



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**JANAÍNA ROSA DA SILVA**

**A ALIENAÇÃO DA LIBERDADE PELA PRÓPRIA LIBERDADE: O  
PARADOXO DO PROBLEMA DO MAL EM PAUL RICOEUR**

**Vitória**

**2017**

**JANAÍNA ROSA DA SILVA**

**A ALIENAÇÃO DA LIBERDADE PELA PRÓPRIA LIBERDADE: O  
PARADOXO DO PROBLEMA DO MAL EM PAUL RICOEUR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira.

**Vitória**

**2017**

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

S586a Silva, Janaína Rosa da, 1980-  
A alienação da liberdade pela própria liberdade : o paradoxo do problema do mal em Paul Ricoeur / Janaína Rosa da Silva. – 2017.  
100 f.

Orientador: Marcelo Martins Barreira.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Ato (Filosofia). 2. Liberdade. 3. Vontade. 4. Bem e mal. 5. Filosofia. 6. Hermenêutica. I. Barreira, Marcelo Martins. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

---

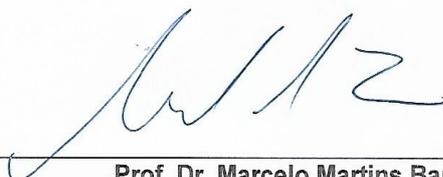
JANAÍNA ROSA DA SILVA

**“A ALIENAÇÃO DA LIBERDADE PELA PRÓPRIA LIBERDADE: O  
PARADOXO DO PROBLEMA DO MAL EM PAUL RICOEUR”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 10 de julho de 2017.

Comissão Examinadora:



---

**Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira**  
Orientador e Presidente da Comissão - UFES



---

**Profa. Dra. Thana Mara de Souza**  
Membro Titular Interna - UFES



---

**Profa. Dra. Adna Candido de Paula**  
Membro Titular Externa - UFVJM

A Onofra Piraí Rosa da Silva,  
por toda educação e incentivo.  
A João Batista da Silva Júnior,  
por todo amor e dedicação.

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiro a Deus, pela força e coragem durante essa caminhada. Ao Prof. Dr. Marcelo Martins Barreira, por ter aceitado o convite para me orientar durante a essa caminhada filosófica. Obrigado por toda ajuda, pelos ensinamentos, confiança e pela bondosa paciência. A Prof.<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Thana Maria de Souza, por aceitar participar e orientar este trabalho na banca de defesa do projeto, na banca de defesa de qualificação e na banca de defesa da dissertação. A Prof.<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Adna Candido de Paula, por aceitar participar da defesa de qualificação e me orientar com ricas e proveitosas sugestões que contribuíram muito para o desenvolvimento da presente dissertação, muito obrigada por aceitar participar da banca de defesa de dissertação. Ao Prof. Dr. Edebrando Cavaliere, pela orientação acadêmica, pela bondade e pela confiança depositada. Ao Prof. Dr. Jorge Luiz Viesentainer pela oportunidade, confiança e orientação do projeto inicial desse trabalho. Aos meus pais, em específico a minha linda mãe que sempre me ensinou o valor da educação. A João Batista da Silva Júnior por todo incentivo, motivação e companheirismo, sempre presentes. A Jovenília Rosa da Silva pelo apoio fraternal. A Claudia Farias Gomes dos Santos pela amizade e a ajuda intelectual. Gostaria também de agradecer a todos aqueles que mesmo indiretamente contribuíram com a realização desse trabalho. A Ana Amélia Silva de Almeida minha amiga e mãe. A Mariana Santolin Romanelli, pelas dicas acadêmicas. A Marlene, a Lhyllia Silva Aguiar, Vitor Hugo Fieni, Anderson Dias, Franklin Henrique, Kátia Fonseca, Maria Cristina e Edilezia Freire Simões, obrigada a todos pela amizade e positividade. Aos professores do curso da graduação e do curso de mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), obrigado pelo aprendizado. A todos cujos nomes não estão citados aqui, mas que de alguma forma contribuíram para a conclusão deste trabalho,

**OS MEUS SINCEROS AGRADECIMENTOS.**

Quanto pior "de memória" a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes...

Friedrich Nietzsche, *Para uma genealogia da moral: uma polémica.*

Os valores não são ideias intemporais, mas exigências suprapessoais, sublinhando por aí que a sua aparição está ligada a uma certa história na qual eu colaboro ativamente com todo o meu poder de dedicação, em suma a uma história que eu invento.

Paul Ricoeur, *O voluntário e o involuntário.*

## RESUMO

Esta pesquisa visa investigar o paradoxo do problema do mal que aliena a liberdade por intermédio da própria liberdade. Desde Santo Agostinho, a filosofia afastou a ideia de uma natureza do mal como um ser, como coisa, o que, por um lado, conduziu a compreensão do mal ao campo da imperfeição da natureza humana. A filosofia moderna coloca a liberdade como o ponto central das discussões em torno da origem da ação má, especialmente Descartes, Kant e Hegel. Porém, a imputabilidade e a culpa mostram o limite da autonomia do sujeito soberano, pois o sujeito é ao mesmo tempo capaz do bem e capaz do mal. Para compreender o paradoxo entre o mal, a liberdade e o sujeito capaz ricoeuriano esta investigação inicia-se a partir do projeto *Filosofia da Vontade* de Ricoeur, numa tentativa de mostrar o modo como é colocado o sujeito capaz em oposição ao sujeito soberano a partir da constatação da fragilidade da vontade diante do mal. Em seguida, a partir da via longa hermenêutica como uma forma de interpretação procuramos compreender o sentido da sua teoria hermenêutica dos símbolos e mitos, transmitidos pelas antigas culturas babilônica, judaica e cristã nas obras *A simbólica do mal* (1960) e *O conflito das interpretações* (1969). A relação entre o mal e a liberdade em Ricoeur tem sua gênese em diálogo direto com a problemática do mal radical e da vontade livre da filosofia kantiana. Diante do sujeito ricoeuriano que quer revela-se um ser que traz a manifesto através da misteriosa subjetividade constituída entre o corpo e o pensamento um sujeito de poderes. Esse sujeito capaz é criticado por Levinas com a teoria da alteridade absoluta, que se opõe à subjetividade ricoeuriana de compreensão de si. No decorrer de nossa investigação, observamos que o sujeito de poderes de Ricoeur, embora revestido com um paradoxo, tem o mérito de potencializar o ser humano como agente, um agente responsável por suas ações. O estudo do caráter performático da liberdade sem o recurso da transcendência nos conduziu a pensar o resgate do perdão enquanto uma forma de restauração da liberdade alienada.

Palavras-chave: Ação. Liberdade. Vontade. Mal. Filosofia.

## ABSTRACT

This research aims to investigate the paradox of the problem of evil that alienates freedom through freedom itself. Since Augustine, philosophy has rejected the idea of a nature of evil as a being, as a thing, which, on the one hand, led the understanding of evil to the field of the imperfection of human nature. Modern philosophy places freedom as the central point of discussions around the origin of evil action, especially Descartes, Kant and Hegel. However, imputability and guilt show the limit of the autonomy of the sovereign subject, since the subject is both capable of good and capable of evil. In order to understand the paradox between evil, freedom and the able subject of Ricoeurian, this investigation begins with Ricoeur's *Philosophy of Will*, in an attempt to show how the capable subject is placed in opposition to the sovereign subject from the realization of the fragility of the will in the face of evil. Then, from the long hermeneutic way as a form of interpretation we seek to understand the meaning of hermeneutical theory of symbols and myths, transmitted by the ancient Babylonian, Jewish and Christian cultures in the works *Symbolic of Evil* (1960) and *The Conflict of Interpretations* (1969). The relation between evil and freedom in Ricoeur has its genesis in direct dialogue with the problem of radical evil and the free will of Kantian philosophy. In the face of the subject of Ricoeurian who wants to reveal himself as a being that brings to light through the mysterious subjectivity constituted between body and thought a subject of powers. This capable subject is criticized by Levinas with the theory of absolute alterity, which is opposed to the Ricoeurian subjectivity of self-understanding. In the course of our investigation, we note that the subject of powers of Ricoeur, although clothed with a paradox, has the merit of empowering the human being as agent, an agent responsible for his actions. The study of the performative character of freedom without the use of transcendence led us to think of the ransom of forgiveness as a form of restoration of alienated freedom.

Keywords: Action. Freedom. Will. Evil. Philosophy.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>CAPÍTULO 1. A ABSTRAÇÃO DA FALTA E A DESPROPORÇÃO HUMANA: OPOSIÇÃO DO SUJEITO CAPAZ AO SUJEITO SOBERANO</b> .....	15
1.1 A VONTADE A PARTIR DA ABSTRAÇÃO DA FALTA .....	18
1.1.1 O impasse da liberdade cativa da falta .....	22
1.1.2 A descrição ricoeuriana da vontade diante do dualismo da consciência. ....	24
1.1.3 Os três aspectos da vontade: a decisão, a ação e o consentimento.....	29
1.2. A FRAGILIDADE DA VONTADE DIANTE DO MAL: A VONTADE MÁ .....	33
1.3 A CRÍTICA DE EMMANUEL LEVINAS À NOÇÃO DE SUJEITO CAPAZ RICOEURIANO .....	36
<b>CAPITULO 2. A VIA LONGA DA HERMENÊUTICA COMO TEORIA DA INTERPRETAÇÃO</b> .....	39
2.1. A VIA LONGA E A VIA CURTA: POSSIBILIDADES DE COMPREENSÃO DA FINITUDE HUMANA .....	41
2.2 O TRABALHO HERMENÊUTICO DE INTERPRETAÇÃO .....	45
2.2.1 Interpretação freudiana dos símbolos na hermenêutica de Ricoeur .....	51
2.2.2 A hermenêutica amplificada dos mestres da suspeita na concepção ricoeuriana de compreensão de si .....	55
<b>CAPÍTULO 3. O PARADOXO ÉTICO ENTRE A LIBERDADE, O MAL E A IMPUTABILIDADE</b> .....	60
3.1 A RELEVÂNCIA SEMÂNTICA E CONFSSIONAL DOS SÍMBOLOS ARCAICOS DO MAL .....	62
3.1.1 Interpretação dos símbolos primários da falta: mancha, pecado e culpa. ....	67
3.2 A ESTRUTURA DA IMPUTABILIDADE .....	76
3.3 O PARADOXO ÉTICO NA COMPREENSÃO DO SUJEITO CAPAZ .....	78
3.3.1 A liberdade segundo o perdão .....	86
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	90
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	91
Obras de Ricoeur .....	91
Obras de outros autores .....	96

## INTRODUÇÃO

Diante da capacidade do sujeito de ao mesmo tempo ser livre e ainda assim cometer o mal contra si e contra o outro, infligindo a si e aos outros o sofrimento, buscamos no presente trabalho investigar o tema da alienação da liberdade pela própria liberdade, provocada pelo paradoxo do problema do mal na filosofia do sujeito de Paul Ricoeur. Há na história da filosofia uma rede muito complexa que ligou a efetiva realidade do mal à noção de liberdade que, desde Santo Agostinho, afastou da filosofia a antiga ideia de uma natureza do mal como um ser, como coisa, ou substância. Com o filósofo Emmanuel Kant, o tema da liberdade se tornou um ponto central nas discussões em torno do problema do mal, do mal radical, em um problema da ação má. É também com Kant que é possível destacar um acentuado problema do paradoxo entre a liberdade e o mal. Em *A religião nos limites da simples razão* (1793), o mal é investigado como obra da liberdade humana de decidir pelas máximas boas ou máximas más que determinam a nossa ação. Sob esse ponto de vista, propomos em nosso trabalho investigar a relação entre o mal, a liberdade e a imputabilidade na filosofia do sujeito de Ricoeur, ao passo que essa relação ao afirmar a liberdade do ser humano, ante o mal cometido, também aliena a própria liberdade.

Com o intuito de compreender a dimensão ética desse paradoxo que se instaura na reflexão ricoeuriana do mal e do sujeito capaz, iniciamos a nossa investigação a partir do projeto ricoeuriano de *Filosofia da Vontade*<sup>1</sup>, na qual é descrita a conflituosa relação entre a vontade, falta e a liberdade, no livro *O Voluntário e o Involuntário* (1950). Nesse momento, pretendemos identificar as bases metodológicas da filosofia de Ricoeur que nasceram da fenomenologia de Edmund Husserl. Embora, a princípio, Husserl tenha restringido a análise descritiva das operações da consciência à percepção, mais especificamente aos atos representativos da consciência intencional, Ricoeur faz da fenomenologia um alargamento da análise descritiva da consciência até as esferas do afeto e da vontade.

---

<sup>1</sup> A *Filosofia da Vontade* é o projeto filosófico de Ricoeur em sua primeira fase, composto por dois volumes intitulados, respectivamente, como *O voluntário e o involuntário* (1950), e *Finitude e Culpabilidade* (1960). O segundo volume é dividido em dois livros, *O homem falível* e *A Simbólica do Mal*, ambos datam do mesmo ano, 1960.

À influência da fenomenologia de Husserl, também soma-se outra, não menos importante, que é a pretensão de Ricoeur em complementar o espaço, que segundo o filósofo, foi deixado aberto por Merleau-Ponty, em sua obra *Fenomenologia da Percepção* (1945), em relação ao problema do domínio do agir humano para além da esfera representativa da intencionalidade. As bases da reflexão de Ricoeur sobre o domínio da má vontade na ação parte dessas análises fenomenológicas do agir humano e a liberdade.

O método fenomenológico consiste na investigação da relação intencional da consciência com as coisas. Através de questionamentos, como o fenômeno se dá à consciência e como ele aparece, a fenomenologia coloca como seu ponto de partida o domínio do conhecimento sobre as coisas no mundo. A consciência, no processo do conhecimento, deve prescindir de todas as experiências e pressupostos externos. A consciência deve realizar por meio do método denominado redução eidética<sup>2</sup>, a abstração dos pressupostos sobre o fenômeno para conceder a si mesma total liberdade, de forma que não tenha qualquer influência de opiniões prévias, filosóficas ou científicas sobre o que analisa. Sob o viés de retorno às coisas mesmas, não no sentido das causas essenciais, mas de um mundo constituído reflexivamente, isto é, na consciência. Husserl conduziu a fenomenologia a um caminho, no qual o sentido de significação das vivências na consciência se tornou o principal objetivo.

Trata-se do método de abstração, uma forma de descrição que se constitui no ato de suspender todos os pressupostos empíricos ou morais em torno da vontade, para descrevê-la no plano das estruturas essenciais dos atos voluntário e involuntário da vontade. Tais pressupostos empíricos se referem à experiência sensível, isto é, a experiência concreta e efetiva do reino das paixões do agir prático em conciliação com a percepção do mundo.

---

<sup>2</sup> A análise eidética husserliana consiste na redução, ou abstração, de todos os pressupostos que temos sobre o fenômeno, para, então, conhecermos o sentido e o significado que possui na realidade. A redução eidética não separa o objeto do mundo, mas busca saber o significado desse objeto a partir da consciência. A redução eidética reduz o ego ao domínio da “experiência interna transcendental e fenomenológica. O mundo objetivo encontra em si mesmo, no meu ego transcendental, todo o sentido e todo o valor existencial” (HUSSERL, 2001, apud CAVALIERI, p. 76). Tal proposta metodológica rendeu a Husserl diversas críticas, dentre elas, a de retornar a um idealismo transcendental.

Além de identificar as bases metodológicas da filosofia de Ricoeur, buscamos abordar a crítica ricoeuriana à consciência de si através da descrição que realiza sobre a vontade. Há uma relação de reciprocidade entre o voluntário e o involuntário, que revela que não somente o involuntário não tem a significação própria, como a compreensão da vontade pelo método de descrição procede primeiramente a partir dos atos voluntários da consciência. A minha compreensão se dá, primeiramente, a partir do momento que eu digo: eu quero, ou eu quis. E o involuntário se refere ao querer como aquele que dá motivos e poderes.

Observamos que a fenomenologia ricoeuriana não se restringiu ao rigor metodológico da teoria husserliana de investigação dos fenômenos. Desde o início, a fenomenologia da vontade, não se caracterizou como a extensão da fenomenologia transcendental no sentido husserliano, mas muito mais a uma fenomenologia existencial. Porém, o que significa uma fenomenologia de caráter existencial, em Ricoeur? Primeiro, são as contribuições das filosofias existencialistas como as de Jean Nabert e Gabriel Marcel que inicialmente caracterizam a fenomenologia de Ricoeur como existencialista. Isto é, o método usado na primeira parte da *Filosofia da Vontade* se deve à influência da fenomenologia husserliana, mas, a concepção de um sujeito encarnado e a busca em superar os conhecidos dualismos da filosofia, tais como corpo e consciência, liberdade e natureza são de influência da filosofia de Gabriel Marcel.

Ricoeur associou uma reflexão que muito admirava na filosofia de Gabriel Marcel, a saber, a redescoberta do *cogito* encarnado, ou seja, da existência encarnada que reintegra a consciência no corpo. O homem enquanto um ser encarnado constitui seu sentido na mediação que faz com o mundo e os outros. O problema da objetividade do pensamento se converte, então, em uma existência, mistério, em mistérios da vida, tal como o amor, a esperança, o recolhimento e a caridade que pode levar o reconhecimento do outro, despertados por esses afetos.

Destacamos, também, que a descrição fenomenológica da vontade, embora tenha sido de extrema importância na busca em compreender o sentido dos atos voluntários e involuntários da vontade, apresentou limites na análise do sujeito

integral e encarnado pretendido por Ricoeur: na investigação do ser humano, enquanto um ser completo que mediante as estruturas formais da vontade também interage com a prática de uma vontade má.

Uma vez esclarecida as principais influências e as bases metodológicas da filosofia de Ricoeur, dividimos a nossa dissertação em três capítulos. No primeiro capítulo, antes das considerações de Ricoeur sobre a teoria da fragilidade humana analisada em *Finitude e Culpabilidade* (1960), buscamos investigar o tema da falta e da transcendência em sua obra *O Voluntário e o Involuntário*. Neste livro, o filósofo subordinou, em um primeiro momento, as questões que levam ao problema do mal, tal como a falta humana e o tema da transcendência, ao método de abstração da fenomenologia. Sob esse viés, buscamos identificar de que modo a liberdade na filosofia de Ricoeur consistiu em se alienar diante da falta na experiência humana.

Há uma ontologia implícita na dialética do voluntário e do involuntário, que se trata de uma ontologia da desproporção humana, a porta de abertura à prática do mal. A elaboração de uma teoria da fragilidade solicitou de Ricoeur, enquanto princípio da falibilidade e da falta, uma passagem da eidética da vontade a uma empírica da vontade. O que nos levou a buscar a analisar a desproporção identificada por Ricoeur entre o ser finito e o ser infinito do sujeito sustentado por Descartes.

Não obstante a isso, a investigação da forma concreta da vontade má em Ricoeur, nos conduziu, no segundo capítulo, a seguir o percurso que o filósofo realizou por meio da interpretação dos símbolos e mitos, transmitidos pelas antigas culturas babilônica, judaica e cristã, nas obras *A simbólica do mal* (1960) e *O conflito das interpretações* (1969). A via longa surge como forma de interpretação e, enquanto tal, superação do paradoxo entre o mal, a liberdade e a imputabilidade. A hermenêutica da via longa se constituiu através do desvio semântico e reflexivo da interpretação sobre a existência, apresentados por Ricoeur em *O Conflito das Interpretações*. O desvio pela semântica é a análise do problema da interpretação que se consagra no estudo crítico de Ricoeur sobre o conflito das interpretações rivais. Tal estudo direcionou Ricoeur a analisar um problema hermenêutico que já existia antes da fenomenologia, e que se constituiu na própria tarefa de

interpretação da exegese. A exegese é uma disciplina da teoria da interpretação que consiste em compreender um texto, de compreendê-lo a partir da sua intenção, sobre o fundamento daquilo que ele quer dizer, ela consistia em seu início como um problema de interpretação no período da reforma protestante <sup>3</sup>.

Será através do trabalho hermenêutico acerca da história simbólica do mal que Ricoeur aborda a falta, e os símbolos como o erro, a mácula e o pecado, que cativam a liberdade com o sentimento da culpa. Sobre o sentido desses símbolos que relatam a entrada do mal no mundo, a hermenêutica mostrou que o desdobramento da própria noção de falta, trouxe consigo a noção de interiorização da culpa na consciência humana. Ainda nesse capítulo, será dada ênfase aos diálogos travados por Ricoeur com os mestres da suspeita (Marx, Nietzsche e Freud), em especial com Freud, na obra *Da interpretação: ensaios sobre Freud* (1965). Através da via longa da hermenêutica dos símbolos, Ricoeur irá colocar a relevância da prática humana, ou seja, das vivências culturais para a compreensão da noção de imputabilidade sobre o ser humano, enquanto um agente responsável por suas ações.

No terceiro capítulo de nossa investigação, pretendemos compreender em que amplitude a analítica kantiana do dever influenciou, e introduziu no problema ético ricoeuriano, o paradoxo entre o mal e a liberdade. O mal, enquanto obra da liberdade, subverte a relação da máxima com uma lei moral, convertendo o dever em obrigação. A relação entre o mal e a liberdade, em Ricoeur, tem sua gênese na problemática do mal radical e da vontade livre da filosofia kantiana. Porém, diante do sujeito ricoeuriano que quer, revela-se um ser que traz a manifesto, através da misteriosa subjetividade constituída entre o corpo e o pensamento, um sujeito de poderes. Esse sujeito é criticado por Levinas com a teoria da alteridade absoluta, que se opõe à subjetividade ricoeuriana de compreensão de si. Porém, no decorrer de nossa investigação, observamos que o sujeito de poderes de Ricoeur, embora

---

<sup>3</sup> É importante destacarmos que em Ricoeur a hermenêutica não se identifica com a exegese propriamente dita, no sentido da interpretação literal do texto. A interpretação da exegese se caracterizou, apenas, como um problema inicial da hermenêutica, especificamente no movimento instaurado pela reforma protestante de Martinho Lutero que tratou da interpretação das escrituras cristãs. Em Ricoeur, a hermenêutica se constituiu em uma reflexão da existência a partir da interpretação e compreensão dos símbolos e os mitos que expressão a experiência humana.

revestido com um paradoxo, tem o mérito de potencializar o ser humano como agente, um agente responsável por suas ações. Trata-se do poder de querer, o poder de agente, logo o poder de agir devidos a uma liberdade cujo *status* se constitui na incessante luta para se manter livre, mediante as inclinações para o mal da própria vontade.

Por fim, após as análises contidas nos três momentos de nossa investigação, podemos refletir sobre as possibilidades da via longa da hermenêutica ricoeuriana ser colocada como alternativa ao problema da alienação da liberdade pela própria liberdade. Acreditamos que mediante o trabalho de interpretação, um constante esforço do sujeito para superar a sua própria contradição por meio do caráter performático em que se manifesta a liberdade, consiste em uma forma viva e dinâmica de restauração do sujeito ante o paradoxo do mal que aliena a sua liberdade. As possibilidades da compreensão de si, por meio da interpretação, demonstram a condição de uma superação contínua de um sujeito livre e propenso para bem.

Após esse último movimento, esperamos demonstrar que, distintamente da concepção moderna que se inicia com Descartes e se consagra em Kant, a compreensão de si, em Ricoeur, não se promove independente da relação do ser humano com o mundo e as condições de existência que o cerca. Há um desvio da visão dualista que observava a relação entre o sujeito e as coisas como ocorrentes em planos separados. Através da análise da desproporção humana o sujeito ricoeuriano, embora não de forma total, rompe com uma pretensão de tradição racionalista fundado no dualismo gerado pela certeza metódica “penso, logo existo” (*Cogito, ergo sum*), desenvolvido por Descartes, em sua obra o *Discurso sobre o Método* (1637) e *Princípios da Filosofia* (1644). O resultado desta crítica foi o clássico “eu penso”, o *cogito* cartesiano em sua soberania sobre o sujeito, ser convertido na filosofia da vontade de Ricoeur, em um ser que deseja e que quer, e que com respeito a existência do mal, não é ontologicamente mal, mas devido ao seu querer é responsável pelas suas decisões.

## **CAPÍTULO 1. A ABSTRAÇÃO DA FALTA E A DESPROPORÇÃO HUMANA: OPOSIÇÃO DO SUJEITO CAPAZ AO SUJEITO SOBERANO**

O problema do mal orienta quase todas as obras filosóficas de Ricoeur, desde a *Filosofia da Vontade* (1950) até *A memória, a história, o esquecimento* (2000). De modo que a meditação acerca das possibilidades da compreensão de si, uma característica tão peculiar ao sujeito ricoeuriano, quanto a desproporção que subsiste em seu ser, é articulada pelo filósofo às capacidades inerentes do sujeito de interpretar e superar os prejuízos causados pelo mal. Em *Finitude e culpabilidade* (1960), com uma abordagem muito mais direta sobre o mal e a desproporção humana, a reflexão de Ricoeur acerca das condições e possibilidades inerentes ao sujeito capaz de querer, de fazer, de se imputar e de poderes toma mais fôlego. A ponto de, em *O si-mesmo como outro* (1990), esse mesmo sujeito, devido a essas capacidades particulares, aparecer como um sujeito capaz de alteridade com o outro. Não obstante, o tratamento do sujeito, que por ora, é levado a cabo em *Finitude e culpabilidade* se refere à reflexão de Ricoeur que focalizou o problema da falibilidade humana e da noção de responsabilidade do sujeito para analisar a fatídica presença do mal nas ações humanas. “Não há exagero algum em dizer que quase todo o pensamento de Ricoeur é motivado pela sua atenção contínua para a falibilidade humana e o mal, e como eles marcam a existência humana” (TONGEREN, 2014, p. 170) <sup>4</sup>.

Sob o viés da fenomenologia apresentada em *Filosofia da Vontade*, Ricoeur nos oferece uma misteriosa e confusa relação entre o agir e o sofrer na compreensão do que denominou “a unidade da pessoa humana” (RICOEUR, 1950, p. 03). O sofrimento é visto como “o não ser sentido antes de ser pensado” (RICOEUR, 1988a, p. 423). Estamos entregues e abandonados a esse sofrimento por conta do mal, que devido as nossas escolhas, existe desde já em nossas vidas. Daí o sofrimento para o filósofo também se constituir em “[...] uma das formas mais vivas

---

<sup>4</sup> Esta e todas as demais traduções, inclusive as citações em francês, desta dissertação são de nossa responsabilidade. “There is no exaggeration in saying that almost all of Ricoeur’s thinking is motivated by his continuous attention for human fallibility and evil, and how they mark human existence”.

da consciência de si [...]” (RICOEUR, 1988a, p. 423) <sup>5</sup> do ser humano compreendido enquanto um eu encarnado e corpóreo, que tem na ação o ponto de unidade do sujeito.

Para Ricoeur, há um fundo de natureza invencível que se impõe à ação e se estabelece no involuntário da vontade pela necessidade dos hábitos mais sutis do ser humano: “o meu caráter, o meu inconsciente e a minha existência” (RICOEUR, 1950, p. 01-02). Pois, há uma relação conflituosa travada pelo sujeito de vontade que diz “eu quero”, e que mediante a sua decisão de agir enfrenta um conflito paradoxal entre a sua liberdade e o fundo de natureza que também o constitui. Revelando nessa relação um agente ao mesmo tempo capaz do mal e, também, passível de imputação. Porém, o ato involuntário não é inteligível sem a interferência dos atos voluntários. A vontade apenas se apresenta inteligível mediante a relação dialética entre esses dois atos, que, para Ricoeur, delimitam a ação, a liberdade e, conseqüentemente, a imputabilidade na constituição da unidade da pessoa humana.

