
PAUL RICOEUR: UMA HERMENÊUTICA DO TRÁGICO

Flávia Maria Schlee Eyler

Resumo:

Este trabalho investiga as relações entre linguagem e mundo desenvolvidas por Paul Ricoeur a partir de um tratamento semântico. Para ele, a linguagem só pode falar quando o homem se pronuncia. Nesse momento, ela se atualiza como discurso e se dirige a alguém. Se ainda hoje há interesse nas tragédias gregas, somos nós seus destinatários. A reflexão ricoeuriana permite que tomemos a encenação trágica, trabalhada poeticamente, como uma compreensão do agir humano com sua semântica, sua simbólica e temporalidade. Em Ricoeur, o trágico grego é uma das manifestações do mal. A constante presença do trágico na história ocidental traz o postulado subjacente à reconfiguração do mundo possível, através do teatro ou da leitura dos trágicos, em que o mal não deve ser desconsiderado. Nesse caso, a hermenêutica do trágico grego permite não apenas uma compreensão ética do *kósmos* político da democracia ateniense, mas, sobretudo, a compreensão de nós mesmos em nossa atualidade.

Palavras-chave:

Hermenêutica, semântica, linguagem, tragédia grega, mal.

Abstract:

Through a semantic perspective, this paper addresses the relationship between language and the world as developed by Paul Ricoeur, who defends the idea that the language can speak only when Man speaks; it is updated as speech, and it is addressed to someone. And if today there is still interest in the Greek tragedies, we are their recipients. The Ricoeurian reflection allows us to take a poetically crafted tragic scenario as a way of understanding human action in all its semantic, symbolic, and temporal dimensions. For Ricoeur, the Greek tragic is one of the manifestations of the evil. And the constant presence of tragedy in Western history suggests that evil should not be ignored in possible reconfigurations of the world, as the theater and the reading of the tragedies remind us. In this case, the tragic hermeneutics in classic Greek texts allows one not only an ethical understanding of the political kosmos of the Athenian democracy, but above all, an understanding of ourselves.

Key-words:

Hermeneutic, semantic, language, Greek tragedies, evil.

O destino nos espreita : ele nos comanda, nós obedecemos. A Providência nos guia e nos coloca nas mãos de Deus. O destino é pagão, incerto, fatal. Ele pode ser lido nas linhas das mãos, no céu, em alguns rostos. A Providência é invisível e nos aguarda docemente como uma mãe. O destino é sempre alguma coisa misteriosa, alguma coisa abrupta. O destino voa como uma gaivota negra. A Providência pode ser lida em algum missal antigo, na boca de um monge, nos traços de uma pobre velha.

José Thomaz Brum¹

1. Introdução: o fazer do dizer

Temos aqui maneiras distintas de lidar com a existência, de acolhê-la, tentar compreendê-la e explicá-la. Porém, a singularidade intransferível das experiências da vida, com sua finitude, contingências e falibilidade, não pode ser decifrada de modo absoluto. Paul Ricoeur (1991), através da noção de “homem capaz”² desenvolve uma filosofia do agir centrada nos modos do dizer-se agente e no reconhecimento verbal de seus atos. Afinal, a linguagem só pode falar quando o homem se pronuncia, ou seja, quando ela se atualiza como discurso e se dirige a alguém. Em torno do precisar “dizer-se”, o autor desenvolve uma filosofia compreensiva da linguagem que pode explicar as múltiplas funções do ato de significar, mas que também jamais chega a um saber absoluto, a uma racionalidade historicamente efetuada. Podemos, então, avaliar o problema que se instala nas relações entre representação e conceito, mas, sobretudo, nas relações entre linguagem e mundo. De acordo com o autor, as palavras como signos tanto se apresentam como virtualidade num sistema semiótico da linguagem, quanto como elementos que, quando pronunciados, produzem uma semântica que se refere ao mundo, dando-lhe múltiplos sentidos. “A irredutibilidade entre semiótica e semântica, entre os signos e as

¹ Le destin nous épie: il nous comande, nous obéissons. La Providence nous guide et nous dépose dans les mains de Dieu. Le destin est païen, incertain, fatal. Il peut être lu dans les lignes des mains, dans le ciel, dans quelques visages. La Providence est invisible et nous attend doucement comme une mère. Le destin est toujours quelque chose de mystérieux, quelque chose d’abrupt. Le destin voltige comme une mouette noire. La Providence peut se lire dans quelque missel ancien, dans la bouche d’un moine, dans les traits d’une pauvre vieille. (BRUM : IN *Le Destin*, Revue Alkemie n 10, décembre 2012, p. 53) **Observação: todas as traduções são livres e estão sob minha responsabilidade**

² O “homem capaz” não se limita ao dizer, pois o dizer é evanescente enquanto acontecimento temporal, mas há algo no dizer que é o dito do dizer (*le dit du dire*) que permanece enquanto significação. A memória, os textos, as obras etc., neste sentido, aparecem como o “outro” face a nós e, através dele nos compreendemos a nós próprios como seres-no-mundo e seres-com-outros. Salientamos que a narração permite nossa compreensão numa dimensão temporal (histórica), mas sobretudo de nós próprios em nossa historicidade. Aqui Ricoeur critica a virada linguística (*linguistic turn*) como um fechamento semântico incapaz de alcançar o agir humano. Cf. Ricoeur, Paul *O si mesmo como um outro*, Campinas, SP: Papirus, 1991, p. 352

frases, indica a aporia da linguagem humana, mas, ao mesmo tempo, é essa impossibilidade que pode produzir um saber e uma história” (RICOEUR 1976, p 18-20). Nesse caso, a dialética entre evento e significação, quando se desdobra em dialética do sentido e referência, é uma espécie de vingança contra a evanescência temporal do evento discursivo, pois torna pública a sua significação. “Enquanto o sentido é imanente ao discurso, e objetivo no sentido ideal, a referência exprime o movimento em que a linguagem se transcende a si mesma” (RICOEUR: 1976, p. 31). Se o sentido correlaciona a função de identificação e de predicação no interior da frase, a referência relaciona a linguagem ao mundo e só assim diz alguma coisa sobre a condição ontológica do ser que vive em *media res*. Deste modo, a dialética entre sentido e referência toma uma diretriz independente, na medida em que se afasta do estatuto da linguagem como um mundo próprio.

A noção de trazer a experiência [à linguagem] é a condição ontológica da referência, uma condição ontológica refletida dentro da linguagem como um postulado que não tem justificação imanente; o postulado segundo o qual pressupomos a existência de coisas singulares que identificamos. Pressupomos que algo deve existir para que algo se possa identificar (RICOEUR: 1976, p. 32).

