

O mal como ameaça de dissolução do elo entre o ser humano e seu sagrado

Walter Ferreira Salles*

Resumo

A relação entre globalização e religião por vezes é marcada pela manifestação do mal na história, o que pode contribuir para a dissolução do elo entre o ser humano e seu sagrado, notadamente nas tradições religiosas que conservam a concepção de um sagrado onipotente e todo-poderoso. O objetivo deste trabalho é situar a discussão sobre o mal na antropologia filosófica de Paul Ricoeur a partir de duas convicções que marcaram seu pensamento: por mais radical que seja o mal, ele jamais será tão profundo quanto a bondade, e o sentido das religiões, hoje, reside na possibilidade de liberar o fundo de bondade que existe em todo ser humano.

Palavras-chave: mal, religião, sagrado.

Evil as a threat to the dissolution of the bond between humans and their sacredness

Abstract

The relationship between globalization and religion is sometimes marked by the manifestation of evil in history, which can contribute to the dissolution of the link between the humans and their sacredness, especially in religious traditions based on the conception of an omnipotent and almighty holy being. The objective of this work is to place the discussion of evil found in Paul Ricoeur's philosophical anthropology based on two beliefs that marked his thought: however radical evil is, it will never be as deep as goodness, and the meaning of religion, today, is established in the possibility of releasing the core goodness that exists in every human being.

Keywords: evil, religion, sacredness.

* Pós-doutorado em Teologia (2010) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Doutorado em Ciências da Religião (2006) pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp), Mestrado em Teologia (1997) pela Faculté des Sciences de Paris (Centre Sèvres), bacharelado em Teologia (1995) e em Filosofia (1990) pela Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte (FAJE). Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas. Membro do Comitê de Ética de Pesquisa com seres humanos da PUC-Campinas. E-mail: wfsalles@puc-campinas.edu.br

El mal como una amenaza de disolución de la unión entre el hombre y su sagrado

Resumen

La relación entre la globalización y la religión a veces se caracteriza por la manifestación del mal en la historia, lo que puede contribuir a la disolución de la unión entre el hombre y su sagrado, especialmente en las tradiciones religiosas que mantienen la concepción de un sagrado omnipotente y todopoderoso. El objetivo de este trabajo es situar la discusión del mal en la antropología filosófica de Paul Ricoeur, a partir de dos convicciones que marcaron su pensamiento: por muy radical que sea el mal, nunca será tan profundo como la bondad; y el significado de las religiones hoy es la posibilidad de liberar el fondo de bondad que existe en cada ser humano.

Palabras clave: mal, religión, sagrado.

Introdução

Apesar do conflito de interpretações que caracteriza a compreensão do fenômeno da globalização, diversos discursos convergem para uma ideia comum: a religião é parte integrante deste fenômeno cultural, e o é, muitas vezes, ao manifestar o caráter histórico do mal radical, seja ele físico ou moral. Este mal coloca em violento confronto diversas tradições religiosas, notadamente monoteístas, o que impede, frequentemente, o colocar-se de maneira imaginativa no lugar do outro.

A existência do mal na história continua a ser um desafio para a humanidade, inclusive para o discurso religioso. Esta dificuldade não deve, contudo, ocultar o fato de que a estupefação diante do mal cometido ou padecido pressupõe, de maneira explícita ou velada, a ideia de um ser humano constitutivamente bom, que, apesar desta constituição antropológica, é capaz de dar existência ao mal na história.

A experiência humana do mal é um dos fatores que contribuem para a dissolução do elo entre o ser humano e seu sagrado, notadamente naquelas tradições religiosas que conservam a concepção de um sagrado onipotente e todo poderoso. Como crer, por exemplo, em Deus, em um mundo marcado por tantas tragédias pessoais e coletivas e tantas formas de injustiça?

O meu intento é situar a discussão sobre o mal na antropologia filosófica do filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005) a fim de averiguar de que maneira seu pensamento ajuda a construir uma resposta da religião à experiência humana do mal. Uma experiência vivida, muitas vezes, sob a forma da dor e do sofrimento, e dita em termos de injustiça e de pecado. Para tanto, tomo por hipótese de trabalho uma convicção que marcou a trajetória de Ricoeur, retomada por diversas vezes em seus trabalhos: por mais radical que seja o mal, ele jamais será tão profundo quanto a bondade, e se as religiões têm

algum sentido, ele reside na possibilidade de libertar o fundo de bondade que existe em qualquer pessoa. As religiões devem buscar esta bondade, mesmo lá onde ela esteja completamente sepultada.