Em *Da metafísica à Moral* (1995), Ricoeur escreve que a fragilidade humana, de onde se origina a falta e “a nossa vulnerabilidade ao mal moral<sup>6</sup>, não seria mais do que uma desproporção constitutiva entre um polo infinito e um polo finito” que o idealismo cartesiano tratou em campos distintos (RICOEUR, 1995, p. 68). Para Ricoeur (cf. 1982, p. 13), o homem se constitui justamente como mediação entre um ser finito, que manifesta a sua individualidade finita – as coisas do mundo, o corpo, as vivências e as pessoas que se movem no mundo –, e um ser infinito no qual a racionalidade do homem busca transcender a vida e suas experiências.

Consideramos que, além da ideia da desproporção humana que se destaca na reflexão ricoeuriana da vontade má, há no exame dos polos finito e infinito um traço muito importante que é a teoria da fragilidade que se desdobra da relação entre esses polos. Por meio dessa teoria, abre-se a possibilidade de um estudo hermenêutico da ação má. Isto é, a reflexão ricoeuriana se vê, em sua análise da vontade empírica, obrigada a suspender o método de abstração. Acreditamos que

---

<sup>5</sup> “[...] une des formes les plus vives de la conscience de soi [...]”.

<sup>6</sup> O mal moral tem origem na interpretação que situou o mal como origem do pecado. Para o cristianismo, o mal é consequência da desobediência ou transgressão voluntária à lei de Deus.

no estudo da desproporção humana, a ação e a linguagem são os campos os quais se manifesta a tensão entre os polos finito e infinito e onde podemos procurar a fonte da fragilidade da condição humana.

Com efeito, observaremos no decorrer desse capítulo, através do método de descrição das estruturas formais da vontade, os atos voluntários e involuntários, que Ricoeur buscou atribuir uma importância primordial à unidade do sujeito como indicação da antropologia filosófica e da hermenêutica dos símbolos, que se delinearía em *Finitude e Culpabilidade*. A ontologia da desproporção humana que constitui em si a elaboração de uma teoria da fragilidade, enquanto princípio da falibilidade e da vontade má, mostrará todo o seu alcance a partir da crítica do filósofo à clássica problemática que se instituiu na relação entre natureza e liberdade, corpo e pensamento. Será a partir da tentativa de resignificação dessas relações que Ricoeur apresenta a sua concepção de sujeito concreto, ou seja, a noção de um ser humano que define a sua liberdade na articulação entre o seu poder reflexivo e as capacidades do seu corpo, ao passo que também possui em sua constituição a fonte de sua fragilidade. A teoria da desproporção humana instituirá o homem como um ser que ontologicamente não é mal, mas constitutivamente culpado por suas ações, e por isso passível de imputação por seus atos. Por conseguinte, a descrição fenomenológica, levada a cabo por Ricoeur, conduziu o filósofo à formulação de uma hermenêutica reflexiva da ação humana.

Dessa forma, para investigarmos a problemática sobre a relação entre a vontade, a liberdade e a natureza e seu desdobramento na desproporção humana, possibilitadora da vontade má, decidimos tratar de três movimentos importantes neste primeiro capítulo. Inicialmente, analisaremos o método de descrição da vontade que conduziu as críticas de Ricoeur à tradição cartesiana do sujeito soberano e a consciência imediata de si. Trata-se de abordar as implicações da reciprocidade revelada pela descrição fenomenológica, entre os atos voluntários e involuntários da vontade, enquanto momento de resignificação da clássica problemática dualista que opõe natureza e liberdade, corpo e pensamento. O segundo movimento consiste em compreender de que forma, sob o viés da reciprocidade entre os atos voluntários e involuntários da vontade, Ricoeur

transforma o problema da soberania do “penso logo existo” cartesiano em um problema que consiste em restaurar na consciência a articulação estreita e misteriosa entre o corpo e o pensamento, pensar e agir, agir e sofrer. Concebendo, desse modo, o sujeito concreto baseado em um *cogito* quebrado pela unidade do pensamento com as coisas do mundo, as vivências e as ações humanas. O terceiro movimento trata de compreender a conversão do problema da vontade neutra, enquanto essência e momento subjetivo da ação, em um problema da vontade que na ação pode ser seduzida e afetada pelo mal, exigindo para isso a passagem da descrição *eidética* da vontade a uma empírica da vontade que impescinde de uma mítica concreta da vontade.

### 1.1 A VONTADE A PARTIR DA ABSTRAÇÃO DA FALTA

O primeiro momento da analítica da vontade, que de nosso ponto de vista contribuiu para compreendermos o conseqüente problema da vontade má na concepção de unidade do sujeito em Ricoeur, se destaca em *O Voluntário e o Involuntário*. Obra assumidamente influenciada pela fenomenologia husserliana e a filosofia existencialista de Gabriel Marcel<sup>7</sup>. Ressaltamos que, neste trabalho, Ricoeur instituiu uma crítica à busca cartesiana pela essência da vontade humana fundada em um “ideal de unidade da pessoa humana” (RICOEUR, 1950, p. 03). O ideal cartesiano trata de uma ideia de unidade do sujeito que coloca a consciência como imediata e soberana em si mesma, distinta do sujeito ricoeuriano, que apenas tem sentido se compreendermos o trabalho de interpretação proposto pelo filósofo sobre a complicada relação vontade, liberdade e natureza.

Mediante a crítica à consciência cartesiana, Ricoeur buscou inserir de maneira muito original o problema da falta e da liberdade humana nas análises acerca do sujeito concreto em sua filosofia. As ações que constituem a falta, tal como a imputabilidade bem estabelecida nas instituições políticas e jurídicas modernas como caráter de responsabilidade, oferecem à consciência a noção de culpa. Noção esta considerada na crítica nietzschiana aos conceitos de bem e mal, em *A Genealogia*

---

<sup>7</sup> A quem dedicou a obra *O voluntário e o involuntário*.

da *Moral* (1887), como “coisa sombria”, a “má consciência” (NIETZSCHE, 2009, p. 44), originada da antiga noção material de dívida, e que leva o ser humano a uma consciência escrava e privada de sua liberdade. Porém, em *O Voluntário e o Involuntário*, a abstração do método de descrição da fenomenologia teve como pretensão suspender os pressupostos subjetivos da falta e da transcendência na investigação das estruturas da vontade. Tal abstração de atos tão característicos do sujeito pode ser diretamente vinculada ao problema do mal e da culpa, uma vez que, em Ricoeur as questões que tratam do sujeito são inseparáveis do problema do mal e do sofrimento. Escreve Ricoeur:

É colocando entre parênteses a *falta*, que altera profundamente a inteligibilidade do homem, e a *Transcendência* que recebe a origem radical da subjetividade, que se constitui uma descrição pura e uma compreensão do Voluntário e do Involuntário (RICOEUR, 1988a, p. 07) <sup>8</sup>.

O caráter subjetivo de nossas paixões interfere radicalmente na descrição das formas essenciais da vontade. Contudo, a abstração dos pressupostos da falta e da transcendência, mediante o salto efetivo do estado de inocência do homem, não é acessível pelas estruturas, ou noções descobertas na descrição eidética dos atos voluntários e involuntários da vontade. Para Ricoeur, o reino da inocência, assim como a falta, apenas podem ser interpretados, mediante o “homem concreto e total” (RICOEUR, 1988a, p. 28) <sup>9</sup>, que através de uma mítica concreta revela uma condição originária do ser humano exposto a falhas, a equívocos e erros.

Por outro lado, a partir da finalidade de mostrar a vontade no seu estado neutro, a abstração, que Ricoeur buscou dos pressupostos empíricos e morais também destacou uma discussão muito importante na relação íntima e primordial entre a noção de liberdade, que emerge do aspecto reflexivo do *cogito* cartesiano, e o seu fundo de natureza originário das propriedades do corpo. A descrição trouxe à tona um vínculo essencialmente radical entre a liberdade e a natureza, que, praticamente, se realiza na ação, enquanto exercício livre da vontade. “Sua descrição teórica da vontade colocou em jogo a estrutura de liberdade própria ao homem” (CAUSSE,

---

<sup>8</sup> “C’est en mettant entre parenthèses la faute, qui altere profondément l’intelligibilité d’homme, et la Transcendance qui recèle l’origine radicale de la subjectivité, que se constitue une description pure et une compréhension du Volontaire et de l’Involontaire”.

<sup>9</sup> “[...] l’homme concret et total”.

2013, p. 185) <sup>10</sup>. Enquanto condição de decisão e de responsabilidade da ação efetiva, a liberdade é marcada pela experiência do mal. A própria consciência de liberdade se encontra num limite imposto pela experiência humana com a falta. Na perspectiva da teologia, a falta se constitui na redução e escravização da liberdade, ninguém escapa a essa experiência que se origina na falta humana, mas e fora dessa perspectiva da teologia? A falta não seria uma adesão? E quem não a sentir, teria o total domínio da liberdade? O que escraviza a liberdade? Segundo Ricoeur:

Devemos compreender que uma natureza fundamental ainda subsiste na falta total; falta atinge a uma liberdade; a vontade culpada é uma liberdade serva e não o retorno a uma natureza animal ou mineral, onde a liberdade é ausente. Esse é o preço da falta ser falta, isto é, fruto de liberdade, objeto de remorso. *Sou eu que me rendo a escravo; eu me dou a falta que me tira do domínio sobre mim* (RICOEUR, 1988a, p. 29) <sup>11</sup>.

Mas, afinal, do que se trata a falta e como ela se vincula ao paradoxo do problema do mal e a alienação da própria liberdade? Compreendemos primeiro como em Ricoeur é explicada a experiência essencial da falta. Como um sentimento, a falta já se constitui como uma dificuldade inicial para a reflexão. Sabemos que a filosofia, especificamente a filosofia moral, dedicou pouca atenção às questões dos sentimentos, enquanto afeições peculiares e distintas das emoções e das paixões (cf. RICOEUR, 2007, p. 467). Foi em função da consideração que Ricoeur confere às filosofias de Jean Nabert e Karl Jaspers que a experiência da falta se inseriu como um problema filosófico em seu pensamento, não mais restrito às reflexões da teologia.

Nabert situou a falta na mesma região que as experiências do fracasso e da solidão, isto é, considerando-a em um campo distinto das experiências religiosas a falta se constitui como “dados da reflexão” em sua filosofia (RICOEUR, 2007, p. 467). De forma quase semelhante, Jaspers inseriu a culpa, a consequência da falta, nas mesmas “determinações não fortuitas da existência que sempre encontramos dadas, tais como a morte, o sofrimento e o combate”, situando a falta entre o que

<sup>10</sup> “Sa description théorique de la volonté met à jour la structure de liberté propre à l’homme”.

<sup>11</sup> “Il nous faudra comprendre qu’une nature fondamentale subsiste dans une faute pourtant totale; la faute arrive à une liberté; la volonté coupable est une liberté serva et non pas le retour à une nature animale ou minérale d’où la liberté serait absente. C’est à ce prix que la faute est faite, c’est-à-dire fruit de liberté, objet de remords. *C’est moi qui me rends esclave; je me donne la faute qui m’ôte l’empire sur moi*”.

denominou como “situações limites” (RICOEUR, 2007, p. 467). Para Ricoeur, estas atribuições colocam a falta como um dado para a reflexão, e insere o problema da culpabilidade em um problema inerente à filosofia que é a “condição histórica do homem no plano de uma hermenêutica ontológica” (RICOEUR, 2007, p. 467).

Assim, enquanto sentimento, a falta também apresenta à reflexão uma situação essencial em que emerge um elo constitutivo da relação humana com a experiência do mal. Em *A Simbólica do Mal*, a noção de falta é interpretada como a culpa pelo mal, ou a mancha por um erro cometido, ou como o acontecimento de algo que atesta a presença do mal e que pode ser interiorizado como sofrimento, não apenas no sentido teológico. Ela se origina de uma simbologia de impureza, a mancha – mácula. É como um acidente ou a perda da inocência, um corpo estranho que se origina na vontade subordinada ao domínio das paixões (cf. RICOEUR, 1988a, p. 27).

Revelada na experiência humana com os símbolos e os mitos, a falta é aquilo que acontece a uma liberdade e como tal só pode ser acidental e nunca essencial, pois, ainda que seja obra da liberdade humana, “a falta não destrói as estruturas fundamentais do ser humano” (RICOEUR, 1988a, p. 28)<sup>12</sup>. Ou seja, diante do caráter acidental da falta “o homem é primordialmente inocente apesar de ser ao mesmo tempo a porta de entrada para o mal no mundo” (ALEIXO, 2010, p. 153). Sendo assim, a falta não se inscreve como elemento comum nas estruturas fundamentais do querer humano e de seu ato involuntário<sup>13</sup>. Explica Ricoeur que a falta, no sentido mais amplo:

Ela não forma o sistema das possibilidades fundamentais contidas no querer e no seu involuntário. Uma gênese da falta não é possível a partir do voluntário ou do involuntário, embora cada característica deste sistema circular (prazer, poder, costume, domínio, negação, posição de si) constitui um convite para a falta (RICOEUR, 1988a, p. 27)<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> “[...] la faute ne détruit pas les structures fondamentales”.

<sup>13</sup> A noção do involuntário é um termo muito influenciado pelos estudos de Ricoeur sobre psicanálise. Além de se constituir como um conceito importante na investigação de *O voluntário e o involuntário*, também é muito analisado na obra *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud* de 1965, na qual Ricoeur realiza um exame sobre o involuntário absoluto e a articulação entre o inconsciente e a vida.

<sup>14</sup> “Elle ne forme pas système avec le possibilités fondamentales contenues dans le vouloir e son involontaire. Une genèse de la faute n'est pas possible à partir du volontaire ou de l'involontaire, quoique chacun des traits de ce système circulaire (plaisir, puissance, coutume, empire, refus, position de soi) constitue une invitation à la faute”.

Com efeito, a falta se constitui na experiência humana consigo mesma, com o mundo e com os outros. É por consequência de sua conscientização que emerge o sentimento de culpa que escraviza a liberdade humana, e a torna indisponível ao próprio ser humano, ainda que esta liberdade anteceda ao sentimento de culpa. A falta revela um vínculo íntimo do agente à ação, o culpado ao crime. O projeto de Ricoeur com a *Filosofia da Vontade*, especificamente, em *O voluntário e o involuntário*, tentou ir até a liberação dessa falta, que é uma perversão da natureza humana, sobre as estruturas formais da vontade (cf. CAUSSE, 2013, p. 186). A discussão entre liberdade e a reflexão da falta também se desdobrou em problema na teoria hermenêutica de Ricoeur, sobretudo dos símbolos primários da falta: a mancha, o pecado e a culpa, enquanto formas de expressão do mal na experiência humana.

Desse modo, em *O voluntário e o involuntário*, vemos surgir um enigma do homem que em sua estrutura ontológica não é mal, mas em sua constituição enquanto sujeito capaz e de poderes é falível. No percurso que realiza entre a descrição fenomenológica e a hermenêutica dos antigos mitos que contam a origem do mal no mundo, Ricoeur busca por intermédio da interpretação a reflexão da condição ética que torna o homem consciente de sua fraqueza, e o condena à própria noção de culpabilidade. Entretanto, como fica para os que têm culpa, sem transcendência? De fato, se tomarmos a reflexão do percurso histórico das instituições morais – jurídicas e religiosas – até o fim do século XX, vemos a noção de culpabilidade se tornar muitos mais um artifício semântico de imposição da auto-responsabilidade sob a pena de punição, do que uma conscientização pessoal trazida por uma experiência religiosa como relatam as literaturas de antigas culturas, tal como a suméria e babilônica.

### 1.1.1 O impasse da liberdade cativa da falta

A descrição fenomenológica apresentou limites na análise do sujeito concreto, o que levou Ricoeur em um segundo momento de investigação da vontade, em *Finitude e Culpabilidade*, a suspender a abstração da falta na discussão da liberação da liberdade, a possibilidade de reconstrução da própria liberdade que a consciência perdeu ao se tornar cativa da culpa por suas falhas, e, portanto, da experiência do

mal. Enquanto sentimento emergido da consciência da falta, a culpa se dá por meio da relação que o ser humano tem com a transcendência. A transcendência constitui-se como uma experiência subjetiva que interioriza as noções concretas como as falhas, os erros e desvios humanos, que originam a consciência de culpa pelo mal. Afirma Ricoeur, “a experiência integral da falta e sua contrapartida mítica, a imaginação da inocência, estão intimamente solidárias a uma afirmação da transcendência” (RICOEUR, 1988a, p. 31) <sup>15</sup>.

Com a transcendência, o homem tem a experiência da sua falta diante de Deus. A transcendência não se dissocia da consciência de culpa, mas a reconhece. Isto porque, a experiência integral da falta é constituída como uma experiência de pecado, quer dizer, de culpa diante de Deus. A falta é como uma inocência perdida: “Mas, sobretudo, [é] a transcendência que libera a liberdade da falta” (RICOEUR, 1988a, p. 31) <sup>16</sup>. Isto é, a transcendência libera a liberdade subordinada ao estado cativo do sentimento de culpa. Com isso, chegamos aqui na questão fundamental que nossa investigação visa responder, saber: como a liberdade pode se tornar cativa da falta? Em outras palavras, como a liberdade que é livre se torna serva de uma falta e pode ser libertada por ela mesma? E fora da transcendência, como fica a liberdade? De que liberdade estamos falando?

De acordo com Skúlason (cf. 2001, p. 321), diante da suspensão da abstração da falta, e mesmo diante de uma mítica concreta da vontade, Ricoeur não apresenta uma resposta muito clara ao problema de como a liberdade se torna cativa da falta e ao mesmo tempo pode ser libertada por ela mesma. Para o crítico, trata-se de uma aporia na filosofia do sujeito de Ricoeur que atravessa toda a *Filosofia da Vontade* (cf. SKÚLASON, 2001, p. 321). A concepção do sujeito integral consistiu em mostrar uma relação essencial da vontade que se situa entre o *cogito* e a existência. A partir dessa visão, a filosofia deve refletir sobre um sujeito que tanto pode vir a ser verdadeiro, mediante uma vontade real, nas expressões de suas experiências, por exemplo, com o corpo, quanto pode se constituir, ao mesmo tempo, em um vir a ser ilusório do sujeito. No qual vem se originar “uma alienação e uma ilusão possível e

---

<sup>15</sup> “L'expérience intégrale de la faute et sa contrepartie mythique, l'imagination de l'innocence, sont étroitement solidaires d'une affirmation de transcendance”.

<sup>16</sup> “Mais surtout la transcendance est ce qui libère la liberté de la faute”.

necessária [...] nas relações que os homens, assim, estabelecem em suas experiências e nestas relações e nas suas expressões destas experiências” (SKÚLASON, 2001, p. 321)<sup>17</sup>.

Isso significa que a forma como a liberdade em Ricoeur se manifesta depende de uma quase impossível dupla capacidade do sujeito de se orientar por uma consciência ilusória, mediante uma alienação efetiva da liberdade, ao mesmo tempo em que também pode se realizar por um esforço de liberação dessa liberdade através de uma vontade autêntica. Com Ricoeur, portanto, o fato de a liberdade se alienar ou falhar diz respeito a uma característica dela mesma de se fazer surgir mediante uma apresentação paradoxal. Mas, como a liberdade pode se apresentar como uma negação dela mesma? Para Skúlason, a resposta de Ricoeur ao afirmar que “a liberdade nasce para ela mesma, ela se aparece como negando e como já negada” (RICOEUR, 1988a, 419)<sup>18</sup>, é insuficiente, pois, mediante a consciência da falta, “a liberdade que se descobre como negação de seu ser mesmo, faz aparecer em seu ser um não-ser que a afeta, ‘com a mais primitiva paixão na qual ela pode sofrer’” (SKÚLASON, 2001, p. 321)<sup>19</sup>, problema este não solucionado por Ricoeur.

### 1.1.2 A descrição ricoeuriana da vontade diante do dualismo da consciência

Em um debate organizado pela *Sociedade Francesa de Filosofia* (1950), Ricoeur expôs alguns argumentos em defesa do caráter filosófico da fenomenologia no livro *O Voluntário e o Involuntário*. Dentre os argumentos colocados, o filósofo explicou que os dois atos da vontade humana, investigados pela descrição fenomenológica, os atos voluntários e involuntários não podem ser compreendidos separadamente, em campos distintos, mas apenas mediante uma reciprocidade que há entre eles (cf. RICOEUR, 1950, p. 01).

Se tomarmos como pressuposto o contexto do qual o filósofo traz essa proposição observamos dois resultados na descrição da vontade: 1<sup>o</sup>) se fundamenta em um dos

<sup>17</sup> “[...] l’origine d’une aliénation et d’une illusion possible et nécessaire. [...] dans les rapports que les hommes établissent ainsi que dans leur expérience de ces rapports et dans leur expression. de cette expérience”.

<sup>18</sup> “[...] la liberté naît à elle-même, elle s’apparaît niante e déjà niée”.

<sup>19</sup> “La liberté qui se découvre comme négation de son être même fait apparaître em son être um non-êtré qui l’affecte ‘comme la plus primitive passion dont elle puisse pâtir’”.

debates que se consagrou na filosofia desde Descartes, a saber, a antagônica relação entre liberdade e natureza no domínio da vontade que antecede a ação em si mesma, e que tem como base a concepção de unidade do sujeito. Através da relação de reciprocidade dos atos da vontade, na qual também empreende a sua crítica à soberania do *cogito*, Ricoeur nos apresenta uma tentativa de ressignificação que confronta diretamente o problema do dualismo moderno entre liberdade e natureza, especificamente, o desdobrado a partir da concepção cartesiana de pensamento e corpo. 2º) Há um sujeito que emerge dessa relação dialética entre os atos da vontade, que apenas toma sentido após a interpretação dos três aspectos do voluntário, demonstrados na descrição: a capacidade e o poder da vontade de decisão, de ação e de consentimento analisados por Ricoeur sob o ponto de vista da mediação prática. Com essa descrição, Ricoeur se propôs a percorrer, por diversos momentos, o que chamou de dialética concreta das estruturas da vontade “para nela mostrar o progresso de uma ‘mediação prática’ entre a ‘liberdade’ e a ‘natureza” (RICOEUR, 1950, p. 01).

Mediante o modo como se propõe a ruptura ricoeuriana do dualismo radical entre liberdade e natureza, a questão que se coloca pode ser descrita nos seguintes termos: como em sua existência concreta o sujeito e o seu querer coincidem com o poder do seu corpo atravessado por momentos não reflexivos oriundo de outro poder, o do involuntário?

Antes de tudo, é importante observarmos que as maiores fontes para a elaboração da noção de unidade do sujeito em Ricoeur foram os clássicos dualismos da história da filosofia, tal como o cartesiano com a distinção entre corpo e intelecto (cf. RICOEUR, 1950, p. 03). A filosofia de Descartes, especificamente a apresentada em *Meditações Metafísicas* (1641), posicionou o intelecto, o entendimento, como o centro do conhecimento verdadeiro e seguro sobre o todo, classificando as coisas do mundo físico, as sensações, a imaginação e a memória como formas duvidosas de conhecimento. O dualismo de Descartes distinguiu entre a substância pensante (intelecto) e as substâncias extensas (corpo), ambas as substâncias contemplam a unidade do sujeito. Porém, o entendimento verdadeiro apenas advém da consciência imediata de si que, sem as interferências do corpo ou dos objetos

físicos, constitui-se em um movimento circular em torno de si mesma. “Reenviando a alma<sup>20</sup> para o domínio da reflexão e o corpo para o da geometria, instituindo assim um dualismo de entendimento que nos condena a pensar o homem como dividido”<sup>21</sup>. A consciência cartesiana revela, com isso, um eu que é imediato a si mesmo por meio da reflexão e, por consequência, exalta um dualismo que remete o corpo ao campo das formas físicas e matemáticas e o entendimento (a razão) ao plano da filosofia. Sobre isso, Ricoeur também acentua:

É impressionante que sejam precisamente os grandes dualismos da história que tenham trazido mais sucesso a esta unidade, como se o dualismo fosse a prova filosófica a atravessar para conquistar o sentido verdadeiro da unidade. Assim, o dualismo ascético de Platão, no *Fédon*, quer superar-se numa unidade ontológica mais elevada, como se vê no *Timeu* e no *Filebo*. De igual forma, também o dualismo de método de Descartes na Segunda Meditação quer superar-se na unidade concreta e prática da pessoa na Sexta Meditação e no Tratado das Paixões. Desta forma também a oposição da razão prática e da sensibilidade em Kant quer reconciliar-se no Soberano Bem no final da Crítica da Razão Prática. As grandes filosofias parecem, pois ritmadas pela conquista do dualismo e a da vitória sobre o dualismo. (RICOEUR, 1950, p. 03)

Cabe ressaltar que a crítica trazida à luz na relação entre os atos voluntários e involuntários da vontade não recusou totalmente o antigo dualismo que a tradição travou em torno do ideal de sujeito. Uma vez que, conforme o próprio Ricoeur afirma: “a descrição da reciprocidade entre o voluntário e o involuntário, e das funções nas quais se exprimiu essa reciprocidade, permitiu esclarecer sob uma nova luz essa unidade e essa dualidade do homem” (RICOEUR, 1950, p. 03). O que Ricoeur quer nos dizer com isso?

Dentre as argumentações que apresentou à *Sociedade Francesa de Filosofia*, o filósofo argumenta que a vida da consciência descrita pela modernidade consiste em dois momentos de busca para alcançar a compreensão de unidade do sujeito (cf. RICOEUR, 1950, p. 03). Num instante a consciência opera em si mesma uma objetividade sobre as coisas, ao passo que nesse mesmo movimento também impõe sua soberania sobre essa objetividade. No domínio das coisas do mundo, a

<sup>20</sup> Descartes pensava o intelecto como a alma. Pois, o entendimento verdadeiro é uma característica da alma. Escreve o filósofo: “Agora não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: portanto, eu sou, por precisão, apenas uma coisa pensante, isto é, um espírito, ou uma alma, ou um intelecto, ou uma razão, termos cujas significações ignorava antes (DESCARTES, 1992, p. 122).

<sup>21</sup> [...] en renvoyant l'âme à la réflexion et le corps à la géométrie: il institue ainsi un dualisme d'entendement qui condamne à penser l'homme comme brisé.”

consciência tende a laborar um pensamento objetivo, colocando os objetos como verdades em comum a todos no mundo. Ao mesmo tempo, nessa objetividade do mundo, a consciência reconhece a si mesma em toda a sua grandeza, criando um movimento de reflexão sobre si mesma. Porém, a consciência consegue abarcar e dominar toda a realidade em si mesma? A filosofia do sujeito de Ricoeur se fundamenta na crítica a esse idealismo cartesiano da consciência.