Para Ricoeur, essa postulação é tão necessária que nela se inscreve também o campo do ficcional, como as personagens de uma novela ou de uma peça teatral, o que é de fundamental importância para nossa reflexão sobre a hermenêutica do trágico. Ele ainda reforça seu argumento frisando que “é porque existe primeiramente algo a dizer (...) que a linguagem não se dirige apenas para significados ideais, mas também se refere ao que é” (RICOEUR: 1976, p. 32-33). Por ser referencial, é que ela pode ser significativa, e aqui ele se pergunta como poderíamos saber se um signo está no lugar de alguma coisa, se não recebesse sua direção como substituição de algo em virtude do seu uso no discurso.

2. A hermenêutica do trágico

A teoria da interpretação em Paul Ricoeur afasta-se dos exageros do conceito de evento linguístico, caro à tradição romântica da hermenêutica que identificava interpretação com compreensão e a essa como o reconhecimento da intenção do ponto de vista de seu público original. Mas o autor não coloca sua teoria apenas em oposição a essa concepção psychologizante e existencial, o que resultaria, para ele, apenas em uma

unilateralidade não dialógica. Sem uma investigação específica da escrita, uma teoria do discurso ainda não é uma teoria do texto. “Mas se conseguirmos mostrar que um texto escrito é uma forma de discurso, discurso sob a forma de inscrição, então, as condições de possibilidade do discurso são também as do texto” (RICOEUR: 1976, p. 34-35).³

Nesse sentido, o autor liga sua hermenêutica ao problema da escrita, mais especificamente com um tratamento crítico da exteriorização do discurso que lhe é próprio. De saída, existe na escrita a separação entre evento e significação, entre o dizer e o significar, que, como vimos, é a estrutura fundamental do discurso. A escrita fixa a significação de um evento que possui uma autonomia semântica, o que não significa que a significação autoral tenha perdido sua relevância. Quando Ricoeur (1976) reconhece a destruição da ancoragem de um texto na psicologia do autor, isso não significa a falácia da existência de um texto absoluto, em que autor e texto estariam hipostasiados. Por outro lado, não podemos esquecer a falácia contrária, que esquece que, em um texto, permanece um discurso dito por alguém a mais alguém, acerca de alguma coisa⁴. Assim, é na integração de ambos os aspectos, que a hermenêutica ricoeuriana aponta que “o significado autoral é a contrapartida dialética da significação verbal e tem de se construir em termos de reciprocidade” (RICOEUR: 1976, p. 42).

Para o nosso propósito, o alcance da referência, para além da situação dialógica dos eventos que um dia possibilitaram encontros entre a voz e o ouvido como os da tradição oral, está na escrita. Graças a ela, “o homem e só o homem tem um mundo e não apenas uma situação. Essa extensão é mais um exemplo das implicações espirituais da substituição do suporte corporal do discurso oral pelas marcas materiais” (RICOEUR: 1976, p. 47). Para o autor, essas marcas da inscrição criam um mundo aberto por essas referências, que vão se desdobrando, e é por isso que podemos falar do “mundo grego”, mesmo com a impossibilidade de um acesso direto e claro às situações que eles viviam. Resta-nos, então, apenas designar referências não situacionais exibidas pelos relatos

³ Salientamos aqui que o objetivo do autor não é fazer uma contraposição através de uma hermenêutica estrutural do conteúdo proposicional dos textos, o que seria uma permanência na unilateralidade. Para ele, há um mal-entendido na hermenêutica romântica, que levaria ao famoso e falso *slogan* “compreender um autor melhor do que ele a si mesmo se compreendeu.” O que Ricoeur propõe é uma redefinição da tarefa hermenêutica. Cf Ricoeur, Paul. *Teoria da Interpretação*, Lisboa, Ed. 70, pp 18-20.

⁴ Para o autor, a não integração dessas duas dimensões significaria que os textos seriam objetos naturais, coisas que não são feitas pelo homem. Por isso, o significado autoral faz parte da dimensão de um texto, exatamente porque seu autor já não está presente para ser interrogado. Quando um texto não responde, é sinal de que existe um autor, e não mais um locutor. Cf Ricoeur, Paul. *Teoria da Interpretação*, Lisboa, Ed. 70, p. 47.

descritos da realidade ou pela própria função poética que chegaram até nós.⁵ Apesar da condição metafórica de toda linguagem, ressaltamos que os textos poéticos possuem um modo próprio de metaforizar. Eles não abolem a referência, apenas cindem-na, o que lhes permite dizer coisas que jamais poderiam ser ditas de outro modo. No caso das tragédias gregas, os símbolos e os mitos cumpriram essa tarefa, pois na ausência daquilo que um dia foi encenado e compreendido na *polis* ateniense, temos apenas seus registros, sempre sujeitos à “hospitalidade” das traduções no tempo. O canto, as máscaras, o ritmo e os corpos suportam um dizer na infinita variabilidade de suas apropriações. Sem afastar a potencialidade dos rastros mutáveis deixados por um “ouvir dizer” da oralidade, continuamos nossa procura. Em defesa da escrita, que se oferece como pousada para os discursos, a mutabilidade permanece. Em sua entrada, há um aviso: “[aqui oferecemos apenas] a transcrição do mundo e a transcrição não é a reduplicação, mas metamorfose” (RICOEUR: 1976, p. 53).

Na pousada da escrita, lidar com as tragédias gregas é reconhecer que “o trágico foi primeiramente mostrado **em** obras trágicas, operado **por** heróis que existiam plenamente no imaginário” (RICOEUR: 1996, p. 115). Interpretar o trágico, nas tragédias outrora encenadas no contexto da democracia ateniense do século V, nos faz pensar na transcrição, nas metamorfoses de longínquas narrativas míticas que a cidade exigia, mas, sobretudo, explicitar o nosso lugar atual de escuta e entendimento. Nesse caso, pensamos na produtividade do encontro entre a identidade narrativa e a hermenêutica do si, desenvolvidas por Ricoeur em *O si mesmo como outro* (1991). Para a questão da tragédia, que na *Poética* aristotélica (ARISTÓTELES: 1991) é a imitação de uma ação completa (fábula) de personagens que deve comportar alguma extensão e provocar temor e compaixão para a purificação (catarse), é possível uma reflexão sobre as articulações entre ação, intriga e catarse, na efetivação de uma identidade narrativa e uma compreensão de si, que estão integradas em uma estrutura de experiência vital.

