Carlo. *Plotino: A alma no tempo*. Vitória: UFES / FCAA, 1990, p. 43). A matéria é, então, a causa da deficiência da alma, ou seja, o mal.

²⁶ “A matéria é necessária por que o Universo consta de contrários, e não poderia haver contrários se não existisse a matéria” (cf. FRAILE. Guillermo. *História da Filosofia: Grécia y Roma*. Madrid: B.A.C., 1956, p. 719).

²⁷ “Parece que ela (a matéria) é movida e carregada por um poder mágico que deu uma atração irresistível” (CI, 262).

outra coisa, por meio da qual é concebido. Para Spinoza os modos não existem sem os atributos, isto é, o que o intelecto percebe da substância (Deus = Substância). De forma que tudo quanto existe é determinado pela natureza de Deus, que é necessário²⁸ e nada pode existir sem que venha desse ser necessário; portanto, tudo mais é contingente. O mal só pode ser contingente, portanto só poderá ser reconhecido dentro de uma visão ética do mal. Todavia, não é conservada nessa mais é dissipada como ilusão de não poder conhecer a sua causa.

Por conseguinte, Ricœur pergunta: “uma filosofia da dialética da necessidade fará mais justiça, se podemos dizer assim, ao trágico do mal?” (CI,p. 263). Sem dúvida, responde ele. Entretanto, é esse “sem dúvida” e pela mesma razão que uma filosofia como a de Hegel representa ao mesmo tempo a maior tentativa de explicar o trágico do mal, como a maior tentação. Porque o mal se instala ao mesmo tempo em que a história das figuras do Espírito²⁹. Ora, em Hegel o mal é tanto conservado como ultrapassado. Conservado no momento em que reside no reconhecimento das consciências. Ultrapassado no âmbito que é por essa luta de consciências que posso ter a cisão entre consciência julgadora e consciência culpada. Há de se notar que o mal ao ser integrado na Fenomenologia do Espírito não o é mais como mal, porém como contradição, a negatividade hegeliana. Essa negatividade, diz Ricœur citando Kierkegaard, é o *maître Jacques* do hegelianismo, pois “a negatividade significa ao mesmo tempo a inversão do singular no universal” (CI,p. 263), isto é, oposição entre interior e exterior na força, na morte, na falta. Todas as negatividades, por assim dizer, estão atadas na negatividade. Em um capítulo da *Fenomenologia do Espírito* intitulado, “O mal e seu perdão”, Hegel, diz Ricœur, não deixa dúvida de que a “remissão já é reconciliação no saber absoluto pela passagem de um contrário a outro, da singularidade à universalidade da consciência julgada e reciprocamente³⁰” (CI,p. 263). O

²⁸ “Esse é o ponto fundamental a considerar para se compreender Spinoza: a ‘necessidade’ é apresentada como solução de todos os problemas” (cf. REALE, Giovanni. *História da Filosofia*, v. II, São Paulo: Paulus, 1990, p. 417).

²⁹ Cf. HEGEL, G.W.F., A boa consciência A bela alma, o mal e o seu perdão, in: *Fenomenologia do Espírito*. Parte II. Petrópolis: Editora Vozes, 1988, p. 119-142.

³⁰ “O mal se confessa, de fato, como mal pela afirmação de que opera segundo sua interior lei e boa-consciência, em oposição ao universal reconhecido. Com efeito, se essa lei e boa-consciência não fosse a lei de sua singularidade e arbitrariedade, não seria algo de interior, de próprio; mas o universalmente reconhecido, portanto, quem diz de fato que age contra os