A crítica de Ricoeur sugere, portanto, a conquista de uma subjetividade comum entre o voluntário e o involuntário, compreendidos em um movimento que ao mesmo tempo em que separa reflexivamente o *cogito* dos negócios do corpo, reflete uma mediação prática entre esses momentos. Trata-se de pensar o *cogito*, o momento absoluto do sujeito, em um mesmo plano em que se entrelaçam os atos voluntários e involuntários da vontade. Em um terreno onde não há fronteiras entre dois universos de discursos que expõe a reflexão sobre o pensamento de um lado, e as manifestações do corpo de outro na formação da subjetividade. Para Ricoeur, “a intuição do *cogito* é a mesma intuição do corpo ligado à vontade que sofre com ela e reina sobre ela” (RICOEUR, 1988a, p. 13) <sup>22</sup>. Como parte dos poderes que a vontade tem em si mesma, o corpo se institui ao mesmo tempo como fonte de motivos e como natureza necessária que se articula ao poder de reflexão da vontade.

Em contraponto à visão idealista da consciência, Ricoeur, através das análises dos atos voluntários e involuntários da vontade, buscou compreender a intrigante e obscura relação entre o agir e o sofrer na constituição da unidade da pessoa humana. O filósofo não rejeita a existência de uma unidade da pessoa, ou unidade do sujeito que consiste em compreender o ser humano no âmbito de sua constituição como pessoa. Isto é, um sujeito determinado na esfera prática enquanto um eu reflexivo e um eu corpóreo, que tem na ação a consagração de sua unidade. Uma unidade entregue e abandonada a um sofrimento por conta do mal que existe desde já em nossas vidas. Unidade consagrada na experiência humana de agir e sofrer.

---

<sup>22</sup> “L' intuition du *cogito* est l'intuition même du corps joint au vouloir qui pàtit de lui et régne sur lui [...]”.

A distinção básica que Ricoeur estabelece com sua crítica à soberania do *cogito* é a sua tentativa de articulação entre a ideia de consciência e corpo, enquanto existências encarnadas, confrontando, assim, o entendimento cartesiano dualista que colocava o pensamento e o corpo como duas realidades distintas e contrárias. O sujeito em Ricoeur se constitui, portanto, em existência concreta, encarnada, ou seja, não se trata de um sujeito metafísico, estritamente constituído pela consciência em detrimento do corpo. Mas, de um sujeito que impescinde do seu poder de reflexividade e do corpo para compreender e se fazer compreender no mundo e ao outro. “A oposição do corpo-sujeito e do corpo-objeto não coincide em nada com a oposição entre dois pontos de vistas: para mim, um tal, um único e para os outros corpos, um fora de mim” (RICOEUR, 1988a, p. 13). Mostrar de que modo o corpo enquanto natureza necessária se apresenta ao pensamento e à ação, estabeleceu-se, por conseguinte, como uma das principais tarefas filosóficas da fenomenologia da vontade em Ricoeur.

A análise da reciprocidade do voluntário e do involuntário buscou, com isso, travar uma luta contra o dualismo resultante das operações da consciência, que vigorava desde Descartes à Kant, assim como se opôs á tendência racionalista de soberania deste *cogito* sobre o sujeito e às coisas do mundo. Contudo, a dificuldade que encontramos em tal objetivo consistiu, justamente, em compreender de que modo Ricoeur trava essa luta e reintegra “a consciência no corpo e o corpo na consciência” (RICOEUR, 1950, p. 04), realizando, desse modo, a reconquista do que denominou como a unidade da pessoa humana no seio do corpo e de suas moções involuntárias.

Destacamos que junto à crítica da concepção dualista cartesiana, trazida pela reciprocidade entre o voluntário e o involuntário, a descrição trouxe à luz uma relação conflituosa na estrutura da vontade. Existe na constituição da vontade uma síntese entre o seu poder de liberdade e o seu quadro de natureza que emerge do involuntário corporal. A liberdade reconhecida como o pensar consciente e a natureza mediada pelo império do corpo, os afetos, os desejos, etc, pertencem, respectivamente, ao plano do voluntário e do involuntário. Conforme afirma Ricoeur sobre o corpo:

a. O meu corpo é, numa primeira instância, involuntário enquanto transforma motivos – em afetos; b. O meu corpo é, numa segunda instância, involuntário enquanto é órgão do agir: o corpo “atravessado” pelo agir é uma totalidade de poderes não-refletidos por um querer ocasional; c . É possível encontrar o indício da primeira pessoa do corpo próprio quando já não é apenas corpo motivante e poder-fazer, mas necessidade: o meu carácter é o modo finito de ser da minha liberdade, o meu inconsciente, a matéria indefinida, o meu ser vivo, o fundamento que ela não é. No fundo, isto é, a sua contingência (RICOEUR, 1950, p. 01-02).

Com efeito, a tentativa de recuperação dos aspectos não reflexivos da vontade, tal como os atos involuntários, conduziu a descrição a analisar amplitude do corpo no âmbito do projeto, da decisão, da moção (a ação da vontade) e do consentimento. este último o estágio marcadamente o mais conflituoso. Uma vez que, trata-se de consentir por meio da decisão à ação que nem sempre está de acordo com o voluntário, gerando assim conflitos de existência.

### 1.1.3 Os três aspectos da vontade: a decisão, a ação e o consentimento

Para que a relação de reciprocidade dos atos voluntários e involuntários possa emergir em toda sua clareza, Ricoeur nos apresentou em *O voluntário e o involuntário* três aspectos da moção voluntária que em uma relação dialética entre eles estruturam a vontade humana. Tais aspectos são: o projeto da decisão, a moção voluntária, e o consentimento. Sob o ponto de vista da descrição fenomenológica esses três aspectos da volição podem ser percorridos em qualquer direção, porém, sob o ponto de vista da mediação prática, os desejos, as paixões, os afetos, o filósofo sugere como articulação para compreender a reciprocidade entre os atos voluntários e involuntários da consciência a descrição desses estágios em uma ordem progressiva e não em uma ordem hierárquica (cf. RICOEUR, 1950, p. 04). Sobre isso escreve o filósofo:

a. Na decisão, o momento propriamente reflexivo (eu me decido) compreende-se a partir do momento intencional (eu decido isto), orientado para um projeto, e envolve um momento receptivo (eu decido porque...), orientado para motivos; b. Por seu turno, o agir efetivo “preenche” a intenção “vazia” do projeto e conclui-se nas coisas mesmas, “através” do corpo; o momento reflexivo do esforço compreende-se como a complicação de uma moção que começou a desenvolver-se na espontaneidade corporal; c. A “mediação prática” exige, para ser realizada, que eu consinta no que não posso mudar: carácter, inconsciente, estar vivo; por meio do consentimento à necessidade, seria ultrapassada a recusa da condição humana inerente ao momento reflexivo da consciência: ao seu desejo de totalidade, de transparência a si mesmo, de ser por si (RICOEUR, 1950, p. 01) .

A decisão é o primeiro momento de estruturação do querer, este ato designa o projeto da ação, não se trata da ação em si mesma, ainda, mas, da forma do eu que deseja, e contém em si o sentido da ação, em consonância com o poder do eu capaz. O querer, “o pretendido é primeiramente isto que eu decido, o *projeto* que eu formo: ele contém o sentido para mim da ação a ser feita conforme o poder que tenho sobre ela” (RICOEUR, 1988a, p. 10) <sup>23</sup>. No projeto que delimita a minha decisão também estão os motivos que o justifica. Estes guardam laços com o involuntário corporal, uma vez que toda decisão se justifica em motivações originais para se formarem. “Eu decido isto porque...” (RICOEUR, 1988a, p. 11) <sup>24</sup>. Para Ricoeur, esse “porquê” contém a motivação original, sobre a qual se estrutura a primeira conexão entre o voluntário e o involuntário. Tal relação “[...] permite relacionar as numerosas funções, tais como a necessidade, o prazer e a dor, etc., no centro da perspectiva, do ‘eu’ reflexivo do *Cogito*” (RICOEUR, 1988a, p. 11) <sup>25</sup>. A decisão é o momento reflexivo da vontade em direção ao projeto da ação, que contém nela mesma (a vontade) “um momento receptivo que se dá no acolhimento da motivação: eu me decido a fazer algo porque” (ALEIXO, 2010, p. 40).

O segundo movimento da vontade é a moção voluntária, que se constitui na concreção da ação. Ela carrega em si a estrutura intencional do projeto, e implica uma referência especial aos poderes do eu em relação às influências do corpo, por exemplo, o desejo e as emoções. Assim como, no estágio da decisão, os motivos são as razões da decisão, as funções psicológicas, ou as necessidades vitais, tais como a dor e o prazer, atuam como órgãos da vontade na moção voluntária. O agir, através do corpo, surge como esforço sempre que a ação se confronta com algum tipo de obstáculo, seja ao nível do corpo mesmo, seja ao nível das coisas. Mas, é através do agir que o esforço expõe o projeto no mundo, ao mesmo tempo em que “inscreve a intenção vazia da decisão no real; pelo mover do corpo, a vontade atesta-se como poder sobre uma natureza obediente, realizando uma espécie de continuidade entre a liberdade e a natureza” (ALEIXO, 2010, p. 136).

---

<sup>23</sup> “1º Le voulu c’est d’abord ce que je decide, le *projet* que je forme: il contient le sens de l’action à faire par moi selon le pouvoir que j’en ai”.

<sup>24</sup> “Je decide ceci parce que...”.

<sup>25</sup> “Elle permet de rapporter de nombreuses fonctions telles que le besoin, le plaisir et la douleur, etc. au centre de perspective, au “Je” du *Cogito*”.

Mediante esses aspectos em que se dá a vontade, há uma ligação íntima que busca sentido na relação entre a vontade e o corpo que se dá anteriormente a todo o esforço e reflexão. Para Ricoeur, o que se tem na relação entre o corpo e o querer consciente não é apenas uma fonte de motivos dentre outros, “mas é a fonte mais fundamental de motivos, revelando uma camada primordial de valores: valores vitais” (RICOEUR, 1988a, p. 82)<sup>26</sup>.

O terceiro aspecto da vontade é o estágio do consentimento que exhibe a interação conflituosa da espontaneidade entre o projeto da decisão e a moção corporal como “o caráter, a figura estável e absolutamente não escolhida do ser existente, a vida, essa dádiva não premeditada do nascimento, e o inconsciente, essa zona proibida, para sempre inconvertível em consciência real” (RICOEUR, 1995, p. 63). Ou seja, o consentimento representa a ligação assumida pela vontade entre o poder da liberdade e a paixão da necessidade movida pelo involuntário. Um problema destacado na descrição desse estágio da vontade, marcadamente influenciado pela psicanálise freudiana, é que não se sabe medir o quanto o involuntário, se envolve na determinação da vontade, mas ele sempre se envolve na vontade. Porém, a identificação dessa interação não se dá tão simples assim. Escreve Ricoeur:

[...] por um lado, é preciso voltar aquém da consciência de si e ver a consciência aderir ao seu corpo, a toda a sua vida involuntária e, através deles, a um mundo de ação; ao voltar, por outro lado, para aquém da objetivação dessa vida involuntária, é preciso encontrar toda essa vida na consciência, sob forma de motivos do querer, de órgãos e de situação para o querer (RICOEUR, 1950, p. 04).

No consentimento, considerado na perspectiva da subjetividade, o corpo se revela como aquele que nem sempre obedece a vontade, isto é, ao voluntário. Isto acontece, principalmente, porque “[...] como natureza invencível, como caráter finito, como inconsciente indefinido, como vida contingente, o involuntário me aparece como potência hostil” à consciência voluntária (RICOEUR, 1988a, p. 21)<sup>27</sup> manifestando a negação da liberdade e da própria vida. Continua Ricoeur:

<sup>26</sup> “[...] mais il est la source la plus fondamentale de motifs et le révélateur d’une couche primordiale de valeurs: les valeurs vitales”.

<sup>27</sup> “[...] comme invincible nature, comme caractere fini, comme inconsciente indefini, comme vie contingente que l’involuntaire m’apparaît comme puissance hostile”.

O terceiro momento do querer toma então aqui todo o seu sentido: ele é uma continuação da tendência da consciência para se colocar a si mesma como sujeito empírico constituído, uma continuação da recusa da condição humana que esse desejo recebe. Se o consentimento fosse possível, a unidade do homem seria concretizada: é por essa razão que o consentimento é o ponto culminante dessa reflexão segunda orientada para a coincidência da vontade e da sua condição concreta (RICOEUR, 1950, p. 08).

Na medida em que, “acolhe ativamente a necessidade incoercível do carácter, do inconsciente e da vida, [...] o consentimento fecha a dialética entre a vontade e a necessidade, entre a liberdade e a natureza” (ALEIXO, 2010, p. 136) e apresenta limites a ideia de unidade da pessoa humana. Por outro lado, Barash defende que Ricoeur ao retroceder os atos voluntários ao terreno do involuntário constituído pelo corpo não teve o objetivo de distinguir o campo de atuação entre o *cogito* cartesiano “concebido como lugar de efetivação do querer” (BARASH, 2002, p.81-82) e as questões que envolvem a corporeidade no agir humano, mas, de compreender racionalmente uma reciprocidade íntima que caracteriza a relação que há entre a reflexividade dos atos voluntários da vontade e o horizonte dos atos involuntários da mesma, estabelecidos pelo corpo, na constituição do agir humano.

No percurso do dualismo do entendimento, o consentimento se limita, portanto, à recusa da própria consciência de existir. O corpo e seus limites se apresentam como obstáculos à constituição plena do sujeito. “A negação representa a coerência da consciência reflexiva consigo mesma, por oposição à sua natureza encarnada e ao mundo como necessidade” (ALEIXO, 2010, p. 136). Conforme afirma o próprio Ricoeur:

Se o consentimento fosse possível, seria essa paciência involuntária em relação a si mesmo, não a representação especulativa da necessidade objetiva, mas antes a atividade de adoção da necessidade que eu sou, qualquer coisa como um “facto” que se deteria no que é, qualquer coisa como um mover que se deteria no imutável. E assim, juntando-se à necessidade da sua natureza, a liberdade convertê-la-ia em si mesmo (RICOEUR, 1950, p. 08).

A descrição expõe, assim, ao seu modo, os indícios das análises posteriores aos atos voluntários e involuntários da vontade, a saber, o paradoxo entre liberdade, o mal e a imputabilidade. Ou seja, trata-se da ruptura na constituição plena do sujeito provocada pelo sofrimento e o mal, experiências geradoras da consciência ética.

## 1.2. A FRAGILIDADE DA VONTADE DIANTE DO MAL: A VONTADE MÁ

A busca pela neutralidade da vontade, por intermédio da descrição fenomenológica, não ultrapassou o plano dialético descoberto na reciprocidade entre os atos reflexivos da vontade e o seu fundo de natureza marcado pelos aspectos do involuntário corporal. Porque a descrição deixou de fora os aspectos históricos e concretos da vontade. O método de abstração da fenomenologia não conseguiu se desviar do “reino empírico da vontade” (RICOEUR, 1995, p. 64), que constitui outro aspecto tão importante quanto os atos que estruturam o domínio da vontade má. Acentua Ricoeur:

Com efeito, nada nas análises de projeto, motivação, movimento voluntário e, especialmente, do involuntário absoluto permitia que distinguíssemos entre um reino da inocência e um reino da transgressão, quer seja do voluntário ou do involuntário. Neste aspecto, a eidética e a dialética demonstraram ser neutras e, neste sentido, abstratos; em contraste, poder-se-á dizer que a má vontade é empírica, na medida em que este reino governava o das paixões que eu distingui das esferas neutras do desejo e da emoção (RICOEUR, 1995, p. 64-65).

Antes de chegar à teoria hermenêutica esboçada por Ricoeur, é preciso analisar o problema da desproporção e da falibilidade humana, enquanto condições de compreensão da falta e do mal na experiência humana. Ricoeur escreve que a falibilidade humana, “a nossa vulnerabilidade ao mal moral, não seria mais do que uma desproporção constitutiva entre um polo infinito e um polo finito” (RICOEUR, 1995, p. 68). Isto é, o filósofo define essa desproporção como uma tensão na mediação, ou relação, entre os polos finito e infinito do sujeito, ou seja, aos polos dualistas da alma e do corpo cartesiano (*res cogita; res extensa*). A tensão que subsiste na mediação entre esses polos caracteriza a constituição do ser humano como frágil e instável, fazendo-o um ser que, ao mesmo tempo, é capaz do bem e capaz do mal. Escreve Ricoeur:

Assim, o dualismo existente entre o voluntário e o involuntário vem ocupar o posto que correspondia dentro de uma dialética muito mais vasta, dominada pela ideias de desproporção, de polaridade do finito e do infinito, e de intermediário ou mediação. É precisamente nessa estrutura de mediação entre o polo de finitude e o polo de infinitude do homem onde fomos buscar a debilidade específica humana e sua falibilidade essencial (RICOEUR, 1982, p. 10).

A reflexão de Ricoeur sobre a desproporção que subsiste no ser humano tem sua origem nas análises de Descartes sobre o homem finito e infinito, nas quais se estabelece uma distinção entre o entendimento finito e a vontade infinita. Para Ricoeur, a ideia cartesiana de intermediação entre esses polos resulta em uma certa desorientação na concepção de sujeito (cf. RICOEUR, 1982, p. 13), colocado entre o ser da consciência e o nada fora dela. Ao situar o ser humano entre o ser e o nada, Descartes conduz a compreensão do sujeito a um círculo fechado de possibilidades. Escreve Ricoeur:

Dizer que o homem está situado entre o ser e o nada equivale a tratar a realidade humana como uma zona, como um lugar ontológico, como um sítio colocado entre outros sítios. Agora, essa forma de intercalar um ser entre outros resulta, sumamente enganosa, pois incita a tratar o homem como um objeto cujo sítio ficaria fechado em relação às outras coordenadas da realidade, mais ou menos complexas, mais ou menos inteligentes, mais ou menos independentes que ele (RICOEUR, 1982, p. 13).

Para Ricoeur, a relação que subsiste entre os polos finitos e infinitos do sujeito não deve colocá-lo na condição de anjo ou besta, ou entre ser ou não ser, mas situá-lo na condição de “intermediário em si mesmo, entre o seu eu com o seu eu. É intermediário porque é misto, e é misto porque realiza mediações” (RICOEUR, 1982, p. 13). Distintamente, trata-se do sujeito existente que, ontologicamente, consiste em mediar o seu ato de existir com todas as modalidades e todos os níveis de realidade dentro e fora de si. “Há que tomar, pois como ponto de partida o homem integral, quero dizer, a visão global da sua coincidência consigo mesmo, de sua desproporção e mediação que realiza pelo fato de existir” (RICOEUR, 1982, p. 14). Constitutivamente, em Ricoeur o homem é o único ser que pode ser interpretado como uma “mistura de finitude, que se transcende, e infinitude que se limita, um ser dotado de uma constituição ontológica desproporcionada” (PORTOCARRERO, 2013, p. 208).

A teoria da desproporção parte, assim, do diálogo com Descartes, mas, segue mesmo com Kant, Hegel e Husserl, em um debate com cada um deles. Com esses filósofos, Ricoeur dialoga a teoria da desproporção humana através de três níveis diferentes de existir, a saber, o nível do conhecimento, da ação e o nível da afetividade. Quer dizer, o núcleo de intermediação que a desproporção revela

apenas encontrará ancoradouro a partir “da síntese transcendental da imaginação, ou pela dialética entre certeza e verdade, ou pela dialética da intenção e da intuição, da significação e da presença, do Verbo e da Visada” (RICOEUR, 1982, p. 13). São essas sínteses da condição de finito e infinito que constituiu o procedimento metodológico da investigação ricoeuriana sobre a desproporção humana.

Contudo, o que mais nos interessa no exame dos aspectos finito e infinito do sujeito não é a ideia da desproporção em si, uma vez que esta ainda não é a falibilidade, mas, especificamente, a teoria da fragilidade que se instituiu na mediação entre esses polos opostos (cf. RICOEUR, 1995, p. 68-69). A ação e a linguagem são analisadas como os exatos campos de atuação da tensão entre os polos finito e infinito e onde podemos procurar a fonte da fragilidade da condição humana. É nela que se manifesta a confissão do caráter falível tão peculiar ao ser humano, e incide a razão “de que o homem é constitutivamente frágil, de que pode cair” (RICOEUR, 1982, p. 25).

Feitas essas considerações da dialética ricoeuriana entre finitude e infinitude, buscamos ainda compreender de que modo podemos mostrar e interpretar a possibilidade do mal como algo que não pertence a uma das situações-limites implicadas pela finitude, senão como uma estrutura contingente? Isto é, de que modo o mal que ontologicamente não forma nenhuma das situações implicadas pela finitude de um ser submetido à dialética entre o agir e o sofrer, ou de refletir e agir, pode ser compreendido no campo da investigação filosófica, a partir de uma teoria hermenêutica? Trata-se o mal de uma contingência que para Ricoeur apenas tem sentido histórico em relação ao “[...] involuntário ‘absoluto’ e em relação a todas as outras características da finitude” humana (RICOEUR, 1982, 68).

Porém, não se pode esquecer que “em qualquer hipótese, a humanidade do homem é o espaço em que se manifesta o mal” (RICOEUR, 1982, p. 18). A desproporção vem mostrar essa condição humana diante do mal, ou seja, a coincidência do sujeito consigo mesmo que faz dele um ser falível, frágil e capaz do mal. Escreve Ricoeur “Não devo estranhar-me de que o mal entrou no mundo com o homem, já que o homem é o único que apresenta esta constituição ontológica instável e consistente

em ser maior e ao mesmo tempo menor que si mesmo” (RICOEUR, 1982, p. 12). Ao mesmo tempo em que busca transcender a sua finitude, paradoxalmente, o homem é capaz de restringir a sua infinitude por meio de práticas como o mal. O mal se institui como obra de um fazer que emana da capacidade e do poder de decisão e de ação do homem diante de si, do outro e do mundo, estranhamente, o mal se estabelece como obra da liberdade. Vemos aqui ser retomado o problema do paradoxo do sujeito anunciado por Skúlason no início de nosso trabalho.

Ricoeur desdobrará o paradoxo entre o mal e a liberdade a partir da reflexão do ato de imputação declarado nas confissões religiosas das antigas culturas babilônica, judaica e cristã. Para o autor, a linguagem da confissão dos pecados inscrita nos mitos que buscaram narrar a origem do mal no mundo, tal como o mito da queda, de modo performático, individualiza a culpa. Ao assumir o mal, o homem se responsabilizou pela sua autoria e transformou a sua ação em ato consciênte. No complexo processo de reflexão da culpabilidade da cultura grega à cultura cristã a linguagem da confissão se constituiu na linguagem da imputação.

Através da linguagem a ação é imputada, passa a ter autoria, ela é um modelo e nos importa também estudar outros. O ato da imputação revela uma teia de consequências entre o que foi feito, quem fez, e as implicações do que foi feito. A imputação além de caracterizar a assunção do ato, assume através da confissão ‘eu fiz o mal’ a própria liberdade. Ou seja, no movimento posterior a ação, a imputação também situa o autor da ação antes do ato, revelando as seguintes condições: a consciência da ação enquanto agente promotor, e, por outro, o poder de ter agido de outro modo, o que faz desse sujeito um agente capaz e passível de aceitar e assumir a responsabilidade e as consequências de sua ação.

### **1.3 A CRÍTICA DE EMMANUEL LEVINAS À NOÇÃO DE SUJEITO CAPAZ RICOEURIANO**

Cético quanto à possibilidade de se superar o paradoxo do mal pela subjetividade ricoeuriana, o filósofo Emmanuel Levinas propõe a alteridade absoluta, o sujeito

heterônomo ao sujeito capaz de Ricoeur. A fim de esboçarmos este diálogo que existiu entre Ricoeur e Levinas, serão muito importantes as contribuições da pesquisa de Sybil Douek (2009) que reuniu as correspondências e entrevistas que marcaram os escritos desses dois filósofos. Ressaltamos que não é de nosso interesse entrar nos pormenores de todos os contrapontos travados entre Levinas e Ricoeur, apenas mostrar de maneira sintética o modo como pela noção de sujeito heterônomo, Levinas crítica a ideia ricoeuriana de um sujeito capaz em lidar com o mal, de maneira dependente, e sem heteronomia.

Levinas considera que o sujeito capaz ricoeuriano, para lidar com o mal, precisa transmutar-se, ir além do limite da autonomia do sujeito moderno, o que exige a estratégia da hipérbole, ou da ênfase, em negação. Levinas opõe à dependência sem heteronomia do outro, a qual Ricoeur acaba defendendo com o sujeito capaz “uma exaltação da heteronomia e da obediência, que significaria precisamente a independência” (LEVINAS, *apud*, DOUEK, p. 177). Mas, como uma heteronomia e obediência significa independência? A filosofia moderna, especialmente Kant, já opunha a heteronomia à autonomia, por aquela se tratar de uma obediência a inclinações externas, de um sujeito que obedece às leis externas. Para Kant, não devemos ser apenas heterônomos, mas acima de tudo devemos sempre buscar a autonomia de nossa razão.

Levinas recusou os conceitos de intencionalidade e representação, ao mesmo tempo, que buscou a absolutização da alteridade como única alternativa ao paradoxo ético entre o mal e a liberdade. Diante de seu diálogo com Ricoeur, o filósofo também contrapôs outra duas teorias defendidas por cada um: a identidade do mesmo que caracteriza o sujeito ricoeuriano, que impescinde de autonomia para permitir a alteridade com o outro, e a alteridade absoluta de Levinas a um sujeito heterônomo, refém, totalmente dependente do outro.

Saldanha (2009) observa que quase toda a obra de Ricoeur foi formulada em torno da compreensão do sujeito capaz desde seu aspecto ontológico e fenomenológico, para então poder entender o que significa o sujeito de direito e o sujeito de alteridade, ao passo que a ética do rosto de Levinas é para evitar essa condição.

Embora tenha o conhecimento do outro, existe um sujeito ontológico para Ricoeur, e é por essa ontologia que o sujeito capaz se torna um sujeito de direito, de responsabilidade e de alteridade. Porém, a alteridade no sujeito ricoeuriano não se constitui em condição única para a compreensão de si. Em Levinas, a associação da ética de Ricoeur com o caráter ontológico do sujeito se constitui problemática, pois a alteridade deve ser absoluta e baseada totalmente na passividade.

A alteridade absoluta do outro instante, não pode se encontrar no sujeito que é definitivamente ele próprio. Essa alteridade só me vem de outrem. Se o tempo é constituído por minha relação com outrem, ele é exterior ao meu instante, mas, ele também é outra coisa que não um objeto dado a contemplação. A dialética do tempo é a própria dialética da relação com outrem. (LEVINAS, 1998, p. 111).

Contrário à ideia de que o homem capaz ricoeuriano contemple tanto a “dupla orientação passiva e ativa do sujeito, quanto a receptividade contida para a resposta do sujeito ao apelo do outro” (DOUEK, 2009, p. 196), Levinas acredita que somente a passividade mais passiva que a reciprocidade é capaz da verdadeira alteridade, e não o sujeito capaz ricoeuriano. Conforme já vimos anteriormente, o sujeito ricoeuriano é um sujeito que tem o mérito de se opor à noção de autonomia do sujeito cartesiano. O homem capaz diz eu quero, logo, é um sujeito responsável, um sujeito de responsabilidade. Em Ricoeur, existe uma ligação estreita entre o sujeito capaz, e o sujeito ontológico, porém, a ontologia não é direta, ela deve ser desviada pela hermenêutica para ser compreendida. Levinas indica um problema nesse sujeito, no sentido de que esse sujeito capaz, em verdade, não é capaz de reconhecer sozinho a solicitação do outro, mesmo com sua condição de capaz e de poderes. Por isso, Levinas coloca a exigência da alteridade absoluta sobre o sujeito capaz.