À primeira vista, esta convicção ricoeuriana, que assumo como hipótese de trabalho, pode soar como uma piedosa banalidade ou uma piedade alienante. Entretanto, quando situada na vida de Ricoeur, marcada por tragédias pessoais e coletivas¹, esta primeira impressão perde sua legitimidade. O que ganha cada vez mais legitimidade é a ideia de que aquilo que comumente se designa como “religião” tem uma profunda relação com a bondade humana, mesmo que, por vezes, ela seja velada pela existência trágica da vida humana. O caminho escolhido para explicitar esta relação entre bondade e humanidade situará a reflexão sobre o mal na antropologia ricoeuriana, na interseção entre o homem falível e o homem capaz.

Por que falar do mal? Por que Paul Ricoeur?

Apesar da revolução técnico-científica, do avanço da biotecnologia e da engenharia genética, da proclamação da morte de Deus e do indiferentismo religioso, a categoria do mal radical aplica-se à história da humanidade no século XXI. E, ainda hoje, existe uma nítida correlação entre a configuração do mal e a existência humana, agravada, muitas vezes, pelo caráter imediato, e até violento, das informações midiáticas, sob o risco, inclusive, de banalizar a dor e o sofrimento humanos, quer como mal físico, quer como mal moral.

As tentativas de explicar ou compreender a existência do mal parecem possuir um duplo fundamento. De um lado, uma vontade de racionalização total que manifesta o desejo de domínio absoluto da realidade e a recusa do não saber como algo inumano; de outro, a ideia de uma vontade soberana e responsável pelo desenrolar da história. No campo religioso, propriamente no monoteísmo, a ideia de um Deus pessoal, soberano e bom coloca inevitavelmente a pergunta do porquê da existência do mal, que afeta a vida de tantas pessoas de forma trágica e injusta: por que isto aconteceu comigo?! Além disso, a necessidade de querer sempre encontrar um responsável – humano ou divino – esbarra na busca de sentido para catástrofes, mesmo aquelas causadas pelas forças da natureza.

Em seus estudos, Paul Ricoeur apresenta o mal como um desafio, sem jamais procurar circunscrevê-lo a determinadas categorias ou mesmo defini-lo. Ele o considera aquilo que incomoda o pensamento e desafia a ação humana,

¹ Ricoeur perde sua mãe logo após seu nascimento (1913) e logo depois seu pai, durante a Primeira Guerra Mundial. Anos mais tarde, perderá também sua única irmã, vitimada pela tuberculose em plena juventude. Ele conhece a experiência do campo de concentração durante a Segunda Guerra Mundial. Perde, ainda, um de seus filhos (suicídio) na idade adulta.

sobretudo um pensamento obcecado pela origem e a explicação do mal que consola a vítima ou o justo sofredor. A questão do mal ressoa através de toda a obra de Ricoeur, ora de maneira direta, ora de forma tangencial. As aporias (dificuldades, dúvidas e incertezas) suscitadas pela questão do mal são um convite para pensar mais e de maneira diferente, como costumava afirmar Ricoeur. Ele sublinha, contudo, que a questão do mal não se restringe à esfera especulativa, exigindo a convergência entre pensar, agir e sentir (RICOEUR, 2004, p. 56-65).

No tocante ao pensar, para Ricoeur, qualquer forma de discurso que pretenda responder a todas as perguntas ou deseje encontrar a solução teórica e definitiva para determinado tipo de problema, inevitavelmente fracassará diante da existência do mal na história. Isto porque o mal tem algo de irreduzível e escandaloso que resiste a racionalizações, conforme a não contradição e a totalização sistemática (RICOEUR, 2004, p. 19). Como sustentar, por exemplo, o seguinte raciocínio: o homem é originalmente bom, mas faz o mal? Estas possíveis contradições e inacabamentos devem levar a pensar mais e de maneira diferente, de tal modo que outras formas de linguagem, como símbolos e metáforas, possam ser incorporadas à linguagem humana que fala da experiência do mal. Este é o caso da linguagem mítica que expressa o sentimento de pertença à história do mal, que antecede cada um de nós e à qual damos continuidade, tal como narra o mito adâmico no livro do Gênesis (Gn 3). Nesta história, o ser humano encontra-se seduzido por forças superiores que o mito demoniza; o ser humano sente-se, ao mesmo tempo, vítima e réu.