Antigos mitos, comuns à memória coletiva dos novos cidadãos, podiam ser reconhecidos e ressignificados, na medida em que comportavam estruturas vitais costumeiras. Era necessário, então, algum tipo de pré-compreensão quanto à ação para

⁵ Para Ricoeur (1991, p.352), mesmo nos usos aparentemente menos referenciais da linguagem, como é o caso da metáfora e da ficção narrativa, a linguagem diz ainda o ser e o mundo. Apesar reconhecer na poesia uma suspensão das referências, ele não elimina sua referencialidade, apenas sinaliza que os textos poéticos falam sobre o mundo, mas não de um modo descritivo.

que ela produzisse algum efeito. Tudo aquilo que se apresentasse aos homens, seria incompreensível para sempre, se não viesse a configurar o que, na ação humana, já se apresentava como figura (mimesis I). O ato configurante (mimesis II) permitiria ao público dar um sentido àquilo que estava disperso e criar uma compreensão da encenação para além da mera linearidade episódica. A encenação teatral, assim como outras artes e textos, trariam novas verdades e a capacidade de refiguração do mundo (mimesis III)⁶. Tal refiguração é possível, porque existe um embate entre dois mundos: o encenado e o do espectador; mas é sobretudo no jogo da familiaridade e do estranhamento, que uma nova compreensão pode surgir. Pensamos, então, que a hermenêutica do trágico grego não pode ignorar as relações entre figuração, configuração e refiguração, que, de fato, são a matéria da vida humana. Vida essa que não escapa às oscilações da identidade compreendida como *idem* e *ipse* no jogo entre mesmidade e alteridade.

Ainda que o “mundo grego” não seja tributário de um “eu” dotado de subjetividade e orientado racionalmente pelos parâmetros das **filosofias do cogito**, podemos reconhecê-lo como um indivíduo cuja identidade se constitui relacionalmente através do olhar do “outro” na *polis* que era tida como um modo de vida exclusivamente humano. Quando um cidadão é identificado, ele se deixa conhecer “no seio de uma gama de coisas particulares do mesmo tipo” (RICOEUR: 1991, p. 39). Mesmo que o conceito de responsabilidade também não possua o horizonte moderno, ele, entre os gregos, é um reconhecimento efetuado que devolve o homem a si mesmo. Por outro lado, para os gregos, o corpo não é o suporte de uma consciência como para os modernos, mas uma categoria que está objetivamente no tempo e no espaço⁷. A condição humana é corpórea e vive sua singularidade nas tensões entre o *logos* e o *pathos* juntamente com outros homens. Para ele, “a compreensão de si é uma interpretação de si; a interpretação de si, por sua vez, encontra na narrativa, entre outros signos e símbolos, uma mediação privilegiada” (RICOEUR: 1991, p. 138).

Em outras palavras, a teoria narrativa só faz verdadeiramente mediação entre a descrição e a prescrição se a ampliação do campo prático e a antecipação de considerações éticas estão

⁶ Em Ricoeur (1997 e 2006), a vida é vivida de modo figurado (mimesis I), mas se deixa ver de modo configurado, quando é narrada de algum modo (mimesis II); e aqui acontece aquilo que ele denomina “milagre da comunicação”. Ainda que jamais possamos sentir aquilo que o outro deveras sente, podemos imaginar. No caso da encenação trágica, o público é tomado pela interseção entre figuração e uma configuração poeticamente criada. A partir daí, abrem-se os caminhos para uma refiguração da vida (mimesis III).

⁷ Cf. Snell, Bruno. ” O corpo em Homero” in *A descoberta do espírito*, Lisboa: Ed.70, 1992.

implicadas na própria estrutura do ato de narrar. (...) A literatura é um vasto laboratório onde são testadas estimativas, avaliações, julgamento de aprovação e de condenação pelos quais a narrativa serve de propedêutica à ética (RICOEUR: 1991, p. 139-140).⁸

Quando Paul Ricoeur (2010) entrecruza a tematização do tempo histórico e o tempo imaginativo da ficção, além de enfrentar suas aporias, desenvolve o conceito de identidade narrativa, em que o termo “identidade” é uma categoria da prática. Assim, “dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é responder à questão: **Quem** fez tal ação? **Quem** é o seu agente, o seu autor? Essa questão é primeiramente respondida nomeando-se alguém, isto é, designando-o por um nome próprio” (RICOEUR: 1997, p. 424).

A questão da identidade é problemática na tradição ocidental, pois tende a reconhecer sempre um sujeito idêntico a si mesmo, que, mesmo na diversidade de seus estados, reforça sua ilusão substancialista. Ricoeur (1997) encaminha a solução desse dilema do seguinte modo:

Se substituirmos a identidade compreendida no sentido de um mesmo (*idem*) pela identidade compreendida no sentido de um si mesmo (*ipse*); a diferença entre *idem* e *ipse* não é senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa. A ipseidade pode escapar ao dilema do Mesmo e do Outro, na medida em que sua identidade se baseia numa estrutura temporal conforme ao modelo de identidade dinâmica oriunda da composição poética de um texto narrativo. (...) Ao contrário da identidade abstrata do Mesmo, a identidade narrativa, constitutiva da ipseidade, pode incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida (RICOEUR: 1997 p. 424-425).

Nesse sentido, compreendemos a configuração narrativa encenada nas tragédias como o encontro de identidades pessoais, que possuem corpo e nome, mas que despontam de tempos imemoriais⁹, nos fazendo lembrar que somos seres temporais, históricos e efêmeros. Nossa permanência no tempo é nossa identidade *idem*: somos “um” ser que se reconhece entre outros; temos predicados comuns que nos aproximam ou nos afastam de “outros”; e, por fim, possuímos uma continuidade que permanece em meio a mudanças que não cessam. Já a identidade *ipse* que se constitui narrativamente é a palavra

⁸ Aqui pensamos nas tragédias gregas como um conhecimento que se dá pelo reconhecimento de algo que pertence à tradição. Nesse caso, quando seus mitos e seus heróis costumeiros são rerepresentados de modo diferente no teatro, acontece um desconforto inusitado. Para nós, os mesmos personagens gregos e suas tramas, quando encenadas em nosso tempo, podem nos dar a sensação de que tudo aquilo ainda nos pertence. Podemos reconhecer a violência, a desmedida e o sofrimento que tramam nosso viver.

⁹ Tempos imemoriais seriam aqueles tempos que não identificamos, de imediato, com um espaço correspondente, mas que chegam até nós como uma corrente invisível de vozes que se atualizam em mitos, lendas, fábulas etc...

dada, ou aquilo que prometemos. A identidade *ipse* desafia a estabilidade. “Essa será a tarefa de uma reflexão sobre a identidade narrativa: pôr em equilíbrio os traços imutáveis que esta deve à ancoragem da história de uma vida num caráter e os que tendem a dissociar a identidade do si da mesmidade do caráter” (RICOEUR: 1991, p.148).