Em Levinas, é a vítima que tem que despertar a compaixão, é o outro que tem que despertar a obrigação, “é apenas na condição de refém que pode haver no mundo piedade, compaixão, perdão, proximidade” (LEVINAS, 1998, p. 110). O próprio corpo e a voz da consciência não são fontes de alteridade, como pensa Ricoeur acerca do sujeito capaz.

## **CAPITULO 2. A VIA LONGA DA HERMENÊUTICA COMO TEORIA DA INTERPRETAÇÃO**

Diante dos impasses da vontade má, Ricoeur se viu na necessidade de abordar na empírica da vontade, uma mítica concreta da vontade. O problema dessa necessidade metodológica é que Ricoeur precisa demonstrar: como fazer o salto da reflexão empírica da vontade para uma mítica concreta da ação e assim filosoficamente sustentar a conclusão de que o ser humano é livre, ao mesmo tempo em que realiza, na experiência com a falta e o mal, a alienação de sua liberdade? Existe um centro equivalente para a falta, qual seria?

Mediante o percurso que definiu como a via longa da hermenêutica, Ricoeur se enveredou por um longo desvio sobre os símbolos e mitos que narram uma relação primária do ser humano com a falta e o mal. Pudemos observar, com isso, como Ricoeur através do diálogo com duas tradições filosóficas, a fenomenologia e a hermenêutica, buscou aprofundar a compreensão do ser humano, enquanto ser finito e infinito ao mesmo tempo histórico e concreto.

Para Douek, é a partir da “via longa ou desvio que atesta a não imediaticidade, ou transparência, da consciência em relação ao seu objeto” (DOUEK, 2009, p. 179), que Ricoeur também se distânciava do idealismo kantiano e do idealismo husserliano, pois, trata-se cada um ao seu modo, de um idealismo que ainda atesta a imediaticidade e autotransparência da consciência. Diferente de Ricoeur, Levinas procurou descrever uma ética totalmente livre de aspectos ontológicos, abandonando totalmente a fenomenologia de Husserl.

Sob o viés da hermenêutica dos símbolos, Ricoeur trouxe uma forte relação entre a culpabilidade (a consciência da falta) com a compreensão do ser humano sobre si mesmo. Esta relação alinha uma concretude que não é totalizável pela consciência imediata de si, levando Ricoeur a inserir em sua reflexão o problema da finitude e da culpabilidade na compreensão de si. A partir dessa concepção, o filósofo propõe em sua hermenêutica dois desvios de caráter metodológicos: um desvio pela análise semântica da interpretação, e um desvio reflexivo dessa interpretação sobre a

existência, tal como a vontade má e a culpa decorrentes da experiência humana com o mal.

Os símbolos contidos nas várias formas de expressão humana são ricos doadores de sentido. A partir dessa noção da multiplicidade de sentidos que os símbolos oferecem, Ricoeur aborda a principal problemática da sua hermenêutica, a saber, traçar um caminho para a possibilidade de “compreensão que o homem pode ter de si mesmo” (RICOEUR, 1990a, p. 05). Não se trata do problema cartesiano do conhecimento de si, mas da mediação pela reflexão, que “mantém a exigência metódica de uma apropriação do sujeito prático, que só um longo desvio pelos signos mediadores pode assegurar” (DESROCHES, 2002, p. 18). Tal como a falta representa no âmbito das simbologias do mal em antigas culturas religiosas.

As possibilidades de sentidos dos símbolos na investigação do mal têm um caráter fundamental na condução metodológica de Ricoeur para compreender o sujeito concreto. Em *O Conflito da Interpretação* (1969), o filósofo escreve que o seu propósito com a hermenêutica foi explorar as possíveis vias abertas para realizar o que ele definiu como “o enxerto do problema hermenêutico no método fenomenológico” de investigação das estruturas essenciais do ser humano (RICOEUR, 1990a, p. 05). No sentido literal, a palavra enxerto significa a introdução, ou o preenchimento, de parte do corpo de um objeto sobre parte do corpo de outro objeto. Podemos compreender a partir desse sentido que, enquanto enxerto, a hermenêutica na filosofia de Ricoeur teve o propósito de preencher e superar as lacunas abertas pela investigação fenomenológica da vontade humana. Ricoeur resume em duas teses a relação estreita que estabelece entre a fenomenologia e a hermenêutica. Acentua o filósofo:

A primeira tese: A hermenêutica não arruinou a fenomenologia, mas uma de suas interpretações, a saber, sua interpretação idealista pelo próprio Husserl. [...] A segunda tese: Para além da simples oposição, existe entre a fenomenologia e a hermenêutica um pertencimento mútuo que importa explicitar. [...] Por um lado, a hermenêutica se edifica sobre a base da fenomenologia. [...] Por outro, a fenomenologia não pode se constituir, ela mesma, sem uma pressuposição hermenêutica (RICOEUR, 1975, p. 31-32 In FONSECA, 2009, p. 05)<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Première thèse: - Ce que l'hermenêutique a ruiné, ce n'est pas la phénoménologie, mais une de ses interprétations, à savoir son interprétation idéaliste par Husserl lui-même. Deuxième thèse: - Par

O enxerto hermenêutico, também, se refere a um problema da hermenêutica que “constituiu-se muito antes da fenomenologia de Husserl” (RICOEUR, 1990a, p. 05). Para o Ricoeur, trata-se de um enxerto tardio, devido a hermenêutica se originar de um problema de interpretação da exegese bíblica da teologia cristã, instaurado muito antes da fenomenologia husserliana (cf. RICOEUR, 1990a, p. 05). Isto é, uma relação de pertencimento entre a fenomenologia pela hermenêutica que propriamente passa pelo sentido semântico e reflexivo dos símbolos.

## **2.1. A VIA LONGA E A VIA CURTA: POSSIBILIDADES DE COMPREENSÃO DA FINITUDE HUMANA**

A hermenêutica dos símbolos, nesse sentido, é uma referência fundamental na interpretação da relação entre o mal e a liberdade na filosofia de Ricoeur. A concepção de uma compreensão da finitude e da infinitude, processo no qual o ser apenas se compreende na sua experiência histórica e concreta com o mundo, situam a busca de interpretação da experiência humana com a falta e o mal como momentos essenciais à compreensão de si. “É para o conceito de culpabilidade que Ricoeur tematiza a experiência mais fundamental do sujeito em sua efetividade” (SKÚLASON, 2001, p. 324) <sup>29</sup>. Concentrando-nos nessa problemática, é que temos mais possibilidade de pensar o intrigante paradoxo entre a liberdade, a falta e o mal na filosofia de Ricoeur. As expressões da falta e do mal contidas em antigos mitos e nas instituições que resultam dessa experiência histórica não vem a ser a compreensão total de si, mas partes importantes que compõem o labirinto que é a condição finita do homem.

Na explicação de sua teoria da interpretação, Ricoeur problematiza e indica o seu percurso na tentativa de inserir o método de compreensão hermenêutico na fenomenologia (cf. RICOEUR, 1990a, p. 08). Ao desdobrar a sua hermenêutica a partir dessa dupla perspectiva, Ricoeur também se inseriu em um importante debate

---

delà la simple opposition il y a, entre phénoménologie et herméneutique, une appartenance mutuelle qu'il importe d'explicitier. [...] D'autre part, l'herméneutique s'édifie sur la base de la phénoménologie. [...] D'autre part, la phénoménologie ne peut se constituer elle-même sans une présupposition herméneutique”.

<sup>29</sup> “C'est par le concept de culpabilité que Ricoeur thématise l'expérience la plus fondamentale du sujet dans l'effectivité [...]”.

entre as teorias do discursos do estruturalismo de Émile Benveniste e Lévi-Strauss, do método da história, da psicanálise freudiana e lacaniana, e da fenomenologia da religião de Mircea Eliade, a respeito da compreensão de si do homem. Desse modo, no diálogo que se instaurou sobre o problema da compreensão, Ricoeur introduziu nas discussões acerca da interpretação, o problema da compreensão de si e da finitude humana.

Na primeira via, denominada por Ricoeur como via curta, destaca-se Martin Heidegger que através de suas críticas à concepção de consciência da fenomenologia de Husserl apresentou como solução o projeto de uma ontologia da compreensão. Uma investigação que, ao invés de tomar a compreensão como método, desviou a reflexão para um estudo mais direto sobre o ser da compreensão, ou seja, um domínio mais originário de pertença da compreensão (cf. RICOEUR, 1990a, p. 08). A segunda via é correspondente à filosofia de Ricoeur, caracterizada como o caminho mais longo. Uma vez que, o desvio que o filósofo empreende se inicia primeiro pela análise da linguagem para, então, compreender como se exprime o ser da compreensão diante das múltiplas tentativas de conhecimento da história e do ser humano em si (cf. RICOEUR, 1990a, p. 08).

A via proposta por Heidegger instaurou uma virada ontológica para explicar a sua teoria da compreensão, que se instituiu no plano de uma ontologia do ser, isto é, um estudo sobre o ser da compreensão. O objetivo não é a compreensão como modo de conhecimento, mas como modo de ser. A questão central que se colocava mediante tal estudo não se remetia mais às condições em que um sujeito pode compreender um texto, ou a história, esta problemática foi invertida pela questão: “O que é um ser cujo ser consiste em compreender?” (RICOEUR, 1990a, p. 08). Tornando o problema hermenêutico um problema da analítica do ser, do ser no mundo que existe compreendendo-se. Diante disso, Heidegger buscou romper com os debates acerca dos métodos que se arrastavam na filosofia positivista e na fenomenologia de Husserl. Especificamente, as discussões em torno da validade metodológica compatível entre as investigações das ciências naturais e as ciências humanas (cf. RICOEUR, 1990a, p. 10). Escreve Ricoeur:

Considerada retrospectivamente a partir do velho Husserl e, sobretudo a partir de Heidegger, a primeira fenomenologia pode aparecer como a primeiríssima contestação do objetivismo, visto que aquilo a que ela chama fenómenos são precisamente os correlatos da vida intencional, as unidades de significação, provenientes dessa vida intencional. Acontece, no entanto, que o primeiro Husserl apenas reconstruiu um novo idealismo, próximo do neo-kantismo que ele combate: a redução da tese do mundo é, com efeito, uma redução da questão do ser à questão do sentido do ser; o sentido do ser, por sua vez, é reduzido a um simples correlato dos modos subjetivos de mira (RICOEUR, 1990a, p. 10)

Mediante uma ontologia da compreensão, instaura-se com Heidegger uma filosofia da finitude, que se exprime na concepção do ser no mundo (*Dasein*). Antes de pensar o ente, o aparecer das coisas, já existe o ser das coisas, há o mundo e nós estamos inseridos nesse mundo. Pertencemos ao mundo antes mesmo de pensarmos nele, assim como, a história, antes de refletirmos sobre a história temos e pertencemos a uma história e a uma tradição. Com Heidegger, “se encontra destacado um campo de significações anterior à constituição de uma natureza matematizada, tal como a representamos desde Galileu, — um campo de significações anterior à objetividade para um sujeito que conhece” (RICOEUR, 1990a, p. 11). A virada ontológica promovida por Heidegger expõe um movimento de redefinição da noção de compreensão, com o intuito de substituição do método de interpretação epistemológico, em favor de uma teoria do ser da compreensão. A respeito disso, afirma Ricoeur:

Antes da objetividade, há o horizonte do mundo; antes do sujeito da teoria do conhecimento há a vida operante, a que Husserl chama algumas vezes anónima, não que volte através deste desvio a um sujeito pessoal kantiano, mas porque o sujeito que tem objetos é ele próprio derivado da vida operante. [...] A questão da historicidade já não é a do conhecimento histórico concebido como método; ela designa a maneira como o existente “está com” os existentes. A compreensão já não é a réplica das ciências do espírito à explicação naturalista; ela diz respeito a uma maneira de ser próxima do ser, anterior ao encontro de entes particulares. Ao mesmo tempo o poder da vida de se distanciar livremente em relação a si mesma, de se transcender, torna-se uma estrutura do ser finito [...] A questão da verdade já não é a questão do método, mas a da manifestação do ser, para um ser cuja existência consiste na compreensão do ser (RICOEUR, 1990a, p. 11).

A reviravolta heideggeriana consistiu, portanto, em introduzir uma forma de compreender, na qual a questão do método não é mais o foco, “mas a manifestação do ser, para um ser cuja existência consiste na compreensão do ser” (RICOEUR, 1990a, p. 11). Ricoeur salienta que Heidegger não pretendeu explicar nenhum problema particular a respeito da compreensão. O propósito dele foi “que

subordinássemos o conhecimento histórico à compreensão ontológica, como uma forma derivada de uma forma originária” de compreender (RICOEUR, 1990a, p. 12). O problema da exegese dos textos, o embasamento das ciências históricas face as ciências da natureza, e a arbitragem do conflito entre as interpretações rivais (religiosas, históricas, e da psicologia), “não só permanecem não resolvidos, mas perderam-se de vista” (RICOEUR, 2009, p. 12). Conforme afirma a seguir:

Estas duas objeções contêm ao mesmo tempo uma proposição positiva: substituir a via curta da Analítica do *Dasein* pela via longa preparada pelas análises da linguagem; assim, conservaremos constantemente o contato com as disciplinas que procuram praticar a interpretação de maneira metódica e resistiremos à tentação de separar a verdade, própria da compreensão, do método usado pelas disciplinas provenientes da exegese (RICOEUR, 1990a, p. 12).

Essas objeções insinuam que a teoria da compreensão seja iniciada a partir “do próprio plano em que a compreensão se exerce, isto é, do plano da linguagem” (RICOEUR, 1990a, p. 12). Para Ricoeur, isso não quer dizer que ele se coloca como opositor ao percurso indicado por Heidegger, mas que apenas propõe um caminho mais laborioso à ontologia da compreensão. Sugerindo, dessa forma, outro caminho de inserção da hermenêutica na fenomenologia. Porém, de acordo com Desroches, tratava-se de “contra Heidegger, indicar um outro enxerto da hermenêutica na fenomenologia, posto que Ricoeur duvida que se possa praticar diretamente a ontologia, a saber, retirando-se do círculo hermenêutico” (DESROCHES, 2002, p. 15). Porém, o próprio Ricoeur afirma que a via longa deve ser mesmo compreendida como uma tentativa de preencher as lacunas deixadas por Heidegger ao buscar fundamentar uma hermenêutica baseada nas possibilidades da pré-compreensão do ser. Não se trata, porém, de uma oposição à teoria da compreensão heideggeriana, mas de uma complementação. Escreve o filósofo:

Se começo por este ato de equidade relativamente à filosofia de Heidegger, é porque não a considero uma solução adversa. Sua Analítica do *Dasein* não é o outro termo de uma alternativa que nos obrigaria a optar entre uma ontologia da compreensão e uma epistemologia da interpretação (RICOEUR, 1990a, p.08).

Com efeito, a crítica de Ricoeur à compreensão da subjetividade absoluta do sujeito recai muito mais na tradição reflexiva e transcendental do conhecimento de si, a ideia de autossuficiência da consciência. A via longa se constituiu, com isso, num

prolongamento da crítica ricoeuriana do conhecimento imediato de si. Em Ricoeur, a análise que faz da tradição reflexiva e transcendental do conhecimento de si (quer dizer a ideia de autossuficiência da consciência), apenas ganha profundidade com a elaboração de uma nova problemática sobre a existência. Pela via longa, o acesso à questão da existência apenas se constituiu “a partir e sobre a base da elucidação semântica do conceito de interpretação comum a todas as disciplinas hermenêuticas” (RICOEUR, 1990a, p. 12). A via longa parte, portanto, da elaboração de uma nova problemática sobre a existência que ganha força com a crítica ao idealismo imediato de si.

Seguindo a tarefa de implantar um horizonte hermenêutico na fenomenologia ela parte de um problema, especificamente, existencial, transmitido pelos símbolos primários que remetem à falta humana e à experiência do mal, que além de persistir, resiste à interpretação redutora da fenomenologia.

## **2.2 O TRABALHO HERMENÊUTICO DE INTERPRETAÇÃO**

O que significa dizer que, para Ricoeur, refletir o paradoxo ético entre a liberdade e a imputabilidade pelo mal, é necessário ter como pano de fundo a via longa da hermenêutica? Essa questão foi levantada desde o início de nossa investigação pela colocação do problema da vontade má. Para elucidá-la, propomos aqui recuperar o diálogo de Ricoeur com Nietzsche e Freud acerca do significado do trabalho de interpretação. Isso porque, de acordo com Ricoeur, dentre os “mestres da suspeita” (Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud), Nietzsche e Freud destacam uma forte influência sobre a sua teoria da interpretação hermenêutica. Tanto a compreensão heideggeriana quanto a de Ricoeur fortaleceram-se com a crítica nietzscheana à cristalização dos valores morais, como o bem e o mal na História da filosofia. Segundo Ricoeur, com Nietzsche, a filosofia se tornou interpretação das interpretações. Não considerar essa crítica fundamental que mudou o modo de compreender da filosofia é se colocar na contramão do verdadeiro problema que aflige a filosofia contemporânea: mediar os conflitos de interpretações acerca do modo de ser do homem no mundo (cf. RICOEUR, 1990a, p. 147).

Para Barash, a teoria hermenêutica de Ricoeur não prioriza um ser transcendente. A interpretação dos sentidos dados nos símbolos se difunde “através da opacidade de uma situação de falibilidade, na qual o homem já se encontra lançado, necessitando então do trabalho de interpretação, ao qual a hermenêutica dos símbolos se consagra” (BARASH, 2002, p. 84). Primeiro, a hermenêutica dos símbolos se consagra quando da inserção de Ricoeur na tradição hermenêutica que se estabelece no diálogo com os filósofos Heidegger e Hans-Georg Gadamer. Conforme escreve Paula:

Heidegger transpõe a antiga dicotomia entre sujeito e objeto postulando a condição ontológica do ser-aí, no mundo, como ponto de partida para o entendimento da compreensão. Assim sendo, transforma a interpretação numa condição do ser, ou de ser. O ser é à medida que se interpreta no mundo, dentro da temporalidade do *Dasein*. A hermenêutica ontológica postulada por Heidegger oferece outra função para o processo de compreensão que, fundado na fenomenologia, passa a ter o caráter de autoconhecimento do sujeito que interpreta, o que equivale a afirmar que, com Heidegger, a hermenêutica deixa de ser uma forma de compreender para ser uma forma de ser. Seguindo essa concepção ontológica da hermenêutica, Gadamer determinará o sentido de suas pesquisas acerca da tarefa hermenêutica, não como a busca por uma teoria geral da interpretação, mas como investigação sobre as condições gerais de todos os modos de compreender e mostrar que a compreensão não é um posicionamento subjetivista diante do objeto, mas faz parte da compreensão do ser. (PAULA, 2011, p. 196).

Ricoeur se coloca como sutil intermediador desse debate entre Heidegger e Gadamer. Em constante diálogo com esses filósofos, defendemos a ideia de que a hermenêutica ricoeuriana se torna possível mediante o conflito de interpretações sobre a experiência que o símbolo traz. O universo dos símbolos é opaco, e a sua significação primária fica dissimulada em meio às diversas possibilidades e níveis de sentidos. Com efeito, a linguagem manifestada pelo símbolo sobrevém como elemento mediador da compreensão. “A compreensão das expressões multívocas ou simbólicas é um momento da compreensão de si; a abordagem semântica encadear-se-á, assim, numa abordagem reflexiva” de interpretação (RICOEUR, 1990a, p. 13).

Desse modo, a hermenêutica da via longa se consagra através de dois desvios verificados por Ricoeur, o desvio semântico e o desvio reflexivo para a compreensão. O desvio pela semântica é a análise do problema da interpretação, que se aplica no estudo crítico de Ricoeur sobre o conflito das interpretações rivais.

Tal estudo nos direciona a analisar o problema hermenêutico desde antes da fenomenologia, quando ainda se constituía em uma tarefa de interpretação da exegese. Segundo Ricoeur, “a exegese é uma disciplina da teoria da interpretação que consiste em compreender um texto, de compreendê-lo a partir da sua intenção, sobre o fundamento daquilo que ele quer dizer” (RICOEUR, 1990a, p. 04). O problema hermenêutico, que também é um problema de interpretação, emergiu do objetivo central da exegese em compreender um texto a partir do “interior de uma comunidade, de uma tradição, ou de uma corrente de pensamento vivo, que revelam pressupostos e exigências” (RICOEUR, 1990a, p. 05).

A hermenêutica de Ricoeur parte, assim, das questões da exegese, mas o problema da interpretação se tornou um problema filosófico de fato com as pesquisas de Schleiermacher e Dilthey. Gadamer nos explica que com Schleiermacher “a hermenêutica abrange a arte da interpretação gramatical e psicológica” (GADAMER, 2005, p. 255). O conhecimento histórico deve ser buscado no espírito do artista ou do autor da obra. Além da literalidade e do sentido objetivo das palavras entra em cena o movimento de compreensão da individualidade do autor ou artista e do estado originário que existiu na intenção destes que criam; ou seja, uma tentativa de reconstrução que se torna preenchimento da tradição (do objeto) que não retorna mais. Nesse sentido, Schleiermacher impõe à compreensão a tarefa de reconstruir o estado original de uma obra de arte ou literária.

Distintamente, com Dilthey, a tarefa hermenêutica se aproximou dos problemas epistemológicos que buscavam a independência das ciências humanas perante os pressupostos científicos e metodológicos das ciências natureza. “Tratava-se de elaborar uma crítica do conhecimento histórico tão forte como a crítica kantiana do conhecimento da natureza, e de subordinar a essa crítica os procedimentos dispersos da hermenêutica clássica” (RICOEUR, 1990a, p. 07).

Em Dilthey, o saber histórico é o alicerce fundamental para compreensão. Porém, no patamar de conhecimento científico para as ciências em geral, é a vida em si que origina o saber reflexivo. O saber histórico agora se torna a causa fundamental para o desempenho da ciência objetiva; pois, se eleva à consciência de que “toda vida

comporta em si um saber” (GADAMER, 2005, p. 317). A própria vida se auto-interpreta, ou seja, tem em si a estrutura hermenêutica e é dessa forma que a vida constitui a verdadeira base das ciências do espírito. A consciência histórica reconhece-se nesta relação reflexiva consigo mesma e com a tradição na qual se encontra, compreendendo a si mesma a partir de sua história na forma do autoconhecimento.

Contudo, seguindo a crítica ricoeuriana, o problema da teoria da interpretação de Dilthey ultrapassava os recursos da simples epistemologia. A solução diltheyana se apoiava nos documentos fixados pela escrita, mas tais registros são apenas “uma província do domínio muito mais vasto da compreensão, a qual vai de uma vida psíquica a uma vida psíquica estranha” (RICOEUR, 1990a, p. 07). Com as perspectivas de Schleiermacher e Dilthey, o problema hermenêutico se direcionou, para Ricoeur, num problema de interpretação da história, com base em questões existenciais. Explica o filósofo:

[...] compreender é, para um ser finito, transportar-se para uma outra vida. A compreensão histórica coloca, assim, em jogo todos os paradoxos da historicidade: como é que um ser histórico pode compreender historicamente a história? Por sua vez estes paradoxos remetem para uma problemática muito mais fundamental: como é que a vida ao exprimir-se pode objetivar-se? Como é que ao objetivar-se traz á luz do dia significações susceptíveis de serem retomadas e compreendidas por um outro ser histórico que supera a sua própria situação histórica? (RICOEUR, 1990a, p. 07).

O conceito de consciência histórica em Gadamer é apresentado por ele como a consciência da história efetual. Esse conceito refere-se, primeiramente, a consciência da “situação” da compreensão hermenêutica. De acordo com Gadamer, tornar-se consciente de uma situação hermenêutica significa estar inserido na própria situação histórica, e não fora dela, ou diante dela (cf. GADAMER, 2005, p. 399). A “situação” é o devir histórico que nenhum ser humano pode abstrair-se e situar-se fora dele; a consciência é determinada por esse devir, de modo tal que ela não possui liberdade de situar-se face ao passado. Dessa forma, apesar de Gadamer, através de sua teoria hermenêutica, tentar responder as possíveis dúvidas que poderiam surgir sobre a sua proposta. É a partir do seu conceito de consciência histórica, no qual salienta a negatividade do distanciamento alienante

em detrimento do pertencimento histórico no círculo hermenêutico, que Ricoeur introduziu a teoria hermenêutica.

Por meio do conceito da história efetual, a hermenêutica não depende mais de metodologias pré-estabelecidas, mas, essencialmente, impescinde da consciência reflexiva dessa metodologia. “Trata-se da consciência de ser exposto à história e à sua ação, de tal forma que não podemos objetivar essa ação sobre nós, porque faz parte do próprio fenômeno histórico” (RICOEUR, 1990b, p. 40). Tal ação coloca a consciência numa “situação”, na qual tem de compreender a tradição através dos preconceitos advindos dela e do intérprete. A situação histórica de cada um, acarreta um limite, experimenta um conhecimento que nunca é completo. Devido a isso, qualquer situação histórica contém o seu próprio horizonte. Tanto o intérprete quanto a parte da tradição, em que se esta analisando, carregam o seu próprio horizonte. A possibilidade de interpretação e compreensão de todo e qualquer fenômeno se dará com a fusão dos horizontes envolvidos.

Com efeito, Ricoeur analisa que apesar da oposição, ressaltada, entre pertença e distanciamento alienante, uma vez que estão atribuídas às pressuposições metodológicas da consciência moderna, a consciência histórica contém em si mesma, um elemento de distância. Os efeitos da história são, justamente, percebidos quando se exerce o distanciamento crítico da condição histórica. O distanciamento positivo “é a proximidade do longínquo, ou para dizer a mesma coisa em outros termos, é a eficácia na distância... um paradoxo da alteridade, uma tensão entre o longínquo e o próprio essencial à tomada de consciência histórica” (RICOEUR, 1990b, p. 40-41).

Nesse sentido, a partir da concepção gadameriana acerca da eficiência histórica no processo hermenêutico, Ricoeur lança a sua crítica construtiva acerca da carência crítica do círculo hermenêutico de Gadamer. Ele questiona “como é possível introduzir qualquer instância crítica numa consciência de pertença expressamente definida pela recusa do distanciamento?” (cf. RICOEUR, 1990b, p. 40). Segundo o próprio Ricoeur, a instância crítica somente poderia ser preservada, na proposta hermenêutica de Gadamer, se tal consciência histórica não se limitar a repudiar o

distanciamento, e, em vez disso, empenhar-se em assumi-lo no processo hermenêutico.

Contudo, para Ricoeur, deve-se a Gadamer a ideia muito fecunda sobre a comunicação a distância entre duas consciências diferentes. Embora Gadamer não tenha considerado isso, na fusão dos horizontes é pressuposto um fator de distanciamento entre o próximo, o longínquo e o aberto. “O conceito de fusão dos horizontes exclui a ideia de um saber total e único, esse conceito implica a tensão entre o próprio e o estranho, entre o longínquo e o aberto” (RICOEUR, 1990b, p. 41).