Com relação ao agir, Ricoeur enfatiza que o mal é, antes de tudo, aquilo que não deveria existir e que deve ser combatido. O mal exige uma resposta prática; ele não é apenas um problema em busca de solução especulativa: de onde vem o mal? Mesmo que esta questão seja, em um primeiro momento, inevitável, ela deve logo dar lugar a outra questão: o que fazer contra o mal? O pensar e o agir de maneira diferente exigem, igualmente, a transformação de nossos sentimentos: sentir o mal e suas conseqüências de outra maneira é tornar-se livre para novos investimentos afetivos. Muitas vezes, como destaca Ricoeur, apoiando-se em Freud, a conversão dos sentimentos necessita passar por um “trabalho de luto” capaz de integrar a aporia especulativa a este trabalho, o que, no plano religioso, significa “crer em Deus apesar de...” (RICOEUR, 2004, p. 60). Ao mesmo tempo, exige quebrar a lógica da retribuição e do mérito: eu devo ser punido ou eu mereço ser salvo, por exemplo. Ricoeur confronta, pois, uma lógica religiosa (retribuição) e moral (mérito) que perpassa diversas tentativas de enfrentamento da questão do mal. Neste intento, a figura bíblica de Jó é central no pensamento ricoeuriano e

revela o quanto ele esteve marcado pela questão da vítima que não quer ser consolada, que sente que o mal sofrido é injusto e exige ações concretas de ordem ética e política.

O projeto filosófico ricoeuriano é fundamentalmente de natureza antropológica e tem como primeira etapa sua obra *Philosophie de la volonté* (RICOEUR, 2009) – Filosofia da Vontade –, obra dividida em dois volumes intitulados, respectivamente, *Le volontaire et l'involontaire* (O voluntário e o involuntário), publicado em 1950, e *Finitude et culpabilité* (Finitude e culpabilidade), publicado em 1960, obra na qual se entrecruzam os conceitos de fragilidade e capacidade. Ricoeur lamentava-se de que a terceira e última parte de seu programa inicial, que deveria tratar da “relação do querer humano com a transcendência”, influência de Karl Jaspers (1883-1969), jamais fora realizada e, com ela, toda “uma poética de experiências de criação e recriação” (RICOEUR, 1995, p. 25). Para alguns estudiosos, algo desta poética foi realizada em uma espécie de “criação regrada”, que é a linguagem, apresentada de três maneiras diferentes nas obras *A simbólica do mal*, *A metáfora viva* e *Tempo e narrativa*, como destacado na introdução à obra *Anthropologie philosophique*, dedicada a Paul Ricoeur (RICOEUR, 2013, p. 11). Nesta “criação regrada”, a transcendência e a vida religiosa são tidas como uma aplicação dentre outras possíveis da linguagem, no sentido de que pensar o ser humano é pensar a partir do símbolo.

A antropologia filosófica ricoeuriana tem por pressuposto fundamental a ideia de um ser humano constitutivamente bom:

o mal não é a simetria do bem, a maldade não é o substituto da bondade do homem, mas a ignomínia, a obscuridade, o afeamento de uma inocência, de uma luz, de uma beleza que permanecem. Por mais radical que seja o mal, ele jamais será original como a bondade². (RICOEUR, 2009, p. 366, tradução nossa).

Por mais que esta ideia seja velada pelo sentimento de revolta, indignação ou impotência, o mal nunca será original como o amor, como a disposição para fazer o bem e ser justo. Esta perspectiva antropológica não pode simplesmente ser assumida de forma ingênua. Ao emergir do cerne de um conflito humano, o pensamento de Ricoeur critica a ideia do ser humano senhor de si (desejos e paixões) pelo simples uso da razão, um sujeito capaz de ser bom e justo somente sob a clareza da racionalidade científica. Isto

² “[...] le mal n'est pas le symétrique du bien, la méchanceté le substitut de la bonté de l'homme, mais la flettrissure, l'obscurcissement, l'enlaidissement d'une innocence, d'une lumière et d'une beauté qui demeurent. Aussi radical que soit le mal, il ne saurait être aussi originaire que la bonté.”

porque esta racionalização não tem sido capaz de tornar o ser humano apto a adotar, pela imaginação, a perspectiva do outro e de afirmar que qualquer vida vale tanto quanto a própria (RICOEUR, 2013, p. 420).

A antropologia da falibilidade humana é o ponto de partida que Ricoeur oferece a uma possível reflexão sobre a existência do mal. Esta antropologia insere-se no contexto de uma hermenêutica da condição humana, finita, a partir de duas hipóteses fundamentais em torno do conceito de falibilidade: a ideia de que, a partir de uma reflexão pura, este conceito permite atingir um limiar de inteligibilidade no qual a possibilidade do mal parece inserir-se na constituição íntima do ser humano, e o fato de que esta característica ontológica insere-se em um caráter global da condição humana, a saber, uma desproporção de si a si mesmo, uma não coincidência de si a si mesmo.