perdão, a saber, é a própria destruição do juízo³¹. Um certo esquema significativo, que adquire um saber absoluto sem restos, com o preço de eliminar o hiato entre o mal que se põe e o trágico do mal que já está aí, e assim liquidar o injustificável do mal e a gratuidade da reconciliação por meio de uma dissolução do perdão dos pecados em uma reconciliação filosófica. O perdão é tal que destrói o juízo o qual é uma categoria do mal e não da salvação. Como em São Paulo, diz Ricœur “a própria lei é julgada. Mas ao mesmo tempo, o símbolo da remissão dos pecados é perdido, pois o mal é menos ‘perdoado’ do que ‘superado’” (CI,p.263); ele desaparece nesta reconciliação³². Ao mesmo tempo, o que podemos chamar de acento trágico se desloca do mal moral para o movimento de exteriorização, de elocução (alienação) do próprio Espírito, visto que acontece na totalidade da história humana, que é uma revelação de Deus, que o infinito assume o mal da finitude, como esclarece Ricœur, com uma nota de J.Hyppolite: “Toda essa longa história de erros que o desenvolvimento humano exhibe e que a fenomenologia reconstrói é efetivamente uma queda, mas é preciso aprender que essa queda faz parte do próprio absoluto, que ela é um momento da verdade total”³³ (CI, 263-264). Essa maneira de ver a queda por parte de Hegel é apelidado por Ricœur de “pantragicismo”, isto é, replica da dissolução da visão ética do mundo consumada em saber absoluto, vista a transposição da remissão dos

outros segundo sua lei e boa-consciência, diz de fato que os maltrata. Contudo, a boa-consciência efetiva não é esse persistir no saber-e-querer, que se opõe ao universal; mas o universal é o elemento de seu ser aí e sua linguagem exprime seu agir com o dever reconhecido” (*Fenomenologia do Espírito*, 1988, p. 136).

³¹ “O perdão, que concede à primeira [consciência], é a renúncia a si mesma, - à sua essência inefetiva, à qual equipara a outra consciência que era o agir efetivo. [Agora] reconhece com bem o que era chamado mal, pela determinação que o agir recebia no pensamento; ou melhor dito, abandona [tanto] essa diferença do pensamento determinado como seu juízo determinante para-si-essente, assim como a outra consciência abandona o determinar, para-si-essente, da ação. A palavra da reconciliação é o espírito aí-essente, que contempla o puro saber de si mesmo, como da essência universal em seu contrário, - no puro saber de si como singularidade absolutamente essente dentro de si: um recíproco reconhecer, que é o espírito absoluto” (cf. *Fenomenologia do Espírito*, 1988, p. 141).

³² “El paso Del pecado a la justicia lo describe así el apóstol, contraponiendo a justificación a la condenación fulminada por el pecado de Adán: *Y no como por uno que pecó así fué el don; porque la sentencia, arrancando de no solo, remata en condenación; mas el don, partiendo de muchas ofensas, se resuelve en justificación* (5,16). Más comprensiva es esta otra fórmula: *La ley del Espiritu [que lo es de la justicia y] de la vida, en Cristo Jesús, me libértó de la ley [de la carne, que lo es] del pecado y de la muerte* (8,2)” (cf. BOVER. J. M., Teología de San Pablo. Madrid: B.A.C., 1956. p. 731).

³³ Esse trecho é do livro citado por Ricœur no texto em *O Conflito das Interpretações*, 1978, p. 255: HYPOLITE, J., *Gênese et Structure de la Phénoménologie de l'esprit*, p. 509.

pecados em reconciliação filosófica. Nada restando da gratuidade da reconciliação, tampouco do injustificável do mal.

CONCLUSÃO

Fracassadas as necessidades não-dialética do mal de Plotino e Spinoza e da dialética de Hegel, Ricœur pergunta se a resposta, inteligibilidade simbólica, não estará do lado de uma história *dotada de sentido* de preferência a buscá-la *numa lógica do ser*? Pois não será exclusiva, do movimento que vai da queda à perfeição, uma *lógica*, seja dialética ou não? Ou mais, será possível “conceber um vir-a-ser do ser onde o trágico do mal” seria ao mesmo tempo reconhecido e superado? Ricœur, depois de colocadas essas questões, diz não estar em estado de respondê-las. Entretanto, antevê a direção para a possível meditação delas: Primeiro, “a reconciliação é aguardada a despeito do mal” (*CI*, p. 264), isto é, a reconciliação é atingida apesar do mal. Ora, o apesar do mal é, todavia, uma verdadeira categoria da esperança, do desmentido. Contudo, não há provas disso, mas somente sinais no quais o meio ou lugar de implantação desta categoria é, sem dúvida, a história e não um sistema ou uma lógica, uma escatologia. Segundo, esse “apesar de” é um “graças a”; com o mal, o Princípio das coisas faz o bem. Ora o desmentido é tal pedagogia escondida que faz Agostinho dizer *etiam peccata*, porém pecado. Todavia, não há saber absoluto nem “apesar de”, nem tampouco “graças a”. Terceiro e último, a história dotada de sentido da superabundância paulina engloba o “apesar de” e o “graças a” e é justamente o que constitui o milagre do cosmo, donde procede um movimento retrógrado em busca do verdadeiro, no qual da maravilha “onde abundou o pecado...” nasce a necessidade que coloca o mal na luz do ser. Por conseguinte, o que na teodicéia era apenas um falso saber é tornado setor da esperança. A necessidade do mal é, pois, então, o mais alto símbolo racional que a inteligência da esperança forma³⁴.