Ricoeur diz (cf. 1990b, p. 41), que é na terceira parte do livro *Verdade e Método* (1960) que encontra uma indicação menos negativa do distanciamento alienante. Ele diz que é no “caráter universalmente ‘linguageiro’ da experiência humana que o pertencer a uma tradição ou a tradições passa pela interpretação dos signos, das obras dos textos, nos quais se inscreveram e se ofereceram à decifração as heranças culturais” (RICOEUR, 1990b, p. 41). A experiência “linguageira” exerce esta função mediadora porque os interlocutores do diálogo anulam-se, reciprocamente, diante das coisas ditas que, de certo modo, conduzem o diálogo. Nesse ponto, Ricoeur concorda com Gadamer, pois para ele o que realiza a comunicação a distância, é a coisa do texto que não pertence mais nem ao autor nem ao leitor, mas o próprio texto (RICOEUR, 1990b, p. 42).

Contudo, para Ricoeur a obra de Gadamer possui uma antinomia em relação a oposição que ele apresenta entre distanciamento alienante e pertença. É uma antinomia, pois suscita uma alternativa insustentável que de um lado caracteriza o distanciamento alienante como uma atitude a partir da qual se reivindica a objetivação das ciências humanas e ao mesmo tempo condiciona o procedimento ao estatuto científico das ciências. Por outro lado, também maximiza a relação fundamental e primordial do pertencimento ao participar da realidade histórica que se pretende compreender. Posto isso, Ricoeur analisa ironicamente o título da obra de Gadamer e sugere que o título poderia ser *Verdade ou método*, pois, parece nos conduzir: ou a praticar a atitude metodológica, mas perde-se a densidade ontológica da realidade estudada, ou então se pratica a atitude de verdade, e se é

forçado a renunciar à objetividade das ciências humanas (cf. RICOEUR, 1990b, p. 43).

Assim, é possível concluir que a fonte da crítica a Gadamer reside na própria concepção hermenêutica de Ricoeur que não renega nem o método, e nem a ontologia. Para isso, é necessário que se compreenda a importância de se introduzir a instância crítica na hermenêutica perante a consciência de pertença, que na concepção gadameriana não permite a valoração do distanciamento como condição para a interpretação e compreensão das experiências humanas.

Ainda, sobre as influências das teorias da interpretação em Ricoeur, Nietzsche também é mais uma forte influência na concepção de interpretação da via longa de Ricoeur. Com o autor de *Genealogia da Moral* (1887), a interpretação é estabelecida como uma forma viva de crítica aos “valores como expressões da força e de fraqueza da vontade de poder (...) nele é a própria vida que é interpretação: a filosofia torna-se assim, ela própria, interpretação das interpretações” (RICOEUR, 1990a, p. 14). Podemos afirmar que a via longa segue a mesma linha de intenção da crítica nietzscheana, que é o “aumento do poder do homem, a restauração de sua força” (RICOEUR, 1990a, p. 147). Conforme ainda salienta Ricoeur, “o que quer dizer vontade de poder deve ser recuperado pela meditação das cifras do super-homem, do eterno retorno e de Dionísio, ou seja, nas fontes dos mitos” (RICOEUR, 1990a, p. 147).

### 2.2.1 Interpretação freudiana dos símbolos na hermenêutica de Ricoeur

Assim como Nietzsche, Ricoeur ressalta a importância de Freud na elaboração de uma exegese da cultura (cf. RICOEUR, 1990a, p. 14). O filósofo considera que a perspectiva freudiana de interpretação dos símbolos, aponta para um problema de distorção que ao mesmo tempo em que mostra, esconde o sentido latente no sentido manifesto nos símbolos. Essa característica marcante dos símbolos situa a interpretação no nível de uma nova elucidação da hermenêutica. Destaca Ricoeur:

É claro que o elemento comum, aquele que se encontra em toda a parte, da exegese à psicanálise, é uma certa arquitetura do sentido, a que se pode chamar duplo sentido ou múltiplo sentido, cujo papel é todas as vezes, embora de maneira diferente, mostrar escondendo (RICOEUR, 1990a, p. 14).

De acordo com Ricoeur, Freud encontra a fonte do sentido latente, ou inconsciente, dos símbolos entre as distorções ramificadas e entre as expressões culturais, tal como a “arte, a moral e a religião” (RICOEUR, 1990a, p.14). Estas distorções características de todo o símbolo permitiram as idolatrias ritualísticas, bem como constituiu a “base dos comportamentos obsessivos e neuróticos” (BARASH, 2002, p. 85). Porém, a riqueza de significados dos símbolos não se restringe a uma fonte latente que origina idolatrias e comportamentos neuróticos. O símbolo é condição primeira para o efetivo elo entre o ser humano, o mundo e o seu sagrado. Mas, tal relação só é compreendida, nas formas da linguagem, pela fala e pela palavra, por meio da interpretação que lhe dá sentido.

Os símbolos podem expressar significações múltiplas na relação do ser humano com o mundo. “A mancha nunca significou literalmente uma nódoa, a impureza nunca foi literalmente a sujidade; ela mantém-se no claro-escuro de uma infecção quase física e de uma indignidade quase moral” (RICOEUR, 1990a, p. 418). Um mesmo símbolo oferece significações diversas à consciência. O símbolo da culpa, por exemplo, pode ao mesmo tempo revelar uma consciência escrupulosa que, por seu turno, “marca a entrada da consciência moral na sua própria patologia” (RICOEUR, 1990a, p. 420), designando um alto valor moral.

No livro *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1965), composto por três conferências realizadas por Ricoeur na Universidade de Yale, em 1961, apresentar a via longa hermenêutica ao público americano. De todos os seus livros, esse se institui como o mais didático de Ricoeur. Nesta obra, o filósofo desenvolve o que é a hermenêutica, o que é a interpretação e o que é o conflito de interpretações, temas estes nada fáceis de compreender e explicar, uma vez que a visão simbólica da realidade está ligada à questão do “remembramento do discurso” (RICOEUR, 1977, p. 15). Escreve Ricoeur:

Somos precisamente esses homens que dispõem de uma lógica simbólica, de uma ciência exegética, de uma antropologia e de uma psicanálise, e que talvez, pela primeira vez, são capazes de englobar, em uma só, a questão do remembramento do discurso humano. (...) A unidade do falar humano constitui hoje problema. (RICOEUR, 1977, p. 15).

Tal remembramento do discurso, para Ricoeur, refere-se a uma espécie de remontagem para uma reinterpretação dos discursos pela via longa da hermenêutica. Englobar a questão do remembramento do discurso pode se constituir como o horizonte mais vasto da via longa hermenêutica. Pois, se o que existe são conflitos de interpretações, como é possível a via longa hermenêutica como remembramento do discurso diante de tantos conflitos de interpretações? Pensamos que a resposta a essa questão já está na constatação da via longa hermenêutica de revelar a existência de conflitos de interpretações entre as variadas formas do discurso humano. Segundo Ricoeur, “entre a investigação médica e a teoria da cultura” (RICOEUR, 1977, p. 16), o que torna a obra de Freud tão especial e profícua para a filosofia é a teoria da cultura, especificamente, a aproximação freudiana com a mitologia e a literatura. Explica o filósofo:

É em a *Interpretação de Sonhos* (1900) que se esboça a aproximação com a mitologia e com a literatura. O que a *Traumdeutung* propunha, desde 1900, era que o sonho é a mitologia privada daquele que dorme, que o mito é o sonho desperto dos povos, que o *Édipo* de Sófocles e o *Hamlet* de Shakespeare dependem da mesma interpretação que o sonho. Eis o que, para nós, constituirá problema (RICOEUR, 1977, p. 16).

Em outras palavras, nós não nos expressamos de outra forma, senão por uma compreensão simbólica ou mitológica da realidade. Com efeito, a teoria ricoeuriana sobre as narrativas ficcionais, a relação entre ficção e realidade, tem sua fonte na teoria hermenêutica dos símbolos. As narrativas são pensadas como uma espécie de *locus* privilegiado da compreensão simbólica do existente.

Do mesmo modo que a psicanálise atingiu, antes de tudo, o símbolo como distorção de um sentido elementar que adere ao desejo, a fenomenologia da religião também atingiu o símbolo como manifestação do sagrado. Pergunta Ricoeur, “será que o mostrar e ocultar do duplo sentido é sempre uma dissimulação do que quer dizer o desejo, ou será que ele pode ser às vezes revelação de um sagrado?” (RICOEUR, 1977, p. 18). Ricoeur explica que:

O sonho designa – *pars pro toto* – toda a região das expressões de duplo sentido, o problema da interpretação designa, reciprocamente, toda a inteligência do sentido especialmente ordenada às expressões equívocas. A interpretação é a inteligência do duplo sentido. Assim, na ampla esfera da linguagem, precisa-se o lugar da psicanálise: é, ao mesmo tempo, o lugar dos símbolos ou do duplo sentido e aquele em que se defrontam as diversas maneiras de interpretar. Doravante, chamaremos de “o campo hermenêutico” essa circunscrição mais vasta do que a psicanálise, embora mais estreita do que a teoria da linguagem total que lhe serve de horizonte (RICOEUR, 1977, p. 18-19).

A partir dessa citação podemos observar a delimitação do campo de interpretação hermenêutico pela psicanálise. De um lado, a psicanálise se restringe a tentar explicar, através da interpretação dos sonhos, um sentido que é parte de um todo. Por outro, o campo da teoria hermenêutica se dedica a interpretar o todo de duplo sentido, procurando interpretar a forma de linguagem que é dita. Contudo, assim como Freud, Ricoeur caracteriza o campo hermenêutico como uma busca de compreensão do ser através da investigação da forma de linguagem simbólica e interpretativa, porém não se restringe ao campo do inconsciente como na psicanálise, e nem ao campo da revelação do sagrado como na fenomenologia da religião. Barash afirma que Ricoeur:

[...] admite, certamente, a produtividade da teoria freudiana, quando esta, reconduzindo os símbolos à sua fonte latente ou inconsciente, permite desvelar uma idolatria simbólica na base dos comportamentos obsessivos e neuróticos. Contudo, a plenitude de significados que o símbolo reveste, como o próprio Freud em muitas ocasiões é obrigado a confessar, não poderia ser remetida unicamente a esta fonte. Ricoeur visa restituir toda esta plenitude de que Freud, por causa de seu próprio método de interpretação, no mais das vezes deixou na sombra (BARASH, 2002, p. 85).

Embora a reflexão da psicanálise prepare todo o terreno para o livro que Ricoeur publicará posteriormente, *O Conflito das Interpretações*, os estudos da via longa hermenêutica presentes em *Da interpretação: ensaios sobre Freud* de forma alguma pretendeu fornecer a filosofia da linguagem que algumas teorias da linguagem na época de sua publicação esperavam chegar. Senão, apenas explorar certas articulações entre as disciplinas que investigam a linguagem, e as diversas formas de interpretação. Acentua o Ricoeur:

Há um domínio sobre o qual se entrelaçam, hoje em dia, todas as pesquisas filosóficas: o da linguagem. É aí que se cruzam as investigações de Wittgenstein, a filosofia linguística dos ingleses, a fenomenologia oriunda de Husserl, as pesquisas de Heidegger, os trabalhos da escola bultmanniana e das outras escolas de exegese neotestamentária, os trabalhos de história comparada das religiões e de antropologia versando sobre o mito, o rito e a crença, enfim, a psicanálise. (RICOEUR, 1977, p. 15).

Ambas as teorias de interpretação, a teoria psicanalítica de Freud e a fenomenologia da religião, constituíram fortes influências para a concepção e formulação dos conflitos de interpretação analisados por Ricoeur.

### 2.2.2 A hermenêutica amplificada dos mestres da suspeita na concepção ricoeuriana de compreensão de si

Notamos até aqui, que a hermenêutica ricoeuriana consistiu na compreensão, enquanto interpretação ou decifração, dos variados sentidos imersos na experiência simbólica do ser humano. “O pensamento hermenêutico embrenha-se naquilo a que se pode chamar ‘o círculo hermenêutico’ do compreender e do crer, que a desqualifica como ciência e a qualifica como pensamento meditante” (RICOEUR, 1990a, p. 29).

Além da obra, *Da interpretação: ensaios sobre Freud*, o livro *O conflito das Interpretações* são os livros-base para se compreender a teoria hermenêutica da compreensão de si em Ricoeur. Trata-se não apenas de passar por estruturas semânticas, mas de atravessar todo um esforço de interpretação, mostrar como a filosofia se torna interpretação das interpretações e o que esse trabalho de interpretação provoca no interpretante. Nessas obras, Ricoeur empreende um debate com as oposições radicais de Karl Marx, Nietzsche e Freud em torno da consciência de si. Os três mestres da suspeita, como são denominados pelo filósofo (cf. RICOEUR, 1990a, p. 147), cada um ao seu modo, ampliou a dúvida cartesiana sobre a existência das coisas até a dúvida quanto ao pressuposto de existência da própria consciência. Diz o filósofo:

Ora, os três desembaraçam o horizonte para uma fala mais autêntica, para um novo reino da verdade, não só por meio de uma crítica "destruidora", mas pela invenção de uma arte de interpretar. Descartes triunfa da dúvida sobre a coisa por meio da evidência da consciência. Eles triunfam da dúvida sobre a consciência por meio da exegese do sentido. A partir deles, a compreensão é uma hermenêutica: procurar o sentido, daí para frente, já não é soletrar a consciência do sentido, mas decifrar-lhe as expressões. Portanto, o que seria preciso confrontar, não é apenas uma tripla suspeita, mas uma tripla manha. Se a consciência não é tal como pensa ser, deve ser instituída uma nova relação entre o patente e o latente. Esta nova relação corresponderia àquela que a consciência tinha instituído entre a aparência e a realidade da coisa (RICOEUR, 1990a, p. 148).

Antes de serem considerados detratores da consciência, as críticas desses filósofos contribuíram com a concepção amplificadora da consciência (cf. RICOEUR, 1990a, p. 150). Ressalvando as controvérsias, cada um ao seu tempo, contribuíram com uma forma de extensão da consciência e Ricoeur corroborou com a crítica dos três mestres da suspeita ao conhecimento imediato de si. A partir deles, o filósofo reforçou ainda mais a noção de finitude da consciência, o que não representa a totalidade da consciência de si. Os mestres da suspeita mostraram que a amplitude da consciência não se restringe a autorreflexão solipsista. Não se pode reduzir a relação do sujeito com o mundo e tudo que o cerca a operações limitadas à consciência. Escreve o filósofo:

Os três [...], começam pela suspeita respeitante às ilusões da consciência e continuam pela manha da decifração; os três, finalmente, longe de serem detratores da "consciência" visam uma extensão desta. O que Marx quer é libertar a práxis através do conhecimento da necessidade; mas essa libertação é inseparável de uma "tomada de consciência" que replica vitoriosamente às mistificações da consciência falsa. O que Nietzsche quer é o aumento do poder do homem, a restauração da sua força; mas o que quer dizer vontade de poder deve ser recuperado pela meditação das cifras do "super-homem", do "eterno retorno" e de "Dioniso", sem as quais esse poder seria apenas a violência de alguém. O que Freud quer é que o analisado, ao fazer seu o sentido que lhe era estranho, alargue o seu campo de consciência, viva melhor e finalmente seja um pouco mais livre e, se possível, um pouco mais feliz (RICOEUR, 1990a, p. 150).

Trata-se de um círculo de interpretação, que se baseia na compreensão do movimento da tradição articulado ao presente do intérprete. A forma de interpretação de cada uma das dimensões dos símbolos determina a "estrutura teórica do sistema hermenêutico considerado". (RICOEUR, 1990a, p. 16). Afirma Ricoeur:

Esta enumeração das modalidades da expressão simbólica pede como complemento uma criteriologia, que teria como tarefa fixar a constituição semântica de formas aparentadas, tais como a metáfora, a alegoria, a semelhança. [...] Os problemas postos pelo símbolo refletem-se por consequência na metodologia da interpretação. Com efeito, é muito notável que a interpretação dê lugar a métodos muito díspares, e mesmo opostos. Fiz alusão à fenomenologia da religião e à psicanálise. Elas opõem-se tão radicalmente quanto é possível. Isto não tem nada de surpreendente: a interpretação parte da determinação múltipla dos símbolos [...], mas cada interpretação, por definição, reduz essa riqueza, essa multivocidade, e “traduz” o símbolo conforme uma grelha de leitura que lhe é própria (RICOEUR, 1990a, p. 16).

Os símbolos transmitem à reflexão a compreensão de mundo do homem. Cada forma em que se expressa o símbolo se configura em funções essenciais à consciência. Por meio delas é possível interpretar a si mesmo, o mundo e a sua relação com o sagrado. Seja no sonho, nas expressões religiosas ou poéticas, cada manifestação do símbolo carrega uma problemática que contribui para as grandes modalidades de interpretações, a saber, a psicanálise, a história e a própria filosofia.

Diante disso, a compreensão se torna uma experiência viva e dinâmica, que a cada processo de experiência profunda de interpretação se renova e nunca tem fim. Sempre há pressupostos, a filosofia não se faz sem pressuposto, no entanto, em Ricoeur, eles não devem ser absolutos e nem únicos. A compreensão, intermediada pela interpretação dos símbolos, abre a possibilidade da concreta compreensão de si, ressaltando que não há compreensão total de si na conclusão da hermenêutica de Ricoeur. Entre a interpretação da relação intrínseca do ser humano, que se compreende, e o mundo que o cerca, há apenas uma compreensão parcial de sua experiência concreta, que é uma experiência finita. A hermenêutica dos símbolos, dos signos e das narrativas mostra bem isso, uma vez que, constituem uma etapa dessa experiência concreta do homem com o mundo. Escreve Ricoeur:

Mas o sujeito que se interpreta ao interpretar os sinais já não é o *Cogito*: é um existente que descobre, pela exegese da sua vida, que está posto no ser mesmo antes de se pôr e de se possuir. Assim, a hermenêutica descobriria uma maneira de existir que permaneceria de ponta a ponta ser-interpretado. Só a reflexão, abolindo-se a si mesma como reflexão, pode reconduzir às raízes ontológicas da compreensão. Mas isto não deixa de acontecer na linguagem e através do movimento da reflexão (RICOEUR, 1990a, p. 13).

A compreensão de si, na filosofia de Ricoeur, constitui-se, com efeito, na apropriação do sentido por meio da interpretação. Na medida em que essa forma de compreensão se opõe à evidência incontestável e absoluta do *cogito* cartesiano, a verdade sobre a consciência de si do *cogito* torna-se uma “verdade tão vã quanto invencível; não nego que seja uma verdade; é uma verdade que se põe a si mesma. A este título ela não pode ser nem verificada nem deduzida” (RICOEUR, 1990a, p. 19). Atada na evidência de si mesma, a verdade do *cogito* é vazia. A reflexão nesse caso é cega, uma vez que se funda na premissa de um existir apenas enquanto refletidamente penso, é uma possibilidade que, para Ricoeur, não pode ser seguida por nenhum ser humano.

Contrariamente, o si da compreensão de si consiste em uma reflexão que se mediatiza por expressões constituídas na experiência da vida prática. Em outras palavras, na compreensão de si, “a reflexão apenas poderia ser a apropriação do nosso ato de existir, por meio de uma crítica aplicada às obras e aos atos que são os sinais desse ato de existir” (RICOEUR, 1990a, p. 19). Uma reflexão crítica diferente da exigência de uma justificação científica no sentido kantiano.

De acordo com Gagnebin, ao opor o *cogito* absoluto cartesiano a um “*cogito* quebrado”, Ricoeur reconhece a faticidade da consciência, bem como os seus próprios limites de apreensão (GAGNEBIN, 1997, p. 262). A consciência em si não garante ao sujeito a soberania e nem a autossuficiência, há antes uma relação de existência, de reconhecimento e de compreensão.

Contudo, Aleixo ressalta que embora Ricoeur recusasse a ideia de sujeito soberano, o seu pensamento não se afastou totalmente da filosofia cartesiana. De acordo com a autora, as investigações em *O Voluntário e o Involuntário* “não só segue a linha husserliana, enquanto a mesma representa um neocartesianismo. [...] Mas a peculiaridade de Ricoeur reside na concepção do *cogito* como experiência integral ‘até aos confins da afetividade mais confusa’” (ALEIXO, 2010, p. 151). Isto é, a ideia do *cogito* continuará pertinente no pensamento do filósofo, porém, enquanto realidade abstrata e vazia. Pois, em Ricoeur, “para ter seu sentido efetivo, o *cogito* deve se apresentar na experiência integral que engloba a existência corporal, de

modo que os aspectos voluntários, mas também o mais obscuro involuntário, integrem a subjetividade” (RICOEUR, 1988a, p. 13).

Concordando com a crítica de Aleixo, Gagnebin destaca que a crítica de Ricoeur ao sujeito cartesiano não põe em questão a existência da consciência, assim como a evidência do *cogito*, mas recai muito mais sobre a visão dualista, que se iniciou em Descartes e floresceu em Kant, do que a concepção idealista do sujeito moderno. Como visto, o dualismo presente nessas tradições racionalistas colocava a relação entre o sujeito e as coisas, como concorrentes, e em planos distintos para a produção do conhecimento, pressupostos na consciência de si. A novidade na crítica de Ricoeur, diferentemente de Descartes e Kant, consiste em tentar apresentar um *cogito* integral, que adere a consciência ao corpo e às obras da cultura, mediante uma dualidade constitutiva, e oferece à compreensão uma unidade de sentido.

Em Ricoeur, há uma unidade do sujeito que constitui o aspecto finito da consciência, “que se estabelece, em cada ação, em cada obra, entre o sujeito e o mundo” (GAGNEBIN, 1997, p. 262). O *cogito* “quebrado” pressupõe essa unidade muito maior, mas que não é totalizável pelo sujeito (GAGNEBIN, 1997, p. 262). A compreensão de si não se promove independente da relação do ser humano com o mundo e as condições de existência que o cerca (antes de refletir sobre o mundo, eu já estou imerso em profundidade nele), ela já está comprometida com uma pre-compreensão que não é totalmente apreensível ao homem.

Para o filósofo, apenas por meio do “conflito das hermenêuticas rivais que nós percebemos qualquer coisa do ser interpretado” (RICOEUR, 1990a, p. 21). O conflito entre essas formas de interpretações da experiência humana consiste na forma como o ser vem à linguagem e se oferece à interpretação. A tomada do ser sobre a linguagem desenvolve a especificidade de cada hermenêutica rival. Desse modo, além da ontologia da compreensão de Ricoeur não se constitui numa ontologia direta, o seu método de interpretação não se situa numa ontologia separada da existência efetiva. Mas, baseia-se em “uma ontologia implicada, ainda mais [na existência], uma ontologia quebrada” (RICOEUR, 1990a, p. 21).

### CAPÍTULO 3. O PARADOXO ÉTICO ENTRE A LIBERDADE, O MAL E A IMPUTABILIDADE

Após colocar como pano de fundo ao problema da vontade má, a via longa hermenêutica, iremos agora investigar o modo como em *O conflito das interpretações*, a noção de liberdade é contraposta à ideia moderna de dever. Ao mesmo tempo em que Ricoeur concorda com a tese de que o mal, enquanto obra da liberdade, subverte a relação da máxima com a lei pela conversão do dever em obrigação (cf. RICOEUR, 1990a, p. 423). O filósofo observa o fato de que essa reciprocidade apresenta uma nova determinação para o mal e a liberdade, na qual se revela a inversão entre o móbil e a lei no interior de uma máxima. Tal inversão define que a máxima se constitui, na prática, daquilo que na vontade foi projetado fazer. Nesse ponto, o mal em si não é nada, senão uma relação invertida da ordem entre a preferência e a subordinação da máxima indicada, pela obrigação. Escreve Ricoeur:

Sabe-se o uso que Kant fez desta afirmação: *deves, logo podes*. Não é certamente um argumento, no sentido em que eu deduziria o poder do dever. Eu diria antes que o dever serve aqui de detector; se me sinto, ou me creio obrigado, é porque eu sou um ser que pode agir não só sob o impulso ou o constrangimento do desejo e do temor, mas sob a condição duma lei que me represento. Neste sentido, Kant tem razão: agir segundo a representação de uma lei é diferente de agir segundo leis. E este poder de agir segundo a representação de uma lei é a vontade. [...] A liberdade é o poder de agir segundo a representação de uma lei e de passar além disso á obrigação. Eis aquilo que eu teria devido e, portanto, que eu teria podido, e eis aquilo que eu fiz. A imputação do ato é assim qualificada moralmente pela sua relação ao dever e ao poder (RICOEUR, 1990a, p. 423).

Esse é o discurso que se desdobra na base do livro *O si-mesmo como outro*, no qual a identidade *idem* que tem suporte e se confirma na identidade *ipse*, as duas formas da identidade que estruturam o ser humano, têm sua fonte na filosofia moderna do eu me represento kantiano, ainda muito influente nas instituições jurídicas e políticas atuais. A partir dessa constatação, o problema ético que se destaca entre o mal e a liberdade tem como questões: primeiro, o problema da própria liberdade que permite o mal; segundo, a questão da obrigação (cf. RICOEUR, 1990a, p. 421). O mal, a noção de liberdade e a de obrigação constituem juntos uma rede muito mais complexa em torno da experiência da culpa, com a mancha e o pecado. Mas, o

processo de interiorização da culpa por meio da imputabilidade, cuja filosofia moderna cartesiana e kantiana ajuda a promover, e que tem no seu momento inicial o caráter estritamente subjetivo da falta, converte-se em um tratamento bastante objetivo quando esta imputação é tratada no âmbito das instituições jurídicas ou políticas encarregadas pela punição, conforme observa Ricoeur no epílogo de *A memória, a história, o esquecimento*.

Por meio da via longa da hermenêutica dos símbolos, temos um retorno à importância da prática humana, das vivências culturais na compreensão da noção de imputabilidade do ser humano, enquanto agente de suas ações. Há um sujeito que quer, e devido a isso se revela como um agente, que através da misteriosa subjetividade constituída entre o seu corpo e o seu pensamento, mostra-se um sujeito de poderes. Poderes que, dentre outras capacidades, potencializam o ser humano como agente, agente de suas ações. Mas o poder de querer, o poder de agente, logo, o poder de agir são devidos a uma liberdade cujo núcleo se constitui na incessante luta para se manter livre, em seu caráter performático, mediante as inclinações para o mal da própria vontade. O mal, por meio da falta humana, torna a liberdade cativa.

A abordagem histórica dos símbolos do mal, desde as religiões mais antigas, como a grega, a judaica e a cristã, a partir do termo bíblico da falta mostra que o desdobramento da consciência da própria falta (um desses símbolos), trouxe consigo a noção de interiorização da culpa na consciência humana. Da culpabilidade se estendeu à noção de imputabilidade que deu ao ser humano a consciência de sua ação, e trouxe a consciência do mal. Mas, em que consiste a relevância da interpretação dos símbolos do mal para a compreensão do paradoxo ético na constituição da unidade do sujeito em Ricoeur?