Paul Ricoeur inquietava-se com uma atitude filosófica que desejasse reduzir a finitude ao mal porque, para ele, a tarefa filosófica é, justamente, realizar a distinção entre estas duas categorias. É este caminho aberto por Ricoeur que percorrerei a seguir a fim de evidenciar o espaço de inserção do discurso religioso na discussão em torno do mal em um mundo secularizado.

O mal e a liberdade humana

Ao situar a discussão sobre o mal radical na interseção entre falibilidade e capacidade humanas, coloco-me sobre os traços da antropologia filosófica ricoeuriana “que contém a promessa de nos tornar – nós seres humanos frágeis e finitos – capazes apesar de tudo”³ (KEARNEY, 2006, p. 40, tradução nossa), mas não capazes de tudo! Somos finitos! Embora o mal seja algo que deva ser combatido, existe uma espécie de mal contra o qual nada podemos fazer, restando-nos a lamentação despojada de qualquer sentimento de culpa ou acusação, de si mesmo e dos outros. Há aspectos no mal que fogem à explicação, à racionalização e mesmo à ação. Além disso, há dimensões da finitude que não se coadunam com o julgamento moral e que, mesmo assim, podem ser fonte de angústia e sofrimento.

Admitamos, a título de exemplo, a existência de um mundo no qual todas as coisas funcionem perfeitamente e para todos, marcado pela solidariedade e fraternidade entre as pessoas, um mundo do qual se tivessem alijado as angústias patológicas (medos, fobias etc.). Pois bem, apesar de toda esta “perfeição”, determinadas angústias de ordem metafísica associadas à finitude permaneceriam no horizonte humano, inclusive como fonte de sofrimento dilacerante para algumas pessoas. Isto porque somos amantes mortais. E o amor, aquilo que pode dar sentido à existência humana, é frágil, variável, vul-

³ “qui contenait la promesse de nous rendre – nous les êtres humains fragiles et finis – capables en dépit de tout”.

nerável, foge do nosso controle. Podemos fracassar no amor, perder aqueles que amamos, não ser correspondidos em nossa paixão por alguém. Há, ainda, o envelhecimento e a morte, com sua dimensão de irreversibilidade, ao menos do ponto de vista biológico. É o que retrata o poema “O corvo”, de Edgar Allan Poe (1809-1849), quando a ave fica misteriosamente a repetir *Nunca mais!* O ser humano, finito, não tem controle absoluto sobre a própria vida. Isto faz parte da maneira humana de “ser-no-mundo”, de existir no tempo e fazer parte da história.

A finitude não pode ser precipitadamente associada ao mal físico ou moral; ela é simplesmente a condição humana, despojada de qualquer prerrogativa moral, passível de julgamento. A finitude, como simples condição humana, é o que nos ensina, de diversas formas, a mitologia grega. Um destes ensinamentos é dado pela famosa viagem de Ulisses, que Homero conta na Odisseia, viagem que dura ao menos dez anos, logo após a terrível Guerra de Troia. Das inúmeras peripécias de Ulisses no decorrer da viagem de volta ao seu reino de Ítaca, destaco apenas uma: o encontro com a deusa Calipso em sua ilha paradisíaca. Calipso, como sabemos, apaixona-se por Ulisses e, para tê-lo para sempre ao seu lado, oferece-lhe o que é impossível a qualquer ser humano finito: a possibilidade de escapar da morte e, assim, equiparar-se ao destino dos deuses imortais. Para Ulisses, a oferta de Calipso – a imortalidade e a eterna juventude – significava ficar pelo caminho, esquecer Ítaca, abandonar seu lugar natural. Ao recusar esta oferta, Ulisses, na verdade, opta pela condição humana, a finitude como caminho da felicidade, uma vida bem-sucedida ou a eudaimonia. Mais vale a vida bem vivida de mortal, finito, do que uma vida fracassada de imortal, ou seja, ficar pelo caminho e esquecer sua mulher Penélope, seu filho Telêmaco e seu reino Ítaca. A finitude é aquilo que os gregos denominam *oikos*, o lugar natural do ser humano. A tentação de querer deixar de ser humano finito para ser como os deuses é o que a narrativa bíblica da queda de Adão e Eva retoma, à sua maneira, no contexto do monoteísmo divino: “A serpente disse então à mulher: Não, morrereis. Mas Deus sabe que, no dia em dele [do fruto] comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal” (Gn 3.4-5).