Quando a rainha Hécuba, após a queda de Troia, dentre outros tantos infortúnios, vê sua filha Polixena ser sacrificada e depara-se com o cadáver de seu filho Polidoro que estaria sob a guarda confiável de Polimestor, ela enfrenta seu trágico destino, de modo que sua “identidade” se desintegra na “loucura” da vingança. A quebra da confiança depositada no “outro”, que devia guardar e proteger Polidoro, faz aparecer a “outra Hécuba de si mesma” com toda a crueldade. Já Medeia, quando assassina seus filhos para vingar a traição de Jasão, seu marido, há um cálculo racional em sua escolha, o que apresenta o mal sob outro contorno. O *logos* de Medeia estaria a serviço de suas paixões¹⁰. Desse modo, podemos retomar as tragédias gregas como um valioso terreno, em que se articulam não apenas a identidade *idem* e *ipse*, a mesmidade e a alteridade, mas, sobretudo, a inescrutabilidade do mal através do modo como ele se mostra em sua incidência sobre alguém ou algo.

Se pensarmos nas tragédias gregas, na sua forma textual ou encenada, há a possibilidade da experiência de viver a vida encenada “como se” fosse a própria vida. A suspensão da vida ordinária convida a uma forma distinta de existência imaginariamente vivida. Para além das tragédias gregas, o teatro transforma, somos um ao entrar em contato com o espetáculo (ou leitura), e outro ao nos remontarmos pela via da interpretação do reconhecimento trágico (ou não). Lembramos que para Ricoeur (1969), a questão essencial não é encontrar, subjacente aos textos, uma intenção original ou perda de um autor, e sim a exposição ao mundo que os próprios textos abrem. Nesse momento, em que a via da interpretação se instala na questão da existência como um desvio da semântica habitual, há algo dela que permanece “no ar”, pois a compreensão de expressões polissêmicas ou simbólicas é também um momento da compreensão do si mesmo,

o enfoque semântico vai ligar-se assim ao enfoque reflexivo. Mas o sujeito que se interpreta ao interpretar os signos já não é mais o *Cogito*: ele é um ser que se descobre pela exegese de

¹⁰ Para aprofundar a questão dos limites éticos em situações extremas, ver NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da Bondade: fortuna e ética na tragédia e na Filosofia grega*, São Paulo: Martins Fontes, 2009.

sua vida que pertence a seu ser antes mesmo que este esteja em sua posse. Assim a hermenêutica aponta uma forma de existência que desde sempre permanecerá aberta à interpretação. Deste modo, apenas a reflexão, quando suspensa, pode restabelecer as raízes ontológicas da compreensão...Mas tudo isso jamais deixa de chegar à linguagem através do movimento da reflexão (RICOEUR: 1969, p.15).¹¹

Como a linguagem dos símbolos e sua expansão nos relatos míticos são inesgotáveis, encontramos neles o caminho através do qual Ricoeur (1960) pôde aproximar-se da experiência do mal. Para ele, o mito não é somente pseudo-histórico, ele é também revelador, pois desvela uma dimensão da experiência que, sem ele, permaneceria no silêncio do jamais vivido. Depois de percorrer os mitos e a sabedoria do Oriente Médio, de Israel e da Grécia, Ricoeur (1960) descobre que não existe nenhum acesso para o mal sofrido ou para o mal cometido, a não ser pelas expressões simbólicas que partem de alguma significação literal. Para ele, expressões existenciais como “manchado”, “pecador” ou “culpado” têm uma aparência abstrata nas nossas línguas modernas, mas possuem uma estrutura simbólica em suas culturas de origem, nas quais foram elaboradas pela primeira vez como confissão, ou melhor, como a admissão do mal. Aqui, o significado existencial é dado indiretamente, de modo analógico, pela significação primária, literal. É por isso que a experiência do mal é também a possibilidade de expressá-lo por uma linguagem. Assim, ao exprimi-lo estamos interpretando seus símbolos, colocando o mal sob alguma custódia. Mas esse dizer jamais pode capturá-lo ou fixá-lo inteiramente, uma vez que

O homem pode ser mau, ele pode se inclinar livremente ao mal. O homem, segundo Berdiaev, é ‘ao mesmo tempo filho de Deus e filho da liberdade.’ A consciência cristã se considera livre, afronta e supera o destino e se abre ao paradoxo da liberdade e da graça. A liberdade humana, que pode se inclinar ao mal, nasce com a queda, depois do paraíso. Mas Berdiaev nos adverte que a possibilidade do mal é a condição do bem, se o bem for concebido como um movimento no vazio, um movimento que depende de nossa liberdade. Estes pensamentos tão profundos tocam uma dimensão essencial do homem : ele é capaz do bem e do mal, ele pode tornar-se um ser bom ou um ser perverso. Essa dupla possibilidade é a consciência do sofrimento e do abismo da liberdade (BRUM: 2011, p.50).¹²

¹¹ L’approche sémantique s’enchaînera ainsi à une approche **réflexive**. Mais le sujet qui s’interprète en interprétant les signes n’est plus le *Cogito*: c’est un existant, qui découvre, par l’exégèse de sa vie, qu’il est posé dans l’être avant même qu’il se pose et se possède. Ainsi l’herméneutique découvrirait une manière d’exister qui resterait de bout en bout être-interprété. Seule la réflexion, en s’abolissant elle-même comme réflexion, peut ramener aux racines ontologiques de la compréhension... Mais cela ne cesse d’arriver dans la langue et par le mouvement de la réflexion (RICOEUR: 1969, p.15).

¹² L’homme peut être mauvais, il peut s’incliner librement au mal. L’homme est, selon Berdiaev, ‘à la fois l’enfant de Dieu et l’enfant de la liberté.’ La conscience chrétienne, celle qui se sait libre, affronte et supère le destin et s’ouvre au paradoxe de la liberté et de la grâce. La liberté humaine, celle qui peut

Diante da impossibilidade da compreensão do mal, resta apenas a interpretação dos seus símbolos. Assim, Ricoeur (1960) parte do símbolo da mácula como algo que nos afeta, vindo de fora, pelo contágio ou contato. Ele suscita o temor e junto com ele a necessidade de ritos purificatórios capazes de reintegrar o homem em seu mundo. Como um acidente, a mácula não pode ser explicada racionalmente e é em torno dela que o autor constrói um esquema primordial do mal que, apesar de retomar o campo semiológico, nele não se esgota. Se o caráter formal e inconsciente do sistema de oposições e combinações, característico dos modelos semióticos, fazem dos homens seus habitantes, deixam-nos sem poder contar o que os mitos dizem sobre o cosmos, sobre a origem do homem e dos deuses. Nesse caso, só é possível decifrar, sem jamais compreender.

3. A insondabilidade do mal

Certamente entre as sociedades da vergonha e da honra como a grega, ou a do dever e da culpa como a nossa, há consideráveis diferenças, mas o mistério do mal permanece. Como hóspede do destino ou da Providência, o mal como possibilidade jamais se ausenta. “O destino recebe a visita de Sêneca e se formula em latim : *o destino guia aquele que consente, e arrasta aquele que recusa* . A Providência cuida de tudo e pode ser compreendida como uma carícia.” (BRUM: 2012, p. 53)¹³.