### 3.1 A RELEVÂNCIA SEMÂNTICA E CONFSSIONAL DOS SÍMBOLOS ARCAICOS DO MAL

Em sua obra, *A Simbólica do Mal*, Ricoeur realizou um expressivo trabalho de investigação sobre o sentido semântico e existencial dos símbolos mais arcaicos da falta, a saber, a mancha, o pecado e a culpa. Esse empenho do filósofo também pode ser notado no livro *O Conflito das Interpretações*. Ressalta-se nesses trabalhos que a interiorização da culpa na consciência se instituiu como um sentimento manifestado nas confissões, registros linguísticos metafóricos que se empenhavam em expressar e explicar a realidade por meio de simbologias. Esta linguagem da confissão carrega em si mesma uma estrutura dupla que se caracteriza como conceitual e simbólica. A estrutura dupla dessa linguagem permitiu Ricoeur acolher com mais profundidade o problema da liberdade e a alienação da falta, que havia marcado as investigações sobre a vontade humana em *O Voluntário e o Involuntário* (cf. CAUSSE, 2013, p. 187). Mas a linguagem da confissão não poderia estar sendo usada como metáfora, como símbolo da culpabilidade?

As confissões são formas de linguagens contidas nas literaturas de antigas culturas, tais como a babilônica, a hebraica, a grega do período trágico e órfico e, posteriormente, a cristã, que através de simbologias linguísticas registravam significados para o seu cotidiano. Em tais literaturas são encontradas declarações que exprimem as experiências religiosas dessas comunidades com a presença do mal. “[...] É a linguagem da confissão que eleva à luz do discurso uma experiência carregada de emoção, de temor, e de angústia” (RICOEUR, 1990a, p. 416). Inicialmente, Ricoeur analisa a existência do mal na relação do ser humano com o seu sagrado, e observa que a confissão sempre manifesta tal relação mediada pelos símbolos que remetem à consciência da falta e do pecado do homem perante a bondade, a misericórdia e a grandeza de Deus.

Segundo Causse, o projeto de uma poética anunciada por Ricoeur, na introdução de *O Voluntário e do Involuntário*, não se concretizou plenamente na *Filosofia da Vontade*, mas conduziu as investigações hermenêuticas sobre a linguagem das confissões (cf. CAUSSE, 2013, p. 187). O passo dado pela hermenêutica dos

símbolos em direção a esta poética constituiu-se no tratamento antropológico que Ricoeur realiza sobre o homem e a sua ação má, na medida em que “[...] o mal passa pelo lugar onde o combate se realiza de maneira crucial: na consciência mediante o trabalho da confissão” (CAUSSE, 2013, p. 187)<sup>30</sup>.

Interessante notar que a confissão, ou declaração, acontece na forma narrativa carregada de imagens simbólicas por meio de uma linguagem que exprime significado, “apesar do seu caráter cego, uma linguagem que explicita as suas contradições e as suas revoluções íntimas” (RICOEUR, 2013, p. 25). Através dessas narrativas, Ricoeur buscou inferir o caráter primitivo do sentimento de responsabilidade e culpa que permitiam uma compreensão mais ampla do sentido das ações e das respectivas implicações éticas nessas ações (cf. TAVARES, 2006, p. 143). Para Ricoeur:

A experiência que é confessada pelo penitente é uma experiência cega: permanece presa no invólucro da emoção, do medo, da angústia, é esta nota emocional que suscita a objetivação num discurso: a confissão exprime, empurra para o exterior a emoção que, sem ela, se fecharia sobre si mesma, como uma impressão da alma; a linguagem é a luz da emoção; através da confissão a consciência de culpa é trazida à luz da palavra; através da confissão o homem continua a ser palavra mesmo na experiência do seu absurdo, do seu sofrimento, da sua angústia (RICOEUR, 2013, p. 24).

Begué afirma que essa confissão não é do tipo puramente moral, mas a manifestação efetiva de uma determinada vivência, ela é “a experiência do pecado em toda a sua amplitude que se desdobra num acontecimento particular” (BEGUÉ, 2012, p. 21-22), que, então, se relaciona à moral. Trata-se de vivências e experiências humanas que mediante a confissão, uma das formas humanas de se expressar, manifestam as características do ofuscamento, da equivocidade e do seu desespero perante o mal.

O aspecto ontológico da experiência humana mostrado no símbolo emerge na medida em que o signo expressa algo do ser humano, e, com isso, desvela um sentido, que ao mesmo tempo esconde uma primeira intencionalidade manifestada no sentido literal. O símbolo também se caracteriza assim como um indicador do

<sup>30</sup> “En effet, son projet d’anthropologie de l’homme d’action confronte au mal passe par le lieu où le combat se mène de manière cruciale: dans la conscience en travail d’aveu”.

significado opaco, ou oculto da experiência que expressa. Isso “[...] porque o sentido primeiro, literal, patente, visa ele próprio, analogicamente, um segundo sentido que não é dado de outro modo senão nele” (RICOEUR, 1990a, p. 285).

Observado assim, o símbolo é muito mais que um simples signo, ou um meio para a interpretação dos significados simbólicos da experiência religiosa. A estrutura de significados dos símbolos carrega em si, ao mesmo tempo, um sentido direto e um oculto, ou seja, o símbolo está sempre no lugar de algo. Conforme Ricoeur o definiu, o símbolo reúne “em um mundo de presença um conjunto de intenções significativas que, antes que dar o que falar, dá que pensar” (RICOEUR, 2013, p. 27). A realidade é simbólica, e o ser humano, portanto, dinamiza-se por meio dos símbolos, constituindo assim sentidos múltiplos e inesgotáveis. Mas, o universo dos símbolos é opaco, e a sua significação primária fica dissimulada em meio às diversas possibilidades e níveis de sentidos. Com efeito, a linguagem manifestada do símbolo sobrevém como elemento mediador da compreensão. Explica Ricoeur:

Chamo símbolo toda a estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indireto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro. Esta circunscrição das expressões com sentido duplo constitui precisamente o campo hermenêutico. [...] Símbolo e interpretação tornam-se assim conceitos correlativos; há interpretação onde existe sentido múltiplo, e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos é tornada manifesta. (RICOEUR, 1990a, p. 14- 15)

Nessa perspectiva, eles se constituem meios para um fim, que, por sua vez, remete a algo próprio do ser humano, enquanto ser capaz de produzir, interpretar e compreender a si mesmo, o outro e o mundo através dos símbolos. A reflexão em *A Simbólica do Mal* busca, deste modo, analisar uma vontade que, mediante a ação, mostra a sua susceptibilidade de ser envolvida pelo mal e, com isso, firmar-se como vontade cativa da culpa. É muito importante reconhecer que “[...] não há linguagem direta, não simbólica, do mal suportado, sofrido, ou cometido; quer o homem se declare (*avoue*) responsável ou se declare (*avoue*) a presa de um mal [...]” (RICOEUR, 1990a, p. 284). A linguagem, nessa relação, traz à luz elementos característicos da confissão, ao mesmo tempo em que é a contrapartida da experiência cega, equivocada e escandalosa expressada pelo penitente (cf. RICOEUR, 2013, p. 23). Conforme afirma em *A simbólica do mal*:

Se começamos, portanto, pela interpretação da experiência viva não podemos perder de vista que essa experiência é abstrata apesar da sua aparência de vivida; é abstrata enquanto está separada da totalidade de sentido da qual é arrancada por razões didáticas; também não se deve esquecer que essa experiência nunca é imediata: ela não pode ser falada a não ser mediante os simbolismos primários que preparam a sua retomada no mito e na especulação (RICOEUR, 2013, p. 26).

Assim como para Ricoeur, a linguagem também tem importância essencial na filosofia de Levinas, sobretudo por revelar o aspecto absoluto do rosto do outro. Único em sua existência o outro em Levinas não se pode compreender, mas transcender em total abertura para o outro. Por intermédio da palavra o eu se encontra em relação de alteridade com as diferenças do outro e traz a responsabilidade como fio condutor nas inter-relações humanas. Distintamente, o sujeito capaz ricoeuriano apenas se compreende mediante a interpretação de si diante de um outro que não carrega um rosto, mas um sentido para si.

A compreensão da linguagem ricoeuriana por meio da confissão é de extrema importância para o conhecimento dos elementos significativos da experiência de culpa. O símbolo está por trás de todas as tentativas espontâneas de explicação de sentido, porque “o símbolo é o movimento do sentido primário que nos faz participar do sentido latente, e com isso, integra-nos no simbolizado sem que possamos dominar intelectualmente a similitude” (RICOEUR, 2013, p. 32). O símbolo como doador de sentido carrega em si uma dupla intencionalidade: uma primária, aparente, como a palavra “nódoa” ou “marca”, que é um elemento da mancha, assim como, a palavra “desvio” em relação ao pecado e “peso” no que diz respeito à culpa; e o sentido secundário oculto que revela certa situação do homem no Sagrado.

Na conclusão de *A Simbólica do Mal*, Ricoeur escreve: “O símbolo dá que pensar [...] esta afirmação, que me encanta, diz duas coisas: o símbolo dá; mas aquilo que ele dá, é algo a pensar, algo sobre o qual se pense” (RICOEUR, 2013, p. 366). Essa afirmação busca explicar a profundidade e a extensão do símbolo para expressar a experiência humana. Nesse sentido, diferente de Barash que não defende uma teoria hermenêutica de Ricoeur que prioriza um ser transcendente, Begué acredita que a teoria hermenêutica ricoeuriana do símbolo aponta as expressões espontâneas do ser humano, os seus sentimentos, as suas emoções; indicando,

assim, “para um ser transcendente, que acena para o um ser ontológico” (BEGUÉ, 2012, p. 33). Neste sentido, dizer que a linguagem símbolo não tende ao transcendente é dizer que não é especificamente teológico.

De acordo com Begué, Ricoeur procurou repetir<sup>31</sup> em ato o peso “do abstrato da falibilidade como possibilidade do mal” (BEGUÉ, 2012, 18), o retrato da verdadeira condição humana diante da sua experiência linguística com o mal. “A consciência de si, tão aguda no sentimento do mal, não dispõe no primeiro instante de uma linguagem abstrata, mas de uma linguagem muito concreta sobre a qual se exerce um trabalho espontâneo de interpretação” (RICOEUR, 1990a, p. 417). O filósofo ambicionou, com isso, conhecer, para além do fundo opaco das vivências, a possibilidade de sentido que modifica ou determina o agir.

A confissão constituiu, mediante uma linguagem que ordena por meio dos símbolos, as manifestações existenciais da consciência de falha do ser humano – o erro, o temor, o vazio – num estado de inocência. Para aquém das expressões mais racionalizadas, das especulações mais sistematizadas e bem elaboradas da teologia sobre a origem do mal e da culpa, as confissões estão mais próximas das linguagens mitológicas que narravam a origem do homem e do mundo.

Os mitos que outrora como forma de conhecimento ofereciam explicações sobre o mundo e os seres humanos constituem-se para Ricoeur nas “[...] expressões menos elaboradas, as mais inarticuladas, da confissão do mal que a razão filosófica [...]” deve partir para chegar ao problema da culpabilidade (RICOEUR, 1990a, p. 416), pois é uma linguagem símbolo. Contudo, ainda que o conhecimento expresso neles há muito tempo tenham perdido a sua autoridade de explicação da realidade, seu aspecto espontâneo e originário de expressar a condição humana revela a sua

---

<sup>31</sup> Compreendemos esse termo “repetir” no sentido comum de refazer algo, a partir da interpretação que se tem de uma experiência que se julga semelhante. Desse modo, a repetição do penitente, na hermenêutica do símbolo, transfigura-se – em diversas formas de manifestação do dizer humano – no ato da confissão por meio de palavras, intencionadas na sua experiência religiosa. A interpretação em ato, através da repetição do discurso da confissão, sugeriu que a descrição, em seu domínio de investigação, abra-se ao procedimento hermenêutico de compreensão. No sentido que a interpretação “de alguma forma tente colocar-se no lugar da consciência religiosa para poder reconstituir [o sentido] a experiência que pretende descrever”, de modo que não seja “obrigado a *crer efetivamente*” (RICOEUR, 2013, p. 20).

importância exploratória, a saber, a sua função simbólica (cf. RICOEUR, 2013, p. 21). Explica Ricoeur:

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

Os símbolos explorados nos mitos são os símbolos primários, que no caso dos que expressam a experiência de culpa são denominados de símbolos primários da falta. Os símbolos da falta, a saber, a mancha, o pecado e a culpa, manifestam em si a experiência mais originária expressa na linguagem mitológica. Eles são expressões da realidade que a linguagem busca trazer à significação. Essa realidade se constitui nas experiências mais elementares da consciência humana com a falta. “Com efeito, os mitos permitem imaginar o homem originário, o homem falível sem falta, o homem no qual a inocência aparece pouco a pouco como vitória sempre que o espreita a abertura de seu coração [...]” (CAUSSE, 2013, p. 187) <sup>32</sup>.

### 3.1.1 Interpretação dos símbolos primários da falta: mancha, pecado e culpa

A partir do simbolismo da falta nas literaturas dos Babilônios e dos Hebreus, Ricoeur analisa o vínculo entre o símbolo primário da mancha e a experiência com o mal, como um estágio da consciência de culpa. O aspecto simbólico que manifesta em todo seu potencial é a oposição entre o puro e o impuro, e o sentimento que traduz é o medo. A marca do impuro, que se estende em outras simbologias, tal como a sujeira, remete a um estado de medo profundo na consciência humana que impede a interpretação de “poder ‘repetir’, nem sequer ‘em imaginação e simpatia’” o seu sentido (RICOEUR, 2013, p. 41).

Devido ao caráter ambíguo do símbolo que resiste à reflexão, há, inicialmente, uma noção quase material da mancha que transmite o sentido de algo que infecta, como

---

<sup>32</sup> “En effet, les mythes permettent d’imaginer l’homme originaire, l’homme failible sans faute, l’homme dont l’innocence apparaît peu à peu comme victoire à chaque fois sur le mal tapi à l’ouverture de son coeur [...]”.

algo sujo “que faz mal, através de propriedades invisíveis e que, no entanto, opera como uma força no campo da nossa existência, que é inextricavelmente psíquica e corporal” (RICOEUR, 2013, p. 42). A consciência do ato impuro reflete como um sofrimento físico, que ainda que se trate de um contágio impuro vindo de fora, já indica aspectos que inflige um sofrimento moral. Explica Ricoeur:

Esta ligação entre a mancha e o sofrimento, e que é vivida em temor e tremor, manteve-se com uma tenacidade tanto maior quanto pôde constituir, durante bastante tempo, um esquema de racionalização, um primeiro esboço de causalidade; se sofres, se estás doente, se falhas, se morres, é porque pecaste; o valor sintomático e detector do sofrimento em relação à mancha converte-se em valor explicativo e etiológico do mal moral (RICOEUR, 2013, p. 51).

No sentido semântico, este acesso ao simbolismo da mancha se dá através da palavra, da linguagem figurada da confissão. Em Kierkegaard, a angústia através do medo e da ansiedade também traz a noção de liberdade, pois mediante a tal experiência tomamos noção de nosso poder de escolha. Assim, para Ricoeur, antes de ser manifestada a “angústia é comunicada 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” (RICOEUR, 2013, p. 52).

Segundo Ricoeur, é a partir do sentido material da mancha, como contágio de uma sujeira que infecta, compreende-se o medo e o terror que se origina no símbolo da mancha. O medo do impuro, “[...] um momento abolido pelo próprio processo de consciência moral” é o temor da vingança na forma do sofrimento (RICOEUR, 2013, p. 46). Em diálogo com o sociólogo Jean Cazeneuve (1958), Ricoeur afirma que “é o rito que mostra o simbolismo da mancha; assim como o ritual suprime simbolicamente, a mancha infeta simbolicamente”. Trazida por uma consciência de mácula por ter violado uma regra, o símbolo da mancha se converte de uma ordem de carácter físico em subjetividade, ou seja, na forma de um sentimento de temor. Diante desse processo de reflexão, os símbolos se revelam para o homem, como um momento de abertura à compreensão de si mesmo, no nível de sua própria existência. Conforme afirma Ricoeur:

Consideramos anteriormente a palavra como instrumento de *definição* do puro e do impuro; ei-la agora a imiscuir-se na própria vivência enquanto instrumento de tomada de consciência do eu manchado. A mancha entra no universo da palavra não só pelo interdito, mas também pela confissão; a consciência esmagada pelo interdito e pelo medo do interdito, abre-se a outrem e a si mesma; não só acede à comunicação, como também descobre a perspectiva ilimitada do questionamento sobre si (RICOEUR, 2013, p. 57).

Para além dos rituais de purificação, que pretendiam expulsar o mal, nas culturas babilônica e hebraica, o caráter reflexivo da mancha que se manifesta na confissão, ou seja, na tensão entre a finitude que busca se transcender e a infinitude que se limita pela falta, emerge um princípio de apropriação que ao mesmo tempo é de elucidação e de temor. “Dito [assim], o temor já não é grito, mas confissão, conduta. Em suma, é ao refratar-se na palavra, que o temor liberta o seu visar (*visée*) mais ético do que físico” (RICOEUR, 2013, p. 58).

Ricoeur também acentua que a conversão do sentido simbólico de sujeira e impureza, nas culturas babilônica e judaica, aos sentimentos do medo, da vingança, do sofrimento e do mal, se constituiu como um momento de superação do significado material do símbolo da mancha na consciência. O medo da impureza e do sofrimento é tão forte que sua simbologia supera o temor físico e se interiora. Este temor ético não foi abolido nessas culturas, mas se manteve sempre presente e se transformando em momentos novos (cf. RICOEUR, 2013, p. 49).

Com isso, podemos ter uma breve noção de como o símbolo do pecado ganhou proporções na literatura hebraica. A noção de pecado também é carregada por símbolos, “[...] tais como falhar o alvo, seguir um caminho tortuoso, revoltar-se, ter a cabeça dura, ser infiel à maneira do adultério, ser surdo, estar perdido, errar, ser vazio e oco, inconsistente como a poeira”, todos como extensão de outro significado, ou seja, para além do sentido material das palavras (RICOEUR, 1990a, p. 417). Mas, o que denota a diferença entre os símbolos da mancha e o do pecado nessas culturas é o modo como cada uma dessas formas da falta é interpretada. O mundo da mancha institui o medo da vingança, da represália, do sofrimento. Já o pecado traz a noção do rompimento de uma relação entre um Deus bom e o ser humano errôneo. De acordo com Ricoeur, essa relação não é observada pelo confessante, foi a filosofia que se propôs a pensá-la. No âmbito do confessante, tal relação é

desconhecida, ela é significada nos simbolismos da aliança rompida, quebrada, representada nos dramas cotidianos que vincula a ideia de um poder que domina a ação.

Observamos aqui, uma forma de aplicação da crítica de Ricoeur à noção de consciência imediata de si, em oposição à sua concepção de um sujeito que integra em sua unidade a experiência de sua cultura para a compreensão de si. Conforme comenta Ricoeur, “o pecado é a minha verdadeira situação perante Deus; o ‘perante Deus’ e não a minha consciência é a medida do pecado. É por isso que é preciso um Outro, um profeta, para o denunciar [...]” (RICOEUR, 1990a, p. 277), pois, o confessante mergulha diante do escândalo e do assombro que irrompe da experiência do pecado.

O pecado narra o espanto do homem diante da descoberta da existência e do poder do sagrado. São os mitos que trazem este sentido religioso da presença do mal. A experiência do mal, por excelência, constitui-se para o religioso como “a experiência crítica do sagrado, que a ameaça de rompimento do elo entre o homem e o seu sagrado faz com que se sinta com a maior intensidade a dependência do homem em relação às forças do seu sagrado” (RICOEUR, 2013, p. 22), e para o não religioso é metáfora. Por isso, o pecado, por intermédio das confissões religiosas cristãs, exprime essa experiência como resultado de uma ação que não deveria ter sido realizada.

No tratamento da culpa nas expressões simbólicas das culturas gregas e hebraicas, Ricoeur observou, embora de modo fragmentado, um processo subjetivo de interiorização do sentimento de culpa, que das instâncias da mancha, e mais especificamente do pecado se desdobrou no surgimento da consciência moralizante (cf. RICOEUR, 1990a, p. 419). Mediante esta abordagem, o comportamento do homem perante o mundo e o sagrado se altera, e o ser humano passa a reconhecer muito mais a amplitude e os limites de sua liberdade. A princípio, isso se faz a partir da distinção entre a culpa e a culpabilidade, ou seja, entre a falta e a culpabilidade. “A culpabilidade não é sinônimo de falta”, segundo o filósofo (RICOEUR, 2013, p. 117). Esta diferença se torna mais compreensível na medida em que examinamos a

culpabilidade a partir de um duplo movimento que parte das simbologias da mancha e do pecado.

Trata-se, de acordo com Ricoeur (cf. 2013, p. 117), de um movimento de ruptura e de retomada que remete a uma nova instância na consciência da falta. O movimento de ruptura se constitui no surgimento do homem culpado, que, por sua vez, emergiu do deslocamento da instância da mancha até o pecado e a culpa. Com efeito, este movimento retoma o paradoxo que subsiste entre a falta e a liberdade, na filosofia do sujeito em Ricoeur. Isto é, “o conceito de um homem responsável e cativo, ou melhor, de um homem que é responsável por estar cativo [...] numa palavra, o conceito de *servo-arbítrio*” (RICOEUR, 2013, p. 118, itálico do autor). Distintamente da ética de Levinas que considera um movimento inverso, no qual a culpabilidade está desde já aí antes da própria culpa. Ricoeur buscou desenvolver a situação paradoxal em que o homem se encontra a partir da noção de *servo-arbítrio*, de responsabilidade desde já aí. Segundo Ricoeur:

Poder-se-ia chamar *servo-arbítrio* ao conceito para o qual tende todo o grupo dos símbolos primários do mal; mas esse conceito não é acessível de forma direta; se tentarmos fazer corresponder-lhe um objeto, esse objeto autodestrói-se, uma vez que causa um curto-circuito entre a ideia de arbítrio – a qual só pode significar livre escolha, ou seja, livre-arbítrio, sempre jovem e intacto, sempre disponível – e a ideia de servidão, ou seja, a própria indisponibilidade para si mesma (RICOEUR, 2013, p. 169).

Ricoeur alerta que a noção de *servo-arbítrio* não deve ser observada com semelhança à noção de falibilidade analisada em sua obra *O homem falível*. “Isso porque seria necessário poder pensar a coincidência do livre-arbítrio e da servidão no mesmo ente” (RICOEUR, 2013, p. 169). Trata-se de uma noção que carrega em si mesmo termos simbólicos, com o fim de trazer a subordinação ao sentido dos símbolos que representam a experiência humana com o mal na compreensão de si. Segundo a noção ricoeuriana de *servo-arbítrio*, a culpabilidade, neste sentido, não se expressa de outra maneira senão através da linguagem indireta do “cativeiro” e do contágio herdados das simbologias da mancha e do pecado (RICOEUR, 2013, p. 170).

Tanto a mancha, quanto a simbologia do pecado remetem a uma experiência de culpa que ao mesmo tempo em que se interioriza na consciência, interioriza “uma

liberdade que se escraviza a si mesma, se afeta e se infeta através da sua própria escolha [...]” (RICOEUR, 2013, p. 170). Mas então, o paradoxo ético só se aplica ao homem religioso? Os símbolos e linguagem da confissão colocam a experiência religiosa como uma das formas, na qual se manifesta o paradoxo ético entre o mal e a liberdade humana.

Contudo, a universalidade dessa experiência pode ser verificada a partir da representação dos símbolos primários nas confissões e nos mitos que narram a origem do mal, tal como o mito da queda <sup>33</sup> retomados na noção de *servo-arbítrio* na qual se revela o impasse entre a liberdade e a culpa.

O nascimento do homem culpado é o rompimento da consciência com as instâncias da mancha e do pecado. Enquanto a mancha era contágio de fora que se interioriza, mediante o terror e o medo, e o pecado era a ruptura de uma relação com o sagrado, a culpa vem se constituir na elevação abstrata da culpa, na forma de uma imputação do ato que leva ao castigo (cf. RICOEUR, 2013, p. 118). Segundo Ricoeur:

Pode dizer-se, 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 ela tenha dela [...] A culpabilidade é a tomada de consciência dessa situação real e, se é que nos podemos expressar assim, o “para si” dessa espécie de “em si” (RICOEUR, 2013, p. 118).

O temor representado na simbologia da mancha antecipou a noção de castigo. “O castigo antecipado dessa forma projeta a sua sombra sobre a consciência presente que acaba por sentir *recair* sobre o peso dessa ameaça” (RICOEUR, 2013, p. 118, *itálico do autor*). Mas, só existe culpabilidade no homem religioso? A culpabilidade já nasce, assim, através da consciência de estar carregando um peso, acentuadamente mais subjetivo, mas que por meio de um simbolismo interiorizado é

---

<sup>33</sup> É importante destacarmos que o “mito da queda de Adão”, além de marcar a entrada do pecado no mundo, segundo a interpretação da doutrina cristã; também “narra como um acontecimento a passagem da inocência ao pecado enquanto estatuto de um homem destinado para o bem e inclinado para o mal” (RICOEUR, 2013, p. 252). É um mito, essencialmente, antropológico. Ricoeur interpreta este mito a partir de duas intenções primárias expressadas nele mesmo. Narrado no 3º capítulo do Gênesis, esse mito “inclina-se para a concentração num único homem, num único ato, em suma, num único acontecimento”, toda a culpa pelo mal na história (RICOEUR, 2013, p. 262).

sobrecarregada por um peso, porém “um peso que esmaga” (RICOEUR, 1990a, p. 418). De modo sistêmico, a culpabilidade é a interiorização do simbolismo originário retido nas instâncias da falta – a mancha, o pecado e a culpa.

Os novos níveis de compreensão da consciência simbólica acrescentaram ao problema da culpabilidade uma reviravolta na experiência do homem com o mal. “O que é primordial já não é a realidade da mancha, a violação do Interdito e nem a Vingança que essa violação desencadeia, mas antes o mau uso da liberdade, sentido como uma diminuição íntima do valor de si” (RICOEUR, 2013, p. 119). Nesse debate Levinas é imprescindível. Ricoeur ressalta duas razões para acentuar a diferença entre o nascimento da instância da culpabilidade, o homem culpado, e a consciência da falta.

[...] primeiro a culpabilidade, considerada por si só, fragmenta-se em variadas direções: 1) na direção de uma reflexão ético-jurídica sobre a relação entre a *penalidade* e a *responsabilidade*; 2) na direção de uma reflexão ético-religiosa sobre a consciência delicada escrupulosa; 3) por fim, na direção de uma reflexão psicoteológica sobre o inferno da consciência acusada e condenada (RICOEUR, 2013, p. 117).

Na direção da reflexão ético-jurídica, o sentido mais significativo da culpabilidade é o simbolismo que se prende ao “ciclo do tribunal” como “uma metáfora da consciência moral” (RICOEUR, 1990a, p. 419). O ciclo do tribunal, sucintamente, refere-se à instituição da cidade que imputa e julga os atos dos culpados. “Antes de ser uma metáfora da consciência moral, o tribunal é uma instituição real da cidade, foi por meio dessa instituição que se retificou a consciência religiosa do pecado” (RICOEUR, 2013, p. 125). No entanto, não se trata mais do rompimento de uma relação com o sagrado, que traz a situação de uma subjetividade acusada, mas “é a ética da cidade dos homens que constitui a sede de uma *inculpação razoável*” (RICOEUR, 2013, p. 126, itálico do autor). Escreve Ricoeur:

A contribuição dos gregos para essa terceira instância da consciência de culpa [a culpabilidade] é substancialmente diferente da contribuição dos judeus, graças ao papel desempenhado pela reflexão diretamente aplicada à cidade grega, à sua legislação e à organização de um direito penal (RICOEUR, 2013, p. 126).