Em Paul Ricoeur, o entrecruzamento entre mal e antropologia insere-se em um projeto maior, que pode ser entendido como uma busca de sentido para a existência do ser humano no mundo (RICOEUR, 1995, p. 24), tarefa fundamental para a filosofia e as demais ciências que buscam uma resposta à pergunta *O que é o homem?* Daí advém o interesse de Ricoeur em dialogar com a psicanálise, a história, a sociologia, as ciências da linguagem e as ciências jurídicas, por exemplo. É necessário lembrar, contudo, que a importância antropológica do pensamento ricoeuriano não se confunde com os contornos

de uma disciplina (no caso, aqui, a antropologia filosófica), uma vez que, para ele, toda filosofia pode ser vista sob esta perspectiva. E mais: este projeto foi visto por ele como a obra de toda uma vida e como uma antropologia filosófica jamais acabada.

Este projeto filosófico ricoeuriano permite apresentar algumas considerações em torno da pergunta sobre o ponto de interseção do mal na realidade a partir de uma ontologia da liberdade e de uma pedagogia da esperança. Esta perspectiva conduz à análise da falibilidade constitucional que faz com que o mal seja possível e coloca-nos em um limiar de inteligibilidade que permite compreender que o mal ganha existência no mundo por meio do ser humano, no uso de sua liberdade. Para além desse limiar há o enigma de um surgimento (ou de uma origem) que somente pode ser dito por meio de um discurso indireto e cifrado, como é o caso do mito (RICOEUR, 2009a, p. 11). O homem falível, para Ricoeur, é aquele capaz de falhar a partir da desproporção de si a si mesmo que o habita. A fragilidade é a limitação própria de alguém que, ao não coincidir consigo mesmo, possibilita que o mal manifeste-se no mundo (RICOEUR, 2009a, p. 198-199). Ainda que não seja considerado um ser, uma substância, como o fora ao longo da história, ao menos na cultura ocidental o mal foi, e ainda é, frequentemente concebido como a ação humana que se desvia de uma ordem ou de um sentido. Uma ação que perde sua justeza e promove o caos, a desordem, a injustiça.

Compreender a liberdade como o “lugar” a partir de onde o mal aparece ou pode ser visto não permite, contudo, considerar o ser humano como a origem do mal. A humanidade do ser humano é o espaço de manifestação do mal na história, mas, se a falibilidade é a possibilidade da existência do mal, Ricoeur jamais a considera o mal em si mesmo, ou seja, ser falível associado à finitude não equivale a ser mal. Esta não equivalência, contudo, não impede afirmar que “o enigma do mal consiste precisamente no fato de esta inclinação [em direção ao mal], vinda não se sabe de onde e nem como, permanecer uma determinação do livre-arbítrio”⁴ (RICOEUR, 2009, p. 428, tradução nossa). Além disso, a decisão de tomar por perspectiva a liberdade já indica a ação de alguém que se reconhece responsável pelo mal cometido e confessa que dele depende a existência, ou não, do mal na história. E aqui já temos, de forma embrionária ou velada, traços da antropologia do *homem capaz*, ou seja, capaz de reconhecer-se responsável pelo ato cometido, e neste reconhecimento encontra-se o terreno fértil que permite brotar a narrativa bíblica do mito adâmico (Gn 3).

⁴ “L’enigma du mal consiste précisément en ceci que ce penchant [vers le mal], survenu on sait d’où ni comment, demeure une détermination du libre arbitre.”

A ênfase sobre a capacidade humana é, em parte, motivada pela possibilidade de assumir-se uma visão negativa da condição humana, expressa na depreciação das habilidades humanas, muitas vezes feita para realçar a bondade divina no contexto da tradição judaico-cristã, que tanto influenciou a cultura ocidental, uma visão antropológica negativa denunciada por Feuerbach (1804-1872) e Nietzsche (1844-1900), por exemplo. É justamente para precaver-se deste perigo que a reflexão em torno do mal exige igualmente enfatizar a noção do *homem capaz* de realizar o que escolheu fazer. Aqui temos a passagem da questão da fragilidade ao tema da realização humana, de uma filosofia da vontade a uma filosofia da ação. Passagem conduzida por Ricoeur a partir da perspectiva da hermenêutica de si, da estima de si e do outro em sua obra *O si-mesmo como um outro*, de 1990, e retomada posteriormente na obra *Percurso do reconhecimento*, de 2000, na qual ele realiza uma fenomenologia do homem capaz (RICOEUR, 2009b, p. 149-177).