Seguindo Brum (2012) e Ricoeur (1991), vamos situar o problema do mal como algo que sempre excede nossa humanidade, nossa capacidade de significar por falta ou por excesso. Dessa forma, entre o ainda não e o já acontecido no tempo,

As coisas sem razão nos observam – mudas, profundas, solitárias. As coisas sem razão são nossas únicas companhias. As coisas sem razão: uma espécie de neblina que nos envolve. As

s’incliner au mal, naît avec la chute, après le paradis. Mais Berdiaev nous avertit que la possibilité du mal est la condition du bien, si le bien est conçu comme un mouvement dans le vide, un mouvement qui dépend de notre liberté. Ces penseurs si profonds ont touché à une dimension essentielle de l’homme: il est capable du bien et du mal, il peut devenir un être bon ou un être méchant. Mais cela il le peut dans le dédoublement, dans la conscience souffrante, dans l’abîme de la liberté. (BRUM: 2011, p.50).

¹³ Le destin reçoit la visite de Sénèque et se formule em latin: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. La Providence soigne tout et peut être comprise comme une caresse (BRUM: 2012, p.53) Cf. “O real e seu duplo” In Clément Rosset, trad. Brum, José Thomaz, ed. José Olympio.

coisas escolhidas pelo destino e as coisas guiadas pela Providência. As coisas que são nossa voz interior. As coisas que são nosso destino. (BRUM: 2012, p.53)¹⁴

Pelos rastros acima apontados, inscrevemos o problema da hermenêutica do trágico como uma das manifestações do mal e do mal como aquilo que tem a virtude de recarregar a filosofia das tensões primordiais entre o trágico e o lógico, através das mediações imperfeitas da linguagem. A voz não filosófica da tragédia é importante para Ricoeur (1996) porque pode, na sua sabedoria, levar à filosofia a desconfiança das ilusões do coração e das ilusões nascidas da *hybris* da razão prática. Nesse caso,

Nas tragédias gregas, a força das paixões protagonizadas emana de um fundo tenebroso de motivações que nenhuma análise da intenção moral pode esgotar. Uma teologia da cegueira divina, a nosso ver, seja ela pagã ou cristã, mistura-se de modo inextrincável com a *harmatia*, o erro trágico intransferível. Se o trágico nas tragédias pode suscitar algum tipo de deliberação, essa toma o caminho das paixões, a fim de purificá-las. A metaforização de *phobos* e *eleos* – terror e piedade – seria a condição de uma instrução propriamente ética. Porém, exatamente “daí resulta que a finalidade do espetáculo trágico transborda infinitamente toda a intenção diretamente didática” (RICOEUR: 1991, p. 285).”

Ao reconhecer as impossibilidades do pensamento, Paul Ricoeur (1968) procura sempre explicar mais para compreender melhor, mas nunca para decifrar a intriga suprema, e sim para manter a tensão essencial entre o singular em que emerge a vida e o universal a que visa intencionalmente. Como racionalidade e realidade não podem jamais coincidir, só podemos pensar o trágico ricoeuriano entre essas coisas sem razão que nos acompanham ou são a nós destinadas como José Thomaz Brum (2012) sinalizou.

Aproximar-se do mal filosoficamente, religiosamente ou poeticamente significa, de fato, viver por um tempo em sua vizinhança, descobrir ou explicar suas fontes, sentir sua potência, tolerar sua necessidade, sorrir diante de sua fatalidade, e associá-lo inevitavelmente ao bem, afim de mirá-lo em espelho, como a face e o reverso da existência humana. Fatalmente, não existe o bem sem o mal, a felicidade sem infelicidade, Deus sem o diabo (STĂNISOR: 2011, p.2)¹⁵.

¹⁴ Les choses sans raison nous observent – muettes, profondes, solitaires. Les choses sans raison sont nos seules compagnies. Les choses sans raison: une sorte de brouillard qui nous enveloppe. Les choses choisies par le destin et les choses guidées par la Providence. Les choses qui sont notre voix intérieure. Les choses qui sont notre destinée... (BRUM: 2012, p.53)

¹⁵ s’approcher du mal, philosophiquement, religieusement ou poétiquement signifie en fait vivre pour un temps dans son voisinage, découvrir ou expliquer ses (res)sources, sentir sa puissance, tolérer sa

Por outro lado, “ Uma teoria maniqueísta que erige o mal como princípio radical alivia nossas consciências do fardo da maldade”. (JANKELEVITCH: 1986 apud BRUM: 2011, p. 49)¹⁶. Tanto para Jankélevitch (1986) quanto para Brum (2012) e Ricoeur (1960), o mal vem da potência atualizada em ato (*dynamis* e *énérgieia*). Ele não é uma substância. Se assim o fosse, equivaleria a considerá-lo inteligível, passível de ser pensado. Se fosse possível pensar o **ser** do mal e se fosse possível encontrar sua singularidade no universal, já não mais existiriam essas “coisas sem razão que nos observam” como indica Brum (2012, p.53). Se o mal fosse uma substância, seus símbolos deixariam de ser paradigmas da resistência e da irresolução do ser ao pensar. Sendo **irredutivelmente impensável**, a questão do mal exige mediações que o tornem comensurável com o viver uma existência na qual ele acontece. A falta, a contaminação, o problema da confissão e a natureza do mal dizem respeito ao homem capaz, alguns temas explorados por Ricoeur (1991). Porém, o mal é ação e é, antes de tudo, aquilo que acontece, mas que não deveria acontecer. “Age unicamente segundo a máxima que faz com que tu possas querer ao mesmo tempo que **não** seja o que **não deveria ser**, a saber, o mal” (RICOEUR: 1991, p. 255). Esse autor não aceita a explicação do mal por uma análise formal da vontade humana. Nesse sentido, a descrição fenomenológica encontra seus limites no fenômeno da própria falta, pois deixa fora dela o regime concreto e empírico do querer, da vontade. Na concretização do mal, a vontade não dá um sentido à ação, pelo contrário, ela é o princípio de sua irracionalidade e é também irredutível a toda explicação causal. O mal é uma conduta e não apenas uma situação-limite, uma obscuridade passageira de uma escolha humana, passível de ser reabsorvido por uma racionalização filosófica. “E é essa característica do mal que funda a necessidade de uma retomada dos símbolos que permitem uma consciência confessar sua falta” (FOESSEL: 2000, p.43-45).