A consciência do ser inculcado e incriminado por um tribunal interior se desdobra num simbolismo significativo a uma comunidade de pessoas, ou seja, segundo um grau de interiorização da culpabilidade proferido pela regra social. O tribunal como instituição da cidade se remete à instância interior de uma consciência moral. A culpabilidade constitui “uma maneira de se considerar perante uma espécie de tribunal invisível que mede a ofensa, pronuncia a condenação e inflige a punição” (RICOEUR, 1990a, p. 419). A partir da noção cultural do pecado como uma falha, um erro, a subjetividade individual da culpa se torna a vigia, que julga e condena, e a culpabilidade que se estabelece como uma consciência moral. Ressalta Ricoeur:

No ponto extremo de interiorização, a consciência moral é um olhar que vigia, julga e condena. O sentimento de culpabilidade é a consciência de ser inculcado e incriminado por esse tribunal interior. Finalmente, ela confunde-se com a antecipação da punição. Em resumo, a culpa, em latim *culpa*, é a auto-observação, a auto-acusação e a auto-condenação por uma consciência desdobrada (RICOEUR, 1990a, p. 419).

Desta direção que agora externaliza a consciência de culpa nos moldes da “racionalização penal à maneira grega” (RICOEUR, 2013, p. 117), Ricoeur destaca duas conquistas do homem culpado. De um lado, a culpabilidade se destina a um progresso distinto do que se descrevia o pecado, enquanto a noção de pecado marca uma realidade coletiva no qual todos os seres humanos estão implicados, a culpabilidade tende a individualizar-se. Acentua Ricoeur:

Em Israel, os profetas do Exílio foram os artífices deste progresso (Ez. 31, 34). Essa pregação teve uma ação libertadora; num tempo em que o Regresso coletivo do exílio, comparável ao Êxodo antigo para fora do Egito, se verificava ser impossível, abria-se diante de cada um, um caminho pessoal de conversão. Na Grécia antiga foram os poetas trágicos que asseguraram a passagem do crime hereditário à culpabilidade do herói individual, colocado sozinho diante do seu próprio destino (RICOEUR, 1990a, p. 419).

Por outro, ao individualizar-se, a culpa se configura em graus o que se opõe à experiência totalizante do pecado, ou seja, “o homem é inteira e radicalmente pecador, mas mais ou menos culpado” (RICOEUR, 1990a, p. 419). Este processo de individualização da culpabilidade origina, por sua vez, uma noção que compara os crimes e os pecados que marcam a interiorização da culpa. Constituindo a consciência moral, como uma consciência que pode ser gradualmente culpabilizada. Conforme destaca em *O conflito das interpretações*:

São os progressos do próprio direito penal, principalmente na Grécia e em Roma, que se transportam aqui para a consciência moral; todo o direito penal é um esforço para limitar e medir a pena, em função de uma medida da falta (RICOEUR, 1990a, p. 420).

Com essa progressividade do processo de internalização da culpa que se individualiza e se torna vigia e autopunitiva também se desdobra “uma consciência escrupulosa” (RICOEUR, 1990a, p. 420), uma consciência revestida de fragilidade. Esta consciência escrupulosa, segundo Ricoeur, originou-se de um movimento no centro da ética judaica<sup>34</sup> sobre a culpabilidade, que se caracteriza pelo paradoxo entre a liberdade e a lei. Sucede desse estado da culpabilidade o direcionamento da “interiorização e refinamento da consciência ética à maneira judaica” (RICOEUR, 1990a, p. 417), a saber, uma consciência delicada, preocupada em observar e atender as normas em todo o aspecto, sem reservas a nenhum obstáculo da natureza humana. Afirma Ricoeur:

O escrupuloso nunca acabou de satisfazer a todos os mandamentos e a cada um. Ao mesmo tempo perverte-se a própria noção de obediência. A obediência ao mandamento, porque é mandado, toma-se mais importante do que o amor ao próximo e do que o próprio amor de Deus. Esta exatidão na observância é aquilo a que chamamos o legalismo (RICOEUR, 1990a, p. 420).

Esta consciência escrupulosa, por seu turno, enumera e soma obrigações com simplicidade e sobriedade ao mandamento do amor a Deus e aos homens. Mas ela se fecha na obediência a leis, “tal como São Paulo o descreveu: a lei toma-se ela própria fonte de pecado; ao dar o conhecimento do mal ela excita o desejo da transgressão, suscita o movimento sem fim da condenação e da punição” (RICOEUR, 1990a, p. 420). E se restringe a acumular obrigações, sem progresso, num movimento incessante de agregação de novos valores. Origina-se, assim, o que Ricoeur denominou o inferno da culpabilidade, que nasce da própria obediência à lei moral, ou seja, do núcleo do mandamento ético-religioso (cf. RICOEUR, 1990a, p. 420). Para Ricoeur, o escrúpulo ao mesmo tempo em que conscientiza o homem de sua ação, também marca a possibilidade de acesso da consciência moral em uma obsessão, ou fanatismo.

---

<sup>34</sup> De acordo com Ricoeur, os fariseus são o núcleo desse movimento de pensamento que vai do retorno do exílio dos judeus do Egito (Edras), até os seis primeiros séculos da Era Cristã (RICOEUR, 2013, p. 135).

A culpabilidade aparece, dessa forma, em uma tomada de consciência do próprio homem como condenado “sob o regime da Lei e das obras da Lei, à maneira paulina” (RICOEUR, 1990a, p. 417). Ao mesmo tempo, em que a consciência evidencia um avanço ético na dimensão da responsabilidade e da liberdade, o ser finito dessa consciência se engendra num círculo de obediência e desobediência a uma vida sob a lei. Esta experiência de interiorização da culpabilidade retoma para a nossa discussão a relação paradoxal entre a falta e a liberdade do homem culpado.

### **3.2 A ESTRUTURA DA IMPUTABILIDADE**

Para combater o mal na ação humana, é preciso mudar o modo de pensar da filosofia moderna. Nesse intuito, Ricoeur primeiro mostra o mal como contingência, e como total responsabilidade humana. Mudar a ideia sobre o que é o mal, faz parte da estratégia ricoeuriana de combate ao mal. Mas, para lograr êxito nessa tentativa, é preciso mudar também a visão da relação entre liberdade, imputabilidade e culpabilidade. A capacidade de mudar a visão sobre a relação entre a liberdade e a imputabilidade, aprofundará a capacidade da ação humana em lidar com a sua liberdade e a ação má.

As antigas experiências simbólicas da culpa se apresentaram, com efeito, à reflexão como um dado. A primeira designação que esse dado ofereceu foi a imputabilidade dos atos como estrutura fundamental da experiência de culpa. A proposta do perdão se encontra, justamente, onde há alguém a quem acusar, ou alegar culpado. O contrário também é necessário, a acusação e a imputação devem se direcionar a um agente que se considera o seu autor legítimo. Pois, para Ricoeur, a imputabilidade além de uma responsabilização moral, ela se constitui numa dimensão que integra o homem às suas capacidades possíveis de “poder”: de narrar, de falar, de agir, de se responsabilizar, de modo que estes possam ser a ele mesmo imputados. Por isso Ricoeur nega a hipérbole, o paroxismo de Levinas na relação Eu-Outro. Segundo Migliori:

*A imputabilidade* constitui uma dimensão integrante do que ele chama de homem capaz de falar, de agir, de se expor, de ser responsável pelos seus atos – é esta capacidade do sujeito, esta atitude em virtude da qual as ações podem ser atribuídas a alguém. Nesta região da imputabilidade é que a culpa deve ser investigada (MIGLIORI, 2007, 126).

A imputabilidade, portanto, deve ser procurada na região da culpabilidade. “Essa região é a da articulação entre o ato e o agente, entre o ‘quê’ dos atos e o ‘quem’ da potência de agir – da *agency*. E é essa articulação que, na experiência da falta, é de algum modo afetada, ferida por uma afecção penosa” (RICOEUR, 2007, p. 468), pelo ato de punição das instituições. A linguagem que expressa afeições como a culpa e o fracasso pela falta revelam a imputabilidade, como o lugar no qual “o agente se liga à sua ação e admite a sua responsabilidade por ela” (RICOEUR, 2007, p. 465). No entanto, a linguagem também revela que o sentimento de culpa exposto pela imputabilidade coloca em tensão os agentes envolvidos na ação.

Como visto, o trabalho hermenêutico sobre as expressões dos símbolos da falta, através da experiência finita do homem realizada no texto *Culpabilidade, ética e religião*, do livro *O conflito das Interpretações*, trouxe um diálogo dinâmico entre Ricoeur e Kant em torno do paradoxo entre a liberdade e o mal. Enumeramos esta dinâmica da seguinte forma: a) primeiro, a conscientização de culpa é marcada pelas expressões simbólicas que remetem à origem do mal no mundo: a mancha, o pecado e a culpa, estas expressões veiculam a conscientização da experiência do mal na cultura; b) que, por sua vez, ascende o sujeito moral, que se sabe responsável pela prática do mal no mundo; c) porém, o processo de interiorização da culpa pela prática do mal, resulta em um duplo sentido, de um lado, aparece a consciência moral, do outro, surge a alienação da liberdade que escraviza o ser humano constitutivamente dotado de uma vontade livre. Contudo, essa análise da culpabilidade (o processo de interiorização da falta) expressa uma ambiguidade da consciência de culpa, ela se constitui no momento de reconhecimento da responsabilidade do ser humano diante de seus atos. Por outro lado, a imputabilidade da culpa emerge um profundo paradoxo entre a liberdade humana diante de sua fatídica capacidade de praticar o mal. Emerge do diálogo que Ricoeur estabelece com Kant acerca do problema ético que desloca a noção de dever e poder para um campo da ação que também pode agir contra as normas, ou a lei

moral. Vejamos agora, de que modo Ricoeur reflete sobre a existência do paradoxo entre a liberdade, o mal e a imputabilidade na compreensão de unidade do sujeito.

### 3.3 O PARADOXO ÉTICO NA COMPREENSÃO DO SUJEITO CAPAZ

Com a abstração da falta na descrição dos atos voluntários e involuntários da vontade, observamos que a relação entre a liberdade e o mal se caracteriza por meio de uma reciprocidade constitutiva. Assim como, a liberdade guarda uma relação estranha com o mal, o mal também se constitui como um revelador da liberdade. A linguagem da confissão, ao individualizar a culpa, assumiu o mal e se responsabilizou pela sua autoria, transformou a ação em ato. Podemos dizer que, no complexo processo de reflexão da culpabilidade da cultura grega à cultura hebraica, a linguagem da confissão se constituiu na linguagem da imputação. Escreve Ricoeur:

Com isto, quero dizer: o mal é uma ocasião privilegiada de tomar consciência da liberdade. O que é, com efeito, imputar-me a mim próprio os meus atos? É primeiro que tudo, quanto ao futuro, assumir-lhes as consequências; é estabelecer: aquele que fez é também o mesmo que aquele que carregará o erro, que reparará o dano, que suportará a censura. Por outras palavras, ofereço-me como o portador da sanção, aceito entrar na dialética do louvor e da censura (RICOEUR, 1990a, p. 422).

A contradição da liberdade na confissão, por sua vez, é performática, segundo Ricoeur, ainda não é um ato consciente do homem. Mas, essa linguagem já situa a liberdade sob o sentimento de arrependimento da ação. "Mas ao dirigir-me para a frente das consequências do meu ato, sou transportado para trás do meu ato, como aquele que não só fez, mas teria podido fazer de outro modo" (RICOEUR, 1990a, p. 422).

Este movimento é fundamental, pois, realizado de frente para trás em torno do peso da responsabilidade, mediante um movimento entre o passado, o presente, e o futuro, surge dele a identidade de um sujeito moral. Mediante a inculpação, o agente se reconhece como aquele que admite o ato e como aquele que o pratica e se responsabiliza pelas suas consequências e suportará a incriminação. Através do

movimento de busca da compreensão de si, as dimensões futuro e passado entrecruzam-se no presente, interligadas na linguagem da confissão. “Tal é o primeiro momento de reflexão na experiência do mal: a constituição recíproca da significação livre e da significação do mal de modo performativo e específico, a declaração” (RICOEUR, 1990a, p. 422).

Essa “constituição recíproca da significação livre e da significação do mal de modo performativo e específico”, leva a outra problemática em torno da culpabilidade e da liberdade, a saber, o vínculo entre “o mal e a obrigação” (RICOEUR, 1990a, p. 422). Na filosofia moderna, o pensamento kantiano contribuiu expressivamente para essa discussão com sua doutrina do mal radical. Com Kant, a origem do mal sucede de deliberações da razão em favor de máximas contrárias à lei moral. Poder algo implica o reconhecimento do dever de fazer algo, do mesmo modo que posso não fazê-lo. Porém, para Ricoeur, o poder salienta muito mais que uma noção de obediência ao dever:

Eu diria antes que o dever serve aqui de detector; se me sinto, ou me creio obrigado, é porque eu sou um ser que pode agir não só sob o impulso ou o constrangimento do desejo e do temor, mas sob a condição duma lei que me represento (RICOEUR, 1990a, p. 423).

Há um problema que limita o vínculo entre o poder e o dever de seguir a lei. A noção de dever, na mesma proporção que o poder, abre precedente à ação contra a norma ou a lei. Porém, a liberdade também reconhece o dever como correspondente a um poder, mesmo sendo uma obrigação. Este reconhecimento da liberdade na obrigação se realiza na interiorização da culpa, como o inferno da culpabilidade e se desdobra num verdadeiro paradoxo. Mediante a liberdade, a consciência se encontra capaz de cumprir o dever porque ela tem o poder de cumprir esse dever, ao passo que ela também se mostra capaz de não cumprir este dever que foi obrigada a cumprir. Explica Ricoeur:

Eu diria antes que o dever serve aqui de detector; se me sinto, ou me creio obrigado, é porque eu sou um ser que pode agir não só sob o impulso ou o constrangimento do desejo e do temor, mas sob a condição de uma lei que me representa. [...] Com efeito, a experiência do remorso, que é a experiência da relação da liberdade à obrigação, é uma experiência dupla: por um lado, reconheço-me um dever, logo um poder correspondente a esse dever, mas, por outro, declaro ter agido contra a lei que continua a parecer-me obrigatória. Esta experiência é comumente nomeada uma transgressão. A liberdade é o poder de agir segundo a representação de uma lei e de passar, além disso, à obrigação. Eis aquilo que eu teria devido e, portanto, que eu teria podido, e eis aquilo que eu fiz (RICOEUR, 1990a, p. 423).

A analítica kantiana do dever traduz o problema da liberdade, a partir da relação desencadeada entre o mal e a obrigação (cf. RICOEUR, 1990a, p. 424). O mal, enquanto obra da liberdade, subverte a relação da máxima com a lei pela conversão do dever em obrigação. Em termos kantianos, essa reciprocidade apresenta uma nova determinação para o mal e a liberdade, na qual se revela uma inversão entre o móbil e a lei no interior de uma máxima. Tal inversão define que a máxima se constitui na prática daquilo que na vontade foi projetado fazer. Nesse ponto, o mal em si não é nada, senão uma relação invertida da ordem entre a preferência e a subordinação da máxima indicada pela obrigação.

Por isso mesmo, acabámos de “desrealizar” o mal: não só o mal existe apenas pelo ato de o tomar sobre si, de o assumir, de o reivindicar, 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 chamámos uma relação invertida. (RICOEUR, 1990a, p. 423).

A imputabilidade revela que entre o mal e o ser humano o que há é uma inclinação que possibilita à ação má (cf. RICOEUR, 1996, p. 22). Essa inclinação é totalmente distinta da disposição originária do ser humano para o bem. Com a imputabilidade o ser humano reconhece que tem a liberdade de não cometer o mal, o erro, pois reconhece que é livre, e ao mesmo tempo também distingue a condição de que poderia não ter praticado o mal. Mas, se o sujeito reconhece na imputabilidade que pôde não agir de acordo com máximas más, porque não agiu?

O foco de Ricoeur ao tratar do problema entre a liberdade e a imputabilidade está após o mal, nas possibilidades da subjetividade quebrada em combater o mal, e os estragos deixados pelo mal na ação humana. Traduzir o mal como contingência,

porém como total responsabilidade humana, faz parte deste combate. A partir da consideração de que o mal não é apenas só radical, ou resulta de uma decisão de cometê-lo ou não, Ricoeur procura ir além da idealização de se decidir ou não pela lei moral. Escreve o filósofo:

Por mais radical que seja o mal enquanto princípio *a priori* de todas as máximas más, ele não ocupa o lugar originário, que é o da disposição para o bem, condição última do respeito pela lei. Não se poderia dizer, assim, que o reconhecimento desse paradoxo fundamental opera a maneira de um *midrash* filosófico a respeito da narrativa bíblica da falta? Este conta como um acontecimento a passagem da inocência da criatura para a culpabilidade. [...] No *midrash* filosófico de Kant o paradoxo é apresentado como dupla inerência, como sobreimpressão da inclinação sobre a disposição. Nesse sentido, o mal radical não é o pecado original. Apenas os seres que permaneceram capazes de respeitar podem fazer conscientemente o mal. Por mais radical que seja, o mal pode fazer apenas com que deixemos de estar abertos ao apelo da consciência. Nesse sentido, o mal permanece contingente, ainda que sempre presente. esse paradoxo poderia se chamado de a “quase natureza do mal” (RICOEUR, 1996, p. 25).

O mal não é uma disposição originária do ser humano, senão uma iniciativa da liberdade característica do homem. Além de não ter natureza, o mal é aquilo que não deve ser. Podemos considerar que em Kant, a pergunta de Santo Agostinho (de onde vem e por que fazemos o mal?), torna-se a questão: o que devemos fazer? A problemática do mal radical, trazida a tona por Kant em seu livro *Religião nos limites da simples razão*, em detrimento de algumas semelhanças, rompe com a doutrina do pecado original (cf. RICOEUR, 1988b, p. 38). Em Kant, o princípio do mal não é de modo algum acessível à razão humana, a concepção de sua origem é insondável. Concordando com Kant, Ricoeur salienta que “não existe, pois, para nós razão compreensível para saber de onde o mal moral teria podido primeiro que tudo chegar-nos” (RICOEUR, 1990a, p. 303).

Em Kant, o mal é uma propensão, ou uma inclinação, não no sentido físico e inevitável, mas de escolha livre do homem em fazer das inclinações sensíveis o movente das ações, enquanto princípio subjetivo que orienta a conduta como todo homem deseja agir, ou seja, conforme uma máxima (cf. KANT, 1992, p. 34-35). Existe o direcionamento da ação por incentivos ao princípio do amor de si, em detrimento de uma regra universal. Diante dessa disposição moral o ser humano oscila entre a liberdade e uma propensão inata para o mal. Isto é, conflita entre a

razão e a vontade do amor próprio. A vontade kantiana é examinada enquanto vontade livre, a boa vontade, e como a vontade não livre. A vontade livre é a práxis do exercício da boa vontade humana, isto é, a prática de obediência à lei moral que direciona a ação, bem intencionada do sujeito. A vontade não livre está propensa ao mal, pois externaliza as suas motivações a algum objeto, ou a algum desejo, nesse sentido também é fraca e imperfeita (cf. KANT, 2007, p. 105).

Ricoeur atribui enorme importância à concepção kantiana sobre a origem do mal. Primeiro, que em Kant, como para Ricoeur, a origem do mal não é apreensível à razão. Pois, ele não tem substância, e por isso é inconcebível que o mal seja algo além de uma contingência, restrita à propensão humana para agir conforme uma máxima má (cf. RICOEUR, 1990a, p. 411). Da origem racionalmente insondável da inclinação para o mal emergiu o paradoxo entre a liberdade e o mal, uma herança da fundamentação da razão humana em Kant. Precisamente, ela consiste “no fato de que o mal que sempre começa pela liberdade esteja sempre já aí para a liberdade, que seja ato e aparência exterior (*habitus*), surgimento e antecedência” (RICOEUR, 1990a, p. 303). Por outro lado, a inescrutabilidade do mal amplia a problemática do mal para além do pensamento especulativo ao colocar sobre a fonte objetiva do mal a ação, e, por conseguinte, o protesto do sofrimento causado e sofrido que não encontrou reconhecimento no plano da reflexão moral do mal. Acentua Ricoeur:

Aquilo que o *Ensaio sobre o mal radical* nos ensina, de fato, sobre a liberdade, é que este mesmo poder, que o dever nos imputa, é, na realidade, um não poder; a “inclinação para o mal” tornou-se “natureza má”, ainda que, contudo, o mal seja apenas uma maneira de ser da liberdade que lhe vem da liberdade. A liberdade desde sempre escolheu o mal. O mal radical significa que a contingência da máxima má é a expressão de uma natureza necessariamente má da liberdade. Esta necessidade subjetiva do mal é ao mesmo tempo a razão da esperança (RICOEUR, 1990a, p. 411).

A via longa hermenêutica nos permite verificar novos níveis de compreensão da consciência simbólica, que englobam ao problema da culpabilidade, questões tal como o mal, a ideia de liberdade, e a noção de obrigação, que juntos constituem uma rede muito mais complexa em torno da experiência da falta, como a mancha e o pecado. A fundamentação da liberdade é performática, segundo Ricoeur, mas não é, ao mesmo tempo, um ato de constatação da liberdade para o agente. Este a

*posteriori* é a contrapartida do assumir as consequências: “quem toma sobre si as consequências, declara-se livre e discerne essa liberdade, já a trabalhar no ato incriminado; posso dizer então que o cometi” (RICOEUR, 1990a, p. 422).

A imputabilidade e a culpa são fundamentais para a compreensão do sujeito capaz em Ricoeur, pois a sua experiência de sujeito capaz e moral sobrevém pelo esforço deliberado da própria liberdade em discernir o mal. Contudo, de acordo com Skúlason (cf. 2001, p. 316), conforme vimos, a tomada de consciência da culpabilidade, na qual se interioriza a experiência da imputabilidade, implica um movimento de afirmação e alienação da própria liberdade. A liberdade, segundo o autor, “se vincula à experiência da culpabilidade, a partir de uma relação paradoxal, pois consiste em, simultaneamente, ser consentimento e recusa” da liberdade (SKÚLASON, 2001, p. 316).

Esse paradoxo está, precisamente, atrelado a outra consequência da reflexão em torno da experiência da culpa e do mal, a saber, a consciência de obrigação. Na visão de Ricoeur, a doutrina do mal radical, no pensamento kantiano, contribuiu expressivamente para essa discussão. A reflexão transcendental observa que a origem do mal sucede de deliberações da razão em favor de máximas contrárias à lei moral. Segundo Ricoeur:

A doutrina kantiana do mal afasta de início duas concepções que se poderia chamar de niilistas: segundo a primeira delas, o mal seria idêntico ao desejo e ao prazer enquanto tais; Kant diz peremptoriamente: os afetos enquanto tais são inocentes. De acordo com a segunda, o mal consistiria na corrupção da razão; não, replica Kant, a razão legislativa é tão inocente quanto o desejo, ela é a sua contrapartida. Ainda resta que o mal consiste na perversão de uma relação, a saber, a ordem de prioridade entre a lei e o desejo. É, diz Kant, “uma regra que o livre-arbítrio forja a si mesmo”. A máxima má é o contrário do respeito, a saber, a oposição efetiva do livre-arbítrio humano à lei em suas máximas (RICOEUR, 1996, p. 22-23).

Kant faz da noção de dever, uma consequência do poder da razão. Poder algo implica o reconhecimento do dever fazer. Porém, para Ricoeur, o poder salienta muito mais que uma noção de obediência ao dever. O poder imputa e responsabiliza o sujeito enquanto agente capaz. Agir, conforme a representação de uma lei significa para Ricoeur agir conforme a vontade de um ser que tem medo, impulsos e

desejos. Podemos considerar Kant menos religioso por não tratar da culpa. Kant teria razão quanto ao dever da ação segundo a representação de uma lei, e não segundo leis. Porém, há um problema ao lado do poder e do dever de seguir a lei, uma vez que, a noção de dever, na mesma proporção compreende o poder de agir contra lei. Acentua Ricoeur:

Diria, antes, que o dever serve, aqui, de detector; se eu me sinto, se me creio ou se me sei obrigado, é porque sou um ser que pode agir, não somente sob o impulso ou o constrangimento do desejo e do temor, mas sob a condição de uma lei que me representa (RICOEUR, 1990a, p. 361).

A liberdade reconhece o dever, como correspondente a um poder, esse reconhecimento na confissão do mal, enquanto fato, também se constitui como obrigação de obedecer a uma lei. No entanto, segundo Ricoeur, “a liberdade é o poder de agir segundo a representação de uma lei e de passar, além disso, à obrigação. Eis aquilo que eu teria devido e, portanto, que eu teria podido, e eis aquilo que eu fiz” (RICOEUR, 1990a, p. 423). Essa experiência traduz para Ricoeur a ideia de transgressão, pois dela decorre que a liberdade, então, se constitui no poder de agir segundo a representação de uma lei que obriga o agir.

A filosofia moderna levou a liberdade para o campo transcendental, retirando-a totalmente do campo natural. A partir de Kant, a liberdade não tem causas naturais, a liberdade tem causa em si mesma. Deduz-se disso que uma vontade não vai ser boa somente quando a causa dela não for a liberdade, mas, as inclinações sensíveis, causas naturais, momento este em que Kant afirma que a vontade não é boa, e não é livre. A diferença entre princípios práticos e máximas da vontade é descrita da seguinte maneira por Kant:

Princípios práticos são proposições que encerram uma determinação universal da vontade, subordinando-se a essa determinação diversas regras práticas. São subjetivos, ou *máximas*, quando a condição é considerada pelo sujeito como verdadeira só para a sua vontade; são, por outro lado, objetivos ou *leis* práticas quando a condição é conhecida como objetiva, isto é, válida para a vontade de todo ser natural. (KANT, 2004, p. 16).

De acordo com Kant, “a razão pura é por si mesma prática, facultando [ao ser humano] uma lei universal que denominamos *lei moral*” (KANT, 2004, p. 27). Com

isso, a origem da liberdade deixa de ter uma causa exterior, e passa a ter uma causa em si mesma, tornando-se uma liberdade transcendental. A liberdade, para Kant, é a *ratio essenti* da lei moral, e a lei moral é a *ratio cognoscenti* da liberdade. Sem a lei moral a liberdade não teria sentido, e sem a liberdade a lei moral não teria sentido, e a vontade do sujeito se dá a partir disso. Perguntar pelo fundamento das máximas más significa passar para o plano transcendental, “a pressuposição, por via regressiva, do que deve ser pressuposto a fim de condição de possibilidade de certo fenômeno” (RICOEUR, 1996, p. 23).