A expressão *homem capaz*, em termos mais amplos, significa uma aproximação do fenômeno humano no tocante ao agir e ao padecer, à práxis e ao *pathos*, o ser humano como agente e padecente (sofredor), e tal aproximação abre espaço à reflexão sobre a competência humana de agir no mundo e transformá-lo. Por isso, no horizonte desta antropologia e diante da dupla perspectiva, a partir da qual o mal pode ser apreendido, ou seja, sem sentido e injusto, talvez a melhor postura não seja nem a revolta nem a resignação, tampouco o silêncio e a inércia, mas, sim, o engajamento na luta contra ele e a reflexão que este engajamento supõe. Trata-se da capacidade de inaugurar no mundo uma nova ordem: a da vida boa com os outros e em instituições justas, o que supõe o desejo de lutar contra o sofrimento, movido por um sentimento de justiça e não de vingança. O *homem capaz* é sempre aquele que possui uma abertura para além do mal cometido (falta) e do presente do mal padecido (sofrimento), uma abertura a um futuro no qual o bem impor-se-á sobre o mal, sem, contudo, anulá-lo. Não anula nem mesmo a tensão entre o *homem falível* e o *homem capaz*, marcada pela aproximação entre a liberdade humana e a experiência do mal.

E nesta tensão é possível tanto acentuar um polo como enfatizar o outro; em determinado momento, a fragilidade; em outro, a capacidade. Na verdade, a meu ver, tudo depende de onde se coloca o acento: ou na falha existencial que caracteriza o ser humano, marcado por uma desproporção de si a si mesmo, uma existência jamais coincidente consigo mesma, ou na capacidade humana de agir e intervir no mundo. Seja como for, é possível dizer que Paul Ricoeur pretendia, a partir da tensão entre ser falível e ser capaz, extrair a ideia de um homem definido basicamente por sua disposição para o bem, mais que sua inclinação para o mal (RICOEUR, 1995, p. 224).

Esta postura aponta para uma via que se distancia da experiência muda da resignação, bem como do discurso religioso, desejoso de transformar o mal em bem a fim de salvaguardar a bondade e onipotência divinas, como fez (e ainda faz!) parte da tradição cristã ocidental.

O homem capaz de crer em Deus apesar do mal

Uma observação inicial. Ricoeur não deixou uma filosofia da religião explícita, em parte por sua atitude de manter sempre distintos os domínios do religioso e do filosófico. Nesta distinção entre suas convicções e seus argumentos críticos repousa uma dificuldade na leitura de sua obra, o que não deve tornar-se um obstáculo para levar a filosofia ao encontro de discursos bíblicos e/ou cristãos. Nesta tensão, a religião, ao ser apreendida em sua forma simbólica e textual, o é ao lado de tantas outras experiências humanas como uma realidade filosoficamente frequentável na busca de sentido para a existência humana. O discurso religioso bíblico-cristão apresenta-se, para Ricoeur, não como o lugar de uma verdade absoluta, mas, sim, como uma perspectiva particular ao lado de outras, *a priori* também legítimas.

O horizonte a partir do qual construo a aproximação entre o mal radical e a religião possui três perspectivas fundamentais (RICOEUR, 2009a, p. 207-208). A primeira diz respeito ao mal como ameaça de dissolução do elo entre o ser humano e seu sagrado, como experiência crítica por excelência da fé em Deus no seio de uma religiosidade que emana de uma tradição monoteísta. Como conceber a ideia de um Deus bom e justo em um mundo assolado por tantas formas de violência? Como aceitar o silêncio divino diante de tantas ações injustas? A segunda perspectiva aponta para o fundo de bondade original que constitui todo ser humano e que a religião deve fazer brotar ante o mal que torna trágica a existência de tantas pessoas. A terceira possibilita afirmar que o sentido das religiões, hoje, encontra-se justamente na libertação do fundo de bondade que existe em qualquer ser humano. E é preciso dar uma linguagem a esta bondade que é mais profunda do que o mal mais profundo.