Essa volta aos símbolos, com sua aproximação do pensamento filosófico, permite o enfrentamento do escândalo e enigma do mal.

nécessité, sourire devant sa fatalité, et l’associer inévitablement au bien, afin de les regarder en miroir, comme la face et le revers de l’existence humaine. Fatalement, il n’y a pas de bien sans mal, de bonheur sans malheur, de Dieu sans diable. (STĂNISOR: 2011, p.1)

¹⁶ *une théorie manichéenne qui érige le mal en principe radical soulage nos consciences du fardeau de la mechanceté* (JANKELEVITCH: 1986 apud BRUM: 2011, p. 49). Ressaltamos que o uso da palavra *mechanceté* como maldade é um cuidado que tomamos para não confundí-la com suas ressonâncias psicanalíticas.

O que nos falta é uma interpretação que respeite o enigma original dos símbolos, que se deixe ensinar por eles, mas que, a partir daí forme sentidos com a plena responsabilidade de um pensamento autônomo (...) Tal empreendimento será ineficaz se o símbolo for radicalmente estranho ao discurso filosófico. O símbolo já faz parte do discurso (...) não existe possibilidade de uma linguagem simbólica sem hermenêutica ; onde exista um homem que sonhe ou delire, um outro homem desponta como intérprete, o que já seria discurso (RICOEUR :1960, p. 325-326).¹⁷

Para Ricoeur (1960), é o contato com os símbolos fundamentais da consciência que revigora a filosofia, pois é interpretando que nós podemos novamente compreender. É na hermenêutica que se estabelece a produção de sentido pelo símbolo e a iniciativa inteligível do decifrar. A conjunção entre crença e crítica fornece também uma segunda interpretação da sentença: “*Le symbole donne à penser*” (RICOEUR: 1960, p. 328), que é fundamental em nossa reflexão. Ainda sem abandonar o círculo entre a crença e a compreensão, O autor introduz sua crítica a uma fenomenologia comparativa que se limita a compreender o símbolo pelo símbolo.

Esta inteligência que pertence ao símbolo é necessária para romper com o pensamento explicativo e redutor; ela é suficiente para uma fenomenologia descritiva, pois já seria uma forma de compreensão, enquanto ela se desloca, retém e religa; através dela existe um “mundo” dos símbolos. Compreender através dela é expandir as múltiplas e inesgotáveis intenções de cada símbolo, reencontrar as analogias intencionais entre mitos e ritos, percorrer os níveis de experiência e de representações que o símbolo unifica (RICOEUR: 1960, p. 328-329)¹⁸

Para Ricoeur (1960), esse modo de compreender é importante, porque sistematiza uma totalidade homogênea que ultrapassa os símbolos particulares. Ainda que a análise ricoueriana dos símbolos e dos mitos do mal humano seja devedora dessa compreensão, a ela não se limita. O autor reconhece sua coerência e veracidade, mas, para ele, trata-se de uma verdade sem crença, de uma verdade à distância e redutora, na medida em que expulsa a seguinte questão vital:

¹⁷ Ce qu’il nous faut c’est une interpretation qui respecte l’énigme originelle des symboles, qui se laisse enseigner par eux, mais qui, à partir de là, promeuve le sens, forme le sens dans la pleine responsabilité d’une pensée autonome. (...) L’entreprise serait sans espoir si le symbole était radicalement étranger au discours philosophique. Or le symbole est déjà dans l’élément de la parole (...) il n’existe nulle part de langage symbolique sans herméneutique; là où un homme rêve et délire, un autre homme se lève qui interprète; ce qui était déjà discours. (RICOEUR: 1960, p. 325-326)

¹⁸ Cette intelligence dans le symbole est nécessaire pour rompre avec la pensée explicative et réductrice; elle est même suffisante pour une phénoménologie descriptive, car elle est déjà une manière de comprendre, en tant qu’elle parcourt, retient et relie; pour elle il y a un “monde” des symboles. Comprendre, pour elle, c’est déployer les multiples et inépuisables intentions de chaque symbole, retrouver les analogies intentionnelles entre mythes et rites, parcourir les niveaux d’expérience et de représentation que le symbole unifie. (RICOEUR: 1960, p. 328-329)

será que eu creio nisso ? O que é que eu faço com essas significações simbólicas, com essas hierofanias? Tal questão não pode ser colocada enquanto permanecemos no nível da comparação, quando passamos de um símbolo a outro sem que ele mesmo esteja em algum lugar (...) Seria necessário entrar em um relacionamento apaixonado e ao mesmo tempo crítico com o valor de verdade de cada símbolo (RICOEUR: 1960, p. 329).¹⁹

Esse convite a um mergulho nos símbolos nos coloca diante de algo que não se esgota em seu sentido verbal, pois há neles um excesso de significação que Ricoeur (1976) enfrenta através da teoria da metáfora. É assim o funcionamento metafórico da linguagem que torna possível isolar o estrato não linguístico dos símbolos, que ao mesmo tempo, retornam para completar a metáfora

Ao utilizar um tratamento semântico da metáfora, Ricoeur (1976) ultrapassa sua definição como um desvio do sentido literal das palavras e chega ao funcionamento da operação de predicação ao nível da frase. É a tensão que envolve duas interpretações opostas da enunciação, que sustentam a metáfora e produzem uma absurdidade. Assim, “a interpretação metafórica pressupõe uma interpretação literal que se autodestrói numa contradição significativa (...) e diz-nos algo de novo acerca da realidade” (RICOEUR: 1976, p. 63).

Em meio às dificuldades que o autor desenvolve no estudo dos símbolos, privilegiamos seu esforço para compreendê-lo à luz da teoria da metáfora, pois esta permite a identificação de seu cerne semântico; pode isolar seu estrato não linguístico; e, por fim, desvelar novas possibilidades das metáforas. “A torção metafórica, que as nossas palavras devem sofrer em resposta à impertinência semântica ao nível da frase inteira, pode tornar-se como modelo para a extensão do sentido operante em cada símbolo” (RICOEUR:1976, p. 67).

O símbolo assimila, mais do que apreende, uma semelhança. Além disso, ao assemelhar algumas coisas com outras, assemelha-nos com aquilo que assim é significado. Eis precisamente o que torna a teoria dos símbolos tão fascinante, se bem que deceptiva. Todas as fronteiras são esbatidas entre as coisas – e também entre as coisas e nós próprios. (...) Se nenhum conceito pode esgotar a exigência de ulterior pensamento produzido pelos símbolos, esta ideia significa apenas que nenhuma categorização dada pode abarcar todas as possibilidades semânticas de um símbolo. (RICOEUR:1976, p. 68-69)

¹⁹ est-ce que je crois cela, moi? Qu'est-ce que je fais moi, de ces significations symboliques, de ces hierophanies? Or cette question ne peut être posée tant que l'on reste au niveau du comparatisme, que l'on court d'un symbole à l'autre, sans être soi-même nulle part.(...) Il a bien fallu entrer dans un rapport passionné, em même temps que critique, avec la valeur de verité de chaque symbole.(RICOEUR: 1960, p. 329)

A partir dos símbolos e sua inscrição nos mitos, podemos avaliar a hermenêutica do trágico como algo que produz uma experiência que não se deixa reduzir completamente pelas categorias do *logos*. A encenação trágica dos mitos, que outrora se vinculavam a determinados ritos, só pode vir à linguagem na medida em que “os próprios elementos do mundo se tornam transparentes” (RICOEUR: 1976, p. 73). Nesse sentido, os mitos são cindidos e tomam, no caso grego, a forma de uma narrativa dramática encenada como teatro.