RESUMÉ

³⁴ Registra-se um comentário oral do professor Abrahão Costa Andrade: “Logo se percebe que a relação entre símbolo e pensamento não é puramente teórica, mas diz respeito a uma filosofia que, ao aproximá-los, prepara-se para ir além de si e cingir o mundo com a possibilidade de transformá-lo, tanto quanto aos homens que nele habitam”.

Le travail de Paul Ricœur a comme point de départ la réflexion éthique: l'homme faillible, de la faute et du mal. Nous avons projeté dans cet article pour approcher que Ricœur tirent de vision éthique du mal. Pour cela, c'est nécessaire analyser deux auteurs qui habituellement n'associent pas, Saint Agustin et Kant. Le premier quand lutter contre le maniqueísta de la conception du mal et la seconde, quand penser le mal comme un heteronomia de la volonté, un mal radical, c'est, le formalisme dans morale. Pour Ricœur, l'éclaircissement de ce qui est le mal pour ces deux filósofos la traduit pour une perte de la profondeur, parce que le prix de la clarté est la perte de la profondeur, de la profondeur qui correspond à l'expérience sombre du mal qu'il glace dans les mythes et dans les emblèmes fondamentaux. Ricœur trouve ce qui n'est pas admis dans la vision éthique du mal alors: l'expérience sombre qui glace dans une plusieurs entrée le symbolique du mal, et qu'il constitue le " tragique " de la réflexion. Par conséquent qui était juste une fausse connaissance comme section du concept de l'espoir dans le teodicéia est tourné. Le besoin du mal est, par conséquent, alors, le plus haut emblème rationnel qui l'intelligence des formes de l'espoir.

Mots Clés: Paul Ricœur. Symbole. Péché. Mal. Éthique.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *O livre arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

AGUSTIN, Actas del debate con Fortunato, in: *Obras completas de San Agustín*. Madrid: B.A.C., 1986. AGUSTÍN, San. *De gratia Christi et de peccato originali*. Madrid: B.A.C., 1968.

_____. *De Moribus Ecclesiæ et de Moribus Manichæorum*. Madrid: B.A.C., 1968.

BOVER. J. M., *Teologia de San Pablo*. Madrid: B.A.C., 1956.

BUSSOLA, Carlo. *Plotino: A alma no tempo*. Vitória: UFES / FCAA, 1990.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniqueísta de Santo Agostinho*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

FRAILE. Guillermo. *História da Filosofia: Grécia y Roma*. Madrid: B.A.C., 1956.

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

JOLIVET, Regis. *Le problème du mal d'après Saint Augustin*, Paris: Gabriel Beauchesne et Ses Fils Éditeurs, 1936.

KANT, Immanuel. *A Religião dentro dos limites da simples razão*. In: *Os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1980.

MARTÍNEZ, Agustín. *San Agustín: ideario: selección y estudio*. 2ªed. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1946.

PLOTINO, Eneadas I, in: *Colletion des Universités de France*: Paris: Sociéyé d'edition "Les Belles lettres" 1932.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia* v. I, São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia*, v. II, São Paulo: Paulus,1990

RICŒUR, Paul. *O conflito das interpretações: Ensaio de Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RICŒUR, Paul. *Lectures 2. Contrée des philosophes*, Paris: Seuil,1991
REBOUL. O., *Kant et le problème du mal*. Montreal: Press de l'Université de Montréal, 1971.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. Tome II: *1.Finitude et Culpabilité 2. La Symbolique du mal*, Paris: Aubier, 1988.

SCIACCA, Michele Federico. *San Agustín*. Barcelona: Luis Miracle Editor, 1955.

VV.AA.,*Bíblia de Jerusalém*, São Paulo: Paulus,1990