Entre o ateísmo militante e a crença dogmática, uma terceira via parece se impor: um caminho no qual a fé em Deus e a dúvida nutrem-se mutuamente, o que, de certa maneira, implica ultrapassar certas imagens caducas sobre a divindade e supõe colocar aquele que crê em um constante estado de abertura ao novo. Ao retomar o pensamento de Agostinho (354-430) e de Pelágio (350-423) em sua análise sobre o mal como desafio à filosofia e à teologia, Ricoeur observa que ambos oferecem uma visão estritamente moral do mal. Os dois deixam sem resposta o protesto contra o sofrimento injusto do qual a figura bíblica de Jó é uma imagem exemplar. Agostinho condena ao

silêncio este protesto em nome de uma culpa em massa do gênero humano, funda a propensão ao mal em todo gênero humano, tal como apresenta na doutrina do pecado original. Pelágio ignora tal clamor em nome de uma preocupação fundamentalmente ética da responsabilidade humana (RICOEUR, 2004, p. 38). Para Pelágio, o ser humano, criado bom, é capaz de não pecar, basta querer seguir Cristo e não imitar o exemplo de Adão. Deixar de pecar é decisão de uma pessoa adulta, consciente das próprias responsabilidades.

Como sabemos, a fé em Deus foi percebida por grandes pensadores do final do século XIX como uma atitude infantil que comporta a necessidade de segurança e impede o ser humano de atingir sua maioridade. No século XX, eventos dramáticos colocaram em questão e, por vezes, desacreditaram a ideia bíblica do Deus bom e todo-poderoso. Quem, sendo bom e onipotente, não acabaria com o mal no mundo? O que queremos dizer quando falamos de Deus? Como pensar e falar de Deus no século XXI? O que está em jogo aqui é a ideia de que a bondade humana é uma manifestação da bondade divina, dentro de uma visão bíblica – oriunda da fé monoteísta – da bondade da criação, tal como narra o livro do Gênesis: o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1.26-27). Deus, para a tradição cristã, é a fonte da bondade (Mc 10.18). Ora, uma consequência lógica seria atribuir a origem ou autoria da maldade humana ao próprio Deus, fundamentada na leitura de determinados textos bíblicos que fornecem imagens de Deus, que se tornaram ilegíveis e sem sentido com o passar do tempo.

No lugar do “a-teísmo” intransigente e do teísmo fundamentalista, o “ana-teísmo” (ana: do grego que significa após) é um convite a revisitar uma das cenas mais primitivas da religião, a saber, o encontro com o estrangeiro que podemos, ou não, chamar de Deus. O anateísmo significa a abertura de espaço dialógico no qual somos livres para escolher entre a fé e sua ausência. Anateísmo é um termo para designar uma experiência antiga de uma busca espiritual do “totalmente outro” que volta constantemente na história da humanidade e em cada existência singular. Este termo significa igualmente a necessidade de abandonar certezas absolutas que nos tornam incapazes de voltar a atenção ao fenômeno do estrangeiro, do inaudito, que obriga a pensar e agir mais e de maneira diferente (KEARNEY, 2011, p.42-43).

Na linha deste anateísmo, ultrapassar a caducidade de certas imagens divinas implica, do meu ponto de vista, rever certos conceitos como o da onipotência divina. Diante da existência do mal, qual o sentido de ainda falar em um Deus todo-poderoso? A terceira via – nem ateísmo nem dogmatismo – conduz a passar do Deus todo-poderoso ao Deus que é totalmente amor (1 Jo 4,8). O único poder de Deus é o de amar e de dirigir-nos uma palavra de consolo, de auxílio, quando somos atingidos pelas tragédias da existência

humana. E salvaguardar a possibilidade do sentido da religião, da crença em Deus apesar do mal, significa viver a fé como um estilo de vida: “Foi-te anunciado, ó homem, o que é bom, e o que Yahweh exige de ti: nada mais do que praticar o direito, gostar do amor e caminhar humildemente com teu Deus” (Mq 6.8), profetizava Miqueias diante do povo de Israel, em nome de Deus. Para o cristianismo primitivo, ser bom e justo era critério fundamental para discernir a realização histórica – não plena – do reino de Deus (Mt 25.31-46). Este é o contexto da narrativa evangélica comumente intitulada “O jovem rico” (Mc 10.17-22). A pergunta que dá início ao diálogo entre Jesus e seu interlocutor é de cunho existencial: “Bom mestre, que farei para herdar a vida eterna?” A resposta de Jesus remete seu interlocutor à bondade divina: “Por que me chamas bom? Ninguém é bom senão Deus”; remete também como à Lei de Deus, “Não matarás... Não cometerás adultério... Não levantarás falso testemunho... Não prejudicarás ninguém... Honra teu pai e tua mãe”. O binômio bondade-justiça, apresentado nesta narrativa evangélica sob a forma de interdito – Não! –, é um movimento em direção ao outro que supõe o exercício da não violência como caminho de salvação ou realização plena da própria humanidade. E esta realização plena do ser humano em sua humanidade não está circunscrita por nenhum limite religioso, por nenhuma outra lei que não seja a do amor ao próximo.