De qualquer maneira, os mitos, assim como os ritos, recebem do drama original uma discursividade especial da narrativa. O caráter plástico, imagético e eventual do mito tem, por sua vez, a necessidade de fornecer os signos contingentes de um Sagrado puramente simbólico e o caráter dramático do tempo original; assim o tempo do mito está diversificado desde seu início pelo drama original (RICOEUR: 1960, p.160).²⁰

Na diversidade dos mitos privilegiamos aqui aqueles que dizem respeito ao mal e nos quais Ricoeur (1960) reconhece três características fundamentais e comuns a todos eles:

A universalidade concreta conferida à experiência humana através de personagens exemplares, a tensão de uma história exemplar orientada por um Começo em direção a um Fim, e a transição de uma natureza essencial para uma história alienada são três funções dos mitos do mal e três aspectos de uma mesma estrutura dramática (...) É esse drama original que abre e descobre o sentido escondido da experiência humana; fazendo o mito que o conta assumir a função insubstituível da narrativa (RICOEUR: 1960, p.161).²¹

Ricoeur (1960) localiza o “trágico” entre o mito do caos, próprio ao drama da criação, e o mito da queda. Para ele, há na teologia trágica grega o deus que tenta, cega e desvia. Nela, a falta é inseparável da existência do herói trágico, pois ele é, de saída, culpado, mesmo sem ter cometido uma falta. Nesse sentido, o mal não é alguma coisa, não é uma simples falta ou ausência de ordem; ele é o poder das trevas e, como foi colocado, é passível de ser removido. Na tragédia grega se comparada à falta cristã, não existe salvação possível e de nenhum modo há “remissão de pecados”, pois, para uma

²⁰ Le mythe comme d'ailleurs le rite reçoit de ce drame original la discursivité spéciale du récit. Le caractère plastique, imagé, événementiel du mythe tient donc à la fois à la nécessité de donner des signes contingents d'un Sacré purement symbolique et au caractère dramatique du temps originel; ainsi le temps du mythe est-il dès le début diversifié par le drame original. (RICOEUR: 1960, p.160)

²¹ L'universalité concrète conférée à l'expérience humaine par le moyen de personnages exemplaires, la tension d'une histoire exemplaire orientée d'un Commencement vers une Fin, enfin la transition d'une nature essentielle à une histoire aliénée; ces trois fonctions des mythes du mal sont trois aspects d'une même structure dramatique. (...) C'est ce drame originel qui ouvre et découvre le sens caché de l'expérience humaine; ce faisant le mythe qui le raconte assume la fonction irremplaçable du récit. (RICOEUR: 1960, p.161)

falta inevitável, não há culpabilidade e conseqüentemente não há perdão. Por outro lado, o autor sinaliza certa “salvação” trágica, que consistiria numa espécie de libertação estética, própria da sua encenação teatral, capaz de se interiorizar na profundidade da existência e se converter em piedade de “si mesmo”. Para Ricoeur (1960), tal salvação faria coincidir a liberdade com a necessidade.

Com relação aos mitos gregos encenados no teatro trágico, a primordialidade dos símbolos passa por uma interpretação em que eles ganham tempo, espaço, episódios, personagens que compõem sua intriga dramática. Para Ricoeur (1996), em seus comentários sobre trabalho de Gerard Nebel (1951), “a perdição fatal do herói mergulha em um mistério de iniquidade que é o próprio trágico do ser” (p. 116). A falta do herói é também a falta do *daimon*.

A diferença entre o trágico grego e a doutrina cristã do pecado é dupla: em primeiro lugar, o nada do homem pecador não é a finitude, mas surge como **acontecimento** absurdo na finitude de uma **criatura** primordial. A desgraça da tragédia é a indivisão entre a falta e a existência; a culpabilidade torna-se constitucional; a existência é culpada porque não é o ser (...) [já para os cristãos], o pecado não é originário; ele “entrou no mundo”(…) a falta em sentido bíblico, não é a falta indivisa dos deuses e dos homens; ela é do homem porque está diante **da santidade de Deus; o herói trágico peca em Deus; o salmista peca contra Deus; a falta** tornou-se antropológica. (RICOEUR: 1996, p.120)

Apontamos aqui, no pensamento ricoeuriano sobre o mal e a tragédia grega como uma de suas formas, a abertura de sua reflexão ao indagar se “a irremediável distância entre a fé trágica e a fé cristã não é sempre admirável proximidade? [Para ele, aquém da Glória cristã] está a existência trágica que jamais eliminou a **evidência aparente do “*daimon mau*”** (RICOEUR: 1996, p. 120). Assim, é preciso perscrutar o trágico grego em seu estranhamento, pois essa espécie de narrativa é capaz de nos tirar da eventualidade do cotidiano. Pela fixação na escrita e através da leitura, há um “descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa nova situação” (RICOEUR:1990, p. 53). Pensamos que, com as encenações do teatro trágico grego, acontecia algo semelhante, pois a relação entre coro, personagens e espectadores que apresentavam recriações de antigos mitos conhecidos do público produzia diferenças num horizonte de semelhança. Os mitos encenados teatralmente criavam novas maneiras de produzir a catarse de que a *polis* necessitava.

Com a escrita, é a “abolição do caráter mostrativo ou ostensivo da referência que torna possível o fenômeno que denominamos de ‘literatura’, em que toda referência

à realidade dada pode ser abolida” (RICOEUR: 1990, p.55). Tal abolição é o maior papel da literatura e poesia através dos contos, mitos, romances e teatro. Destruir um mundo seria a abolição de referências de primeiro nível e, ao mesmo tempo, a condição do aparecimento de referências de segundo nível capazes de mudar o “ser-no-mundo.” O autor lança, então, sua hermenêutica, ao dizer que “interpretar é explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado **diante** do texto” (RICOEUR: 1990, p. 56).