Nenhuma interferência na liberdade pode conduzir a uma inclinação para o mal como fundamento de todas as máximas. O mal é um “paradoxo de um algo aí desde sempre pelo qual somos, no entanto, responsáveis” (RICOEUR, 1996, p. 24). A inclinação para o mal coexiste com a disposição para o bem. A lei moral é uma decisão do imperativo categórico, “se deves, pode”, de que as máximas da ação sejam conforme a lei moral, não de acordo com seu conteúdo ou o objeto da vontade, mas a vontade tem que obedecer a forma da lei. Não é o conteúdo da vontade que interessa em Kant, mas, a forma da vontade que deve agir de acordo com a lei moral. Kant separa liberdade e natureza, retirando todo o conteúdo da natureza e transferindo para a liberdade o conteúdo do entendimento, da ação, da vontade.

Esse aprofundamento do mal em máximas más caracteriza o modo como a filosofia analisou a doutrina do pecado original da teologia cristã. A experiência em torno da noção de pecado no plano das expressões simbólicas, especificamente, no mito da queda de Adão, traduz-se no âmbito da reflexão, que coloca numa única raiz a fonte do mal, que de certa forma antecede cada uma das expressões particulares do mal. Ao fazer a retomada filosófica da experiência do mito adâmico, a doutrina kantiana do mal caracterizou o mal como uma inversão das máximas que determinam a ação. Diante da analítica kantiana das máximas más, é afastada a noção de uma origem temporal do mal, que se possa recontar. O mal, enquanto disposição primeira da liberdade, não se constitui nem em fato empírico, nem originado de uma causa natural.

Por um lado, não se sabe a origem da liberdade má, porém, não saber faz parte do caráter performático da confissão ou, em outra linguagem, do reconhecimento e da apropriação de mim mesmo. De outro, descobrimos o não poder da liberdade contra o mal, ainda que eu confesse ser responsável por esse não poder. Na medida em que esta confissão da liberdade se tornou um não poder da liberdade, isso se configura o maior paradoxo da ética. “O mal é aquilo que eu *teria podido* não fazer; e isto permanece verdadeiro, mas ao mesmo tempo eu declaro: o mal é este cativo interior que faz com que eu não possa não fazer o mal” (RICOEUR, 1990a, p. 425). Tal situação contraditória interior à liberdade revela, em si mesma, a alienação da liberdade pela própria liberdade.

A contradição do discurso ético na filosofia moderna significa, para Ricoeur, o ponto de partida para outro debate, no qual a liberdade deve ser vista do ponto de vista do seu caráter performático, e de uma reflexão sobre a esperança. O tema da liberdade segundo o signo da esperança é o foco do debate que Ricoeur realiza em torno do perdão, em *A memória, a história, o esquecimento*, e que acreditamos que possa ser uma possibilidade de liberação da liberdade do paradoxo ético.

### 3.3.1 A liberdade segundo o perdão

O paradoxo que emerge na relação entre a liberdade transcendental e o mal “não pode ser removido, ele apenas pode ser sustentado e evocado por uma poética, que mostra a liberdade como não contraditória, mas consistindo em uma recepção do dom de ser” (TONGEREN, 2014, p. 171). Tal poética é iniciada na hermenêutica dos símbolos primários da falta, porém, ela não foi concluída. Mas, essa poética foi retomada no texto epílogo de *A memória, a história e o esquecimento*, intitulado *O perdão difícil*. Escreve Tongeren:

Como resultado, a terceira parte originalmente prometida em a *Filosofia da vontade*, a parte em que a poética deveria ter sido elaborada, nunca apareceu. De fato, Ricoeur escreveu sobre a força poética das metáforas e das narrativas. Ele mesmo, explicitamente, afirma que, *A simbólica do mal* ([1960] 1967), *A metáfora viva* (1975) e *Tempo e narrativa* ([1983] 1985) estão relacionados com a poética da transcendência inicialmente prevista e prometida. Porém, esses livros são estudos hermenêuticos sobre a poética, e como tal, eles diferiram da poética como Ricoeur havia concebido e anunciado na introdução de *O Voluntário e o Involuntário* e no qual ele teria evocado a esperança e a promessa de restauração

(TONGEREN, 2014, p. 172)<sup>35</sup>.

Diante da impossibilidade de se compreender melhor o caráter performático da liberdade sem a transcendência, Ricoeur busca pelo perdão, pela promessa, e pelas narrativas ficcionais, a poética da transcendência. Diante do mal que tanto aflige nosso tempo, pensar o caráter performático da liberdade a partir do perdão, ou da promessa, se institui, em Ricoeur, como algo muito mais profícuo do que insistir no caráter transcendental da liberdade, tão perseguido pela filosofia kantiana. Tratar o problema do mal a partir do caráter performático da liberdade, no perdão ou na promessa, se constitui como um modo de pensar diferente do dualismo que se colocou na relação entre consciência, corpo, liberdade e natureza, que do mesmo modo que compõem as estruturas do sujeito capaz do mal, também estruturam o sujeito capaz do bem.

Diante da capacidade do sujeito para o bem, atestada por uma propensão originária para o bem, vemos mostrar-se como possibilidade de alternativa a superação da alienação da liberdade pela própria liberdade as possibilidades restaurativas do perdão, segundo a lógica da superabundância, descrita em *A memória, a história e o esquecimento*. O espírito de perdão, segundo a lógica da superabundância, não pode ser identificado como uma troca definida apenas por uma reciprocidade de dar e receber, mas como uma troca vinculada ao conceito de dom.

Contra a unilateralidade do perdão institucional, Ricoeur nos mostra que a verdadeira dimensão do perdão se baseia em uma troca, não no sentido comercial, ou da lógica da reciprocidade da justiça, mas baseado em uma troca vinculada ao dom do amor gratuito. O espírito de perdão se relaciona, assim, a uma lógica da superabundância, uma lógica de troca, regido pelas obrigações dar-receber-retribuir.

---

<sup>35</sup> “As a result the originally planned third part of the *Philosophy of the Will*, the part in which the poetics should have been elaborated, has never appeared. Sure, Ricoeur wrote about the poetical force of the metaphor and of narratives. He even explicitly claims that *La symbolique du mal* ([1960] 1967), *La métaphore vive* (1975) and *Temps et récit* ([1983] 1985) are related to the initially planned and promised ‘poetics of Transcendence’.<sup>3</sup> But these books are hermeneutical studies about a poetics, and as such they differ from the poetics as Ricoeur designed or announced it in the introduction to *Le Volontaire et l’Involontaire*, and in which he would have evoked the hope and the promise of restoration”.

O espírito de perdão, enquanto forma de alteridade, se refere, assim, a muito mais do que à troca entre dar e receber, mas, entre simplesmente doar, sem esperar em receber. Enquanto uma forma de recuperação da transcendência suspensa em a *Filosofia da Vontade*, o perdão se caracteriza como uma performance diante do paradoxo ético entre a liberdade e o mal, performance esta capaz de devolver ao ser humano sua liberdade constitutiva. Por meio do dom, pelo caráter performático do amor a seus inimigos sem recompensa, torna-se possível a prática da aplicação da regra de outro ricoeuriana. “Não façam a outrem o que não gostaria que lhe fizessem” (RICOEUR, 2007, p.489).

Também compreendemos que o dom de amar a seus inimigos, eliminando a regra do doar e receber, exige o extremo, ao passo que esperamos que através do amor, se converta o inimigo em amigo. Tal dificuldade, segundo Ricoeur (cf. RICOEUR, 2007, p. 489), faz emergir uma reciprocidade de doar, que até então não era exigida pelo dom do amor, e pode por fim a assimetria horizontal que há entre o dom sem espírito de troca: a de reivindicar para que aconteça, ou não aconteça o perdão, uma relação recíproca entre a demanda e a oferta de perdão.

A reflexão em torno do perdão se destina muito mais aos efeitos dos danos causados por essa ação no plano da liberdade dos sujeitos envolvidos do que apenas a punição em si. O perdão se inscreve como possibilidade de tratamento das consequências deixadas às vítimas e suas famílias no sentido de restauração de suas vidas, bem como se direciona a uma reflexão da esperança que se contrapõe às consequências do mal.

Assim, consideramos que o perdão percorre o itinerário da desproporção humana, que se inicia com a consciência de culpa (designada numa estrutura fundamental que é a imputabilidade dos atos) e vai até a possibilidade do próprio perdão como oportunidade de restauração da memória deixada por esses atos. No entanto, ainda que a culpa não seja constitutiva das estruturas puras da vontade, ela orbita num espaço acessível apenas pelo agir humano. “O ingresso no perdão difícil se dá, pois, na região de profundidade da culpa decorrente do ato injusto, que cria a oportunidade para o perdão” (MIGLIORI, 2009, p. 125).

A imputação ao denunciar a experiência da culpa, bem como a ação como totalmente responsável, mostra a relação intrinsecamente causal entre a ação e o agente cuja narratividade se torna fundamental na superação do paradoxo ético pelo perdão. A reflexão acerca do perdão pode se destinar, então, a tratar de uma culpabilidade interiorizada pela experiência do mal, mas se direciona muito mais aos efeitos dos danos causados por essa ação no plano de nossa liberdade. Buscando. Dessa forma, encontrar as estruturas particulares dos dilemas do perdão com as dificuldades que se levantam. A culpabilidade tratada como outra denominação da falta, se constitui a oportunidade do perdão.

Ricoeur não foi o único a tratar do tema do perdão. Quase que no mesmo contexto de discussão da obra, Derrida também apresentou trabalhos sobre o perdão e a reconciliação, lembrando que este não era cristão, mas judeu. Embora, sob pontos de vistas ora convergentes, ora divergentes, acerca da finalidade de se refletir sobre o perdão. Para Derrida, o perdão não tem função política e nem jurídica. Tratar o perdão no âmbito dessas esferas é aceder ao que o filósofo considera como “mundialização do perdão” encenada num “teatro do perdão” (DERRIDA, *apud* MIGLIORI, 2009, p. 195).

O perdão ricoeuriano realmente não deve ser confundido com elementos do campo jurídico como a anistia ou a prescrição. Como visto, a lógica do perdão é a da superabundância, ela, essencialmente, se distingue da lógica da reciprocidade jurídica. No entanto, o filósofo defende uma finalidade ética para o perdão que é o tratamento da memória dos atos irreparáveis. A linguagem estabelece o campo no qual se revela o sentimento de culpa exposto pela imputabilidade mediante uma voz que vem do alto que diz o perdão. Essa voz gera uma crise iminente entre as vítimas e os autores da ação. Tal tensão entre a linguagem da confissão e o hino que se expressa na voz da sabedoria sapiencial pode conduzir a reconciliação do sujeito consigo mesmo e com o outro. Desse modo, concordamos com Ricoeur que o lugar do perdão se constitui primeiramente por meio da narratividade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Longe de pretender esgotar qualquer temática analisada sobre a filosofia do sujeito de Ricoeur, procuramos retomar, aqui, alguns aspectos de suma relevância discutidos em nossa pesquisa. A partir do objetivo geral que estabelecemos de investigar o paradoxo do problema do mal, reconhecido como alienação da liberdade pela própria liberdade, o primeiro resultado que chegamos se refere à desconstrução do sujeito soberano e consciente de si, por meio da reflexão ricoeuriana da vontade má. A complexa relação entre vontade, liberdade e imputabilidade na constituição do sujeito capaz trouxe para a nossa investigação um filósofo dedicado a temas extremamente complexos e que perturbam o nosso tempo.

Distintamente da concepção moderna que se inicia com Descartes e se consagra em Kant, a compreensão de si, em Ricoeur, não se promove independente da relação do ser humano com o mundo e as condições de existência que o cerca. Há um desvio da visão dualista que observava a relação entre o sujeito e as coisas como pertencentes a planos separados. Através da análise da desproporção humana o sujeito ricoeuriano, embora não de forma total, rompe com uma pretensão da tradição racionalista fundada no dualismo gerado pela certeza metódica “penso, logo existo” (*Cogito, ergo sum*), desenvolvido por Descartes, em sua obra o *Discurso sobre o Método* (1637) e *Princípios da Filosofia* (1644). O resultado desta crítica foi o clássico “eu penso”, o *cogito* cartesiano em sua soberania sobre o sujeito, ser convertido, na filosofia da vontade de Ricoeur, em um ser que deseja e que quer, e que com respeito a existência do mal, não é ontologicamente mal, mas é responsável pelas suas decisões.

A reciprocidade revelada na descrição fenomenológica entre a liberdade e os atos voluntários e involuntários da vontade, representou uma complexa tentativa de ressignificação de um problema que há tempos ocupa a filosofia, especialmente a filosofia moderna, que são os conhecidos dualismos corpo e razão, e liberdade e natureza. Uma consequência desta tentativa foi o “eu penso”, o *cogito* cartesiano em sua soberania sobre o sujeito, ceder lugar a um querer que ontologicamente não é mal, mas que por sua constituição ontológica possibilita o mal. Não podemos afirmar que o ser humano é mal por natureza, portanto, a problemática do mal e do

sofrimento deve ao menos se inscrever na constituição de suas ações, uma vez que, o mal existe.

O sujeito de vontade, que diz 'eu quero', mediante a sua liberdade de agir enfrenta um fundo de natureza quase invencível, paradoxalmente se manifesta um agente capaz do mal, que também é um agente passível de imputação. Tal fundo de natureza invencível se estabelece por meio do involuntário na vontade que se caracteriza como a necessidade dos hábitos mais sutis do ser humano: o meu caráter, o meu inconsciente e a minha existência.

Ricoeur propõe a sua teoria do círculo hermenêutico como uma das formas de interpretação e de combate ao problema do mal. O filósofo não propõe uma solução para o problema do mal, pois o mal é reconhecido por ele como uma aporia na história da filosofia, mas ao mesmo tempo considera que o mal não pode ser uma aporia para o pensar e para o agir. Pois, o mal não pode ser uma aporia para a existência. Desse modo, Ricoeur nos apresenta em sua *Filosofia da Vontade* uma reinterpretação do mal. O problema do mal se insere como um propulsor, uma funcionalidade no projeto filosófico de Ricoeur.

Ainda observamos em nossa pesquisa que um dos melhores filósofos para se entender Ricoeur é Levinas. Muito mais do que Levinas ter reagido aos escritos de Ricoeur, foi este último que reagiu aos escritos do primeiro. Todo o tratamento da identidade *ipse*, a identidade *idem* e da alteridade, categorias do sujeito de responsabilidade ricoeuriano refletidas em *O si-mesmo como outro*, traz um contraponto à ética do rosto elaborada por Levinas. De um lado Levinas articula a relação do eu com o outro, criando um problema fundamental para a perspectiva que Ricoeur ia trazer para a identidade *ipse*, que se articula a partir da identidade *idem*, mas que não é a identidade *idem*.

Em diálogo com Levinas, literalmente Ricoeur diz que Levinas criou um paroxismo, pois para ele não há acessibilidade a uma ética que coloca o outro como um *Sinai*, como diz Levinas. O outro, para Levinas, é um oposto que eu não vejo a cor dos olhos, porque não importa sua origem, seu conhecimento de mundo, sua dimensão

sociológica, histórica, religiosa, o outro para mim é um lugar sagrado. Porém, o que importa no rosto do outro? Para Levinas, uma interlocução: “Não matarás”. Ao mesmo tempo, o Si se comporta como “eis-me aqui”, uma lei vinda de Moisés, disponível para a existência como a reflexão do outro. Por outro lado, Ricoeur, está o tempo todo voltado para o eu, o eu para o filósofo se comporta como o dono da lei. O eu ricoeuriano pressupõe a responsabilidade suficiente para admitir a culpa e se imputar como agente da ação, se consagrando mediante uma complacência ao seu destino de ao agir saber que também pode sofrer. Trata-se de um sujeito que tem consciência do outro enquanto reconhecimento de si, mas que mediante o caráter de sua identidade possui a lei de sua ação em si mesmo.

Fazendo um paralelo com Kant na *Religião nos Limites da Simples Razão*, que a nossa natureza é a do sumo bem, mas que no jogo de máscaras móveis, você pode voltar e corrigir a ação, Ricoeur recria esse mecanismo kantiano no jogo da identidade *ipse* e identidade *idem* para substituir a noção de dívida, de Levinas, pela noção de responsabilidade, Ricoeur vai propor uma ética da responsabilidade. A responsabilidade pelo outro está atrelada, na filosofia de Ricoeur, ao como eu me reconheço, como eu sou na existência, e o que define isso é a minha relação interpretativa com o outro.

Ricoeur também está numa perspectiva de combate ao mal, na linha do que faz Kant na *Crítica da Razão Prática*, o combate como um estar negativo, um estar contra, um modo de ser no mundo contra o mal. Mas como Ricoeur se colocou contra o mal? A partir da investigação acerca do mal, que por meio da falta humana, cativa a liberdade, também pudemos compreender que a hermenêutica dos símbolos do mal mostra uma via para a subjetividade capaz, de alguma forma, superar a alienação de sua liberdade. A consciência de imputabilidade acarretou em um paradoxo ético entre a liberdade e o mal, do qual a filosofia moderna não foi capaz de sair. Concordamos que entre o mal e o ser humano o que há é uma inclinação que possibilita à ação má. Sendo inclinação, o mal é totalmente distinto da disposição originária do ser humano para o bem. Com a imputabilidade o ser humano reconhece que tem a liberdade de não cometer o mal, o erro, pois

reconhece que é livre, e ao mesmo tempo também distingue da condição de que poderia não ter praticado o mal.

A origem do mal não é apreensível pela razão. O mal não tem substância, e por isso é inconcebível que o mal seja algo além de uma contingência, restrita à propensão humana para agir conforme uma máxima má. Da origem racionalmente insondável da inclinação para o mal emergiu o paradoxo entre a liberdade e o mal, uma herança da fundamentação da razão humana em Kant. Por outro lado, a inescrutabilidade do mal amplia a problemática do mal para além do pensamento especulativo ao colocar sobre a fonte objetiva do mal a ação, e, por conseguinte, o protesto do sofrimento causado e sofrido que não encontrou reconhecimento no plano da reflexão moral do mal.

A incapacidade de apreender racionalmente a origem do mal faz parte do caráter performático da liberdade ou, em outra linguagem, do reconhecimento e da apropriação de mim mesmo. Por outro lado, com Ricoeur também descobrimos o não poder da liberdade contra o mal, ainda que confessemos ser responsável por esse não poder. Na medida em que a confissão do mal se tornou um não poder, isso se configura o maior paradoxo da ética. Tal situação contraditória interior à liberdade revela, em si mesma, a alienação da liberdade pela própria liberdade.

A partir do estudo do caráter performático da confissão Ricoeur revela a contradição do discurso ético na filosofia moderna. O filósofo coloca essa difícil temática como o ponto de partida para outro debate, no qual a liberdade é vista como aquela que quer ser liberada, de modo que essa possibilidade de ser liberdade se constitui na reflexão sobre a esperança. Este tema da liberdade segundo o signo da esperança enfatiza o debate que Ricoeur realiza em torno do perdão como a possibilidade de liberação da liberdade desse paradoxo ético.

Por fim, podemos falar em superação do paradoxo deixado pela lógica da reciprocidade entre o mal e a liberdade? A questão da superação desse paradoxo está relacionada, segundo Ricoeur, à questão da compreensão de si, a qual a hermenêutica é o melhor caminho. Na discussão ética está relacionada ao outro. As

instituições demonstram a sua incapacidade em lidar com o paradoxo ético da relação entre o mal e a liberdade devido ao caráter objetivo da culpabilidade que sobrecarrega a reciprocidade nessa relação. Ricoeur considera que com a economia da superabundância, o perdão, temos uma forma possível de tratamento das consequências da presença do mal no mundo.

A via longa da hermenêutica também mostra a alienação da liberdade pela própria liberdade. Acreditamos que mediante o trabalho de interpretação do caráter performático da liberdade, cria-se uma forma viva e dinâmica de restauração do sujeito ante o paradoxo do mal que aliena a sua liberdade. As possibilidades da compreensão de si, por meio da interpretação, demonstram a condição de uma superação contínua de um sujeito livre e propenso para bem.

Concordamos com Ricoeur na tentativa de potencializar o ser humano como agente, um agente responsável por suas ações. Trata-se do poder de agir de uma liberdade cujo *status* se constitui na incessante luta para se manter livre, mediante as inclinações para o mal. Embora não tenha dado uma resposta absoluta, mas uma resposta, quanto à situação de alienação do sujeito capaz diante do mal, Ricoeur buscou com seu estudo sobre o perdão difícil, explicitar o caráter performático da liberdade além da confissão, na tentativa de algum tipo de restauração da liberdade alienada.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Ricoeur:

RICOEUR, Paul. **A unidade do voluntário e do involuntário como ideia limite**. Coimbra, 1950. Comunicação de Paul Ricoeur apresentada à Sociedade Francesa de Filosofia em 25 de novembro de 1950. Disponível em: [http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos\\_ricoeur/a\\_unidade\\_do\\_voluntario](http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/a_unidade_do_voluntario).

\_\_\_\_\_. Culpabilidade trágica e culpabilidade bíblica. **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, n.º 33, ano 4, 1953. Disponível em: <[www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textosdisponiveisonline/pdf/culpabilidadetragica](http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textosdisponiveisonline/pdf/culpabilidadetragica)>.

\_\_\_\_\_. **Da Intepretação: ensaio sobre Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

\_\_\_\_\_. **Finitud y Culpabilidad**. Madri: Taurus, 1982.

\_\_\_\_\_. **Philosophie de La Volonté. Tome I: Le Volontaire et L'involontaire**. Paris: Aubier, 1988.

\_\_\_\_\_. **O Conflito das Interpretações. Ensaio de hermenêutica**. Tradução: M. F. Sá Correia. Porto/ Portugal: Res, 1990a. (Publicação original 1969)

\_\_\_\_\_. **Interpretação e Ideologias**. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990b.

\_\_\_\_\_. **Da metafísica à moral**. Tradução: Sílvia Menezes. Lisboa/ Portugal: Instituto Piaget, 1995.

\_\_\_\_\_. **Leituras 3: Nas Fronteiras da Filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François [et al.]. Campinas/ SP: Editora da Unicamp, 2007. (Publicação original 2000).

\_\_\_\_\_ **Na Escola da Fenomenologia.** Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis – RJ: Vozes, 2009. (Publicação original 1986)

\_\_\_\_\_ **A Simbólica do Mal.** Prefácio Maria Luiza Portocarrero. Tradução: Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa/ Portugal: Edições 70, 2013. (Publicação original 1960)

\_\_\_\_\_ **O si-mesmo como outro.** Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. (Publicação original 1990)

#### **Obras de outros autores:**

ALEIXO, Maria Alice Fontes. **Reafirmação da Esperança: Da vontade em Paul Ricoeur.** 2010. Disponível em: <[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)>.

BARASH, Jeffrey Andrew. A filosofia moral de Paul Ricoeur. In: CESAR, Constança Marcondes (Org.). **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur.** Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2002, p. 81- 89.

BEGUÉ, Marie France. La Simbólica del Mal de Paul Ricoeur comentada. **Revista Teoliterária**, Rio de Janeiro – PUC, v. 2, n. 3, p. 17-38, 2012. Disponível em: <http://www.teoliteraria.com/tlj/index.php/tlt/article/view/51/49>.

CAVALIERI, Edebrande. **Via a-teia para Deus e a ética teleológica a partir de Edmund Husserl.** Vitória/ ES: EDUFES, 2012.

CESAR, Constança Marcondes. A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur. In: CESAR, Constança Marcondes (Org.). **A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur.** Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2002, p. 43- 55.

\_\_\_\_\_. Ricoeur. O filósofo e o seu tempo. In: PECORATO, Rossano (Org.). **Os filósofos: clássicos da filosofia, v. III: de Ortega y Gasset a Vatimo**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013, p. 219-236.

CAUSSE, GUILHEM. “Le pardon em epilogue: l'évolution de la question du pardon dans l'oeuvre de Paul Ricoeur”. In: BOCHET, Isabelle (Org.). **Paul Ricoeur: mal et pardon**. Páris: Éditions Facultés jésuites de Páris, 2013, p. 81- 89.

DOUEK, Sybil Safdie. **Sujeito e alteridade em Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: proximidades e distâncias**. 2009. 279 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

DUFFY, Maria. **Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon: A Narrative Theory of Memory and Forgetting**. *Continuum*, London, 2009.

DUTRA, Vitor Hugo de Castro. **A História da Interpretação do Mal em Paul Ricoeur**. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v.8, n.1, p.75-94, dez/2011. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2011/02/8-7.pdf>.

FONSECA, Maria de Jesus Martins da. Introdução à Hermenêutica de Paul Ricoeur. **Millenium - Revista do Instituto Politécnico de Viseu**, Viseu – Portugal, n. 36, semestral, maio de 2009. Disponível em: <http://www.ipv.pt/millenium/Millenium36/default.htm>.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. 7ª ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2005.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Uma filosofia do *cogito* ferido: Paul Ricoeur. **Estudos Avançados**, São Paulo – USP, vol. 11, n.º 30, trimestral, maio a agosto de 1997. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141997000200016>.

\_\_\_\_\_. A memória, a história, o esquecimento. In: PAULA, Adna Candido de; SPERBER, Suzi Frankl (Org.). **Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana: um**

**diálogo possível.** Dourados, Mato Grosso do Sul: UFGD, 2011, p. 149- 164.  
Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/gd000047.pdf>>

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática.** Tradução: Afonso Bertagnoli. São Paulo: Brasil Editora, 2004.

\_\_\_\_\_. **A Religião nos Limites da Simples Razão.** Tradução: Lisboa, Portugal: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução: Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. **Da existência ao Existente.** São Paulo: Papyrus, 1998.

MIGLIORI, Maria Luci Buff. **Horizontes do perdão: reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida.** São Paulo: EDUC; FAPESP, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral: Uma Polêmica.** Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PAULA, Adna Candido. Paul Ricoeur e a orientação ética das narrativas ficcionais: um problema hermenêutico. In: PAULA, Adna Candido de; SPERBER, Suzi Frankl (Org.). **Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana: um diálogo possível.** Dourados, Mato Grosso do Sul: UFGD, 2011, p. 195- 214. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/gd000047.pdf>>. Acesso: 02 novembro de 2016.

PORTOCARRERO, Maria Luisa. Hermenêutica e fragilidade em Paul Ricoeur. **PROMETEUS**, Sergipe, ano 6, nº 02, semestral, Julho-Dezembro, 2013, p. 203- 221. Disponível em: <<http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/1030/1126>>. Acesso em: 20 março 2016.

SALDANHA, Fernando Acílio Maia. **Do Sujeito Capaz ao Sujeito de Direito: Um Percorso pela Filosofia de Paul Ricoeur**. Universidade de Coimbra, 2009. 371 f. Doutorado (Doutorado Filosofia Moderna e Contemporânea) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra/ Portugal, 2009.

SKÚLASON, Páll. **Le cercle du Sujet dans La philosophie de Paul Ricoeur**. Páris/ France: L'Harmattan, 2001.

TAVARES, Manuel. Fundamentos Metodológicos do Pensamento Antropológico e Ético de Paul Ricoeur: o problema do mal. **Memorandum**, Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP, nº. 10, abril de 2006, p. 136-146. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a10/tavares01.pdf>>.

TONGEREN, PAUL J. M. VAN. "Salvation and creation: on the role of forgiveness in the completion of Paul Ricoeur's philosophy". **International Journal of Philosophy and Theology**, Países Baixos, vol. 75, nº. 02, 2014, p. 169–182. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/21692327.2014.939935>>.