O mundo do texto (...) constitui uma nova espécie de distanciamento que se poderia dizer entre o real e si mesmo. Trata-se do distanciamento que a ficção introduz em nossa apreensão do real. (...) Ficção e poesia visam ao ser, mas mais sob o modo do ser-dado, mas sob a maneira do poder-ser. (...) a ficção é o caminho privilegiado da descrição da realidade, e a linguagem poética é aquela que, por excelência, opera o que Aristóteles refletindo sobre a tragédia, chamava de a *mimesis* da realidade. A tragédia, com efeito, só imita a realidade, porque a recria através de um *mythos*, de uma “fábula”, que atinge sua mais profunda essência. (RICOEUR: 1990, p. 57).

Com o problema da escrita, vem, segundo Ricoeur (1997) um problema hermenêutico, a leitura. “Surge então uma nova dialética, a da distanciação e apropriação” (RICOEUR: 1976, p. 54). O distanciamento é a contrapartida da nossa necessidade, do nosso interesse e esforço em superar a alienação cultural.

O escrever e o ler tomam lugar nesta luta cultural. A leitura é o *pharmakon*, o “remédio” pelo qual a significação do texto é “resgatada” do estranhamento e da distanciação e posta numa nova proximidade, proximidade que suprime e preserva a distância cultural e inclui a alteridade na ipseidade. (RICOEUR: 1976, p. 55)

Aquilo que o autor chama de “o mundo da obra” é uma proposição que não se encontra nas entrelinhas ou **atrás** do texto como uma intenção oculta, mas **diante** dele, como aquilo que a obra desvenda, descobre, revela, em contato com o leitor. “Por conseguinte, compreender é **compreender-se diante do texto**” (RICOEUR:1990, p. 58).

Não se trata de impor ao texto sua própria capacidade finita de compreender, mas de se expor ao texto e receber dele um **si** mais amplo, que seria a proposição de existência respondendo, da maneira mais apropriada possível, à proposição de mundo. A compreensão torna-se, então, o contrário de uma constituição de que o sujeito teria a chave. A esse respeito, seria mais justo dizer que o **si** é constituído pela “coisa” do texto.

4. Considerações finais

A reflexão de Paul Ricoeur sobre a presença do mal como algo da ordem das deliberações humanas abre espaço para questões cruciais como a existência de alternativas e discernimento. Afinal, faz parte da condição humana não sermos jamais tudo aquilo que poderíamos ter sido. Em nossas vidas, submetidas à inexorabilidade do tempo, não há real suficiente para todas as possibilidades imaginadas ou sonhadas, Nós não temos poder suficiente para atualizar todo nosso querer como Agostinho já apontava em sua reflexão sobre o tempo. Então a questão das escolhas se fazem presentes. Retomando o conceito de *homem capaz* perguntamos como é possível equilibrar poder e ação?

Seria fundamental restaurar neste homem um *si mesmo* que compreendesse a reciprocidade envolvida na economia do dom e contra dom e não apenas na ordem dos interesses do “dou porque já me deste” ou a do “dou para que me dê”.

Ricoeur também chama atenção para a realidade do ficcional e seu poder de reconfiguração e, sobretudo, para a subjetividade do leitor que só realiza a si mesma quando suspensa, irrealizada e potencializada, da mesma forma que o mundo se manifesta pelo texto. Nesse caso, a leitura dos trágicos gregos no caminho aberto pelo autor possibilita, como vimos, uma refiguração de nosso próprio viver. A insondabilidade do mal e a impotência dos homens ganham outra dimensão quando ele os coloca também, de modo antropológico e cultural, para criar uma complementaridade entre teoria e prática. Somos apanhados no meio do tempo, porque quando se nasce, nasce-se dentro de um tempo, dentro de uma linguagem, dentro de uma história e de uma tradição, “já posto no ser”, “o nosso destino é reencontrarmo-nos e situarmo-nos no nosso tempo, através da interpretação e do conflito de interpretações que o texto, a narração, os símbolos e a arte geram. Assim, a presença do mal nos obriga a uma alteração nas esferas do pensamento, sentimento e ação. Nesse caso, não podemos perder de vista que o mal não é ontológico, e sim histórico, contingente e precisa ser combatido na incessante luta por homens que possam viver bem, juntos, em instituições justas, como desejava Ricoeur.

A questão da incidência do mal e não sua definição substantiva permite que Paul Ricoeur pense nas relações entre amor e justiça como uma procura que desde Aristóteles em sua ética a Nicômaco está na pauta de sua reflexão junto com questões

contemporâneas sobre a possibilidade de um sentimento de dependência mútua capaz de produzir um verdadeiro reconhecimento que produza um novo tipo de solidariedade de modo a tornar a própria dívida para com o outro em algo mais justo.

Em suma, a reflexão que Paul Ricoeur nos oferece a difícil e complexa interseção entre a inteligência e o sentimento e seus inevitáveis paradoxos. Dentre eles, como vimos, estão as ações perversas que, no caso de Atenas no século Va.C., são encenadas no teatro trágico como uma necessidade da democracia. A substituição das intermináveis vinganças de sangue, quando encenadas, recolocavam mitos antigos e assustadores que possibilitavam, através da catarse, uma reconfiguração (mimesis III) do mundo. Deste modo, era o teatro trágico que ensinava os efeitos nefastos de uma ordem de sangue que já não cabia mais na *polis* democrática. Sem a idealização do mundo grego, Paul Ricoeur nos ajuda a perceber saídas éticas que minimizariam a ação do mal e sua crescente banalização.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Sousa, São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BRUM, José Thomaz. Le Destin, la Providence et les choses sans raison, in. *Le Destin, Alkemie Revue*, n.10, décembre 2012, p.53

_____. Miettes sur le mal, in. *L'Être, Alkemie Revue*, n.9, juin 2011, p. 42-51

FOESSEL, Michaël. La contingence du mal. In. *Magazine Littéraire*, n.390, septembre 2000, p. 43-45.

NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da Bondade: fortuna e ética na tragédia e na Filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interpretations: essais d'hermeneutique*. Paris: Seuil, 1969.

_____. *Du texte à l'action – essais d'hermeneutique II*. Paris: Seuil, 1986.

_____. *Grécia e mito*. Lisboa: Gradiva, 1988.

_____. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

_____. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

_____. *Philosophie de la volonté*. Paris: A. Montaigne, 1967-68.

_____. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Ed. 70, 1976.

_____. *Tempo e narrativa I, - a intriga e a narrativa histórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Tempo e Narrativa III*. Campinas; São Paulo: Papyrus, 1997.

_____. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Finitude et culpabilité II - la symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.

_____. Sobre o trágico. In. *Leituras 3 - Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996. P. 115-136.

RICOEUR, Paul. O ensaio sobre o mal. In. *Leituras 2 – A região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 115-136.

STĂNISOR, Mihaela Gentiana. Le mal, in. *Alkemie Revue*, n.8, décembre 2011,p. 2.