Pensar e viver o fundo de bondade que existe em todo e qualquer ser humano em sintonia com a fé em Deus é a impossibilidade de pensar-se o mal dentro de uma lógica de retribuição. A recusa desta lógica é devedora da figura bíblica de Jó, como bem mostra Ricoeur toda vez que aborda a questão do mal. Jó é o justo sofredor que não pode ser consolado por meio de razões explicativas, o que implica apreender o mal como uma realidade opaca e assumir um não saber irredutível no que concerne à origem do mal; a razão de ser do mal radical é insondável à razão humana: não há uma lógica compreensível que possa explicar de onde ele vem.

Em que sentido, então, é possível dizer que o *homem capaz* é o destinatário da religião? Em que consiste esta relação? A resposta a esta questão aponta pelo menos para três aspectos: a) a religião atinge (afeta) o homem capaz no nível de uma incapacidade específica, designada como falta, pecado e mal moral; b) a religião tem por objetivo trazer uma ajuda a este ser humano ferido, incapacitado, liberando uma capacidade dissimulada (escondida), a bondade original; c) a linguagem religiosa opera esta regeneração da capacidade humana por meios simbólicos que despertam capacidades morais fundamentais (RICOEUR, 2013, p. 425). É o que mostra Ricoeur em *A simbólica do mal* (2013) ao se interessar inicialmente pelo fundo pré-mítico e pré-especulativo dos símbolos primários da mancha, da culpa e do pecado,

que possuem uma linguagem própria: a linguagem da confissão da falta por parte da consciência religiosa. Esta confissão desenvolve-se sempre como linguagem essencialmente simbólica e diz uma experiência vivida, veiculada pelos símbolos primários. Estes símbolos são retomados posteriormente pelo mito e pela especulação.

Esta ação da religião sobre o *homem capaz* supõe, contudo, a distinção entre a disposição original para o bem e a tendência para o mal, bem como a diferença entre radical e original. Em linguagem bíblica, a diferença entre a bondade original da criação e a maldade histórica do ser humano é uma ferida primitiva à procura de resposta, pelo menos por parte da tradição judaico-cristã; uma situação primitiva, mas não original, da liberdade cativa que faz o ser humano tender para o mal.

As religiões inserem-se justamente no ponto de junção (ou transição) da disposição para o bem e da inclinação para o mal que caracterizam a existência humana. O desafio posto às religiões resume-se na reapropriação, por parte do ser humano, de sua bondade original, apesar de sua inclinação ao mal radical. A este processo de regeneração do fundo de bondade, o discurso religioso oferece basicamente três mediações históricas, conforme apresenta-as Paul Ricoeur. Primeiro, a representação ou mediação simbólica na qual se situa a linguagem da confissão, que veicula uma experiência do mal por meio dos símbolos primários da mancha, do pecado e da culpa. Toda experiência humana somente ganha sentido quando levada ao nível da linguagem, quando é dita, embora a linguagem não esgote a experiência vivida. A segunda representação diz respeito à crença como dimensão efetiva da representação: ser liberto da servidão para viver conforme a justiça, tal como afirma Paulo no capítulo 6 de sua carta aos romanos. A terceira concerne à dimensão institucional, uma vez que o projeto de regeneração da bondade original necessita de instituições apropriadas que sejam, ao mesmo tempo, depositárias do fundo simbólico (representação) e veículos históricos da adesão de fé (crença) que contribuem com a eficácia do sistema simbólico (RICOEUR, 2013, p. 436).

Gostaria de exemplificar esta tríplice mediação histórica como resposta ao mal radical com a narrativa da parábola do “Bom samaritano” (Lc 10.29-37). O contexto dessa narrativa é a discussão de Jesus com um legista sobre o que fazer para herdar a vida eterna; em outras palavras, obter a salvação (Lc 10.25). A resposta de Jesus a seu interlocutor é contundente e remete à Lei de Deus: amar a Deus e ao próximo (Lc 10.27). Esta resposta fundamenta-se no sair de si para ir ao encontro do outro, o que exige o reconhecimento desse outro como alguém digno de respeito. O desfecho da parábola é claro, não se trata de definir quem é meu próximo, mas de se fazer próximo daquele que

solicita essa proximidade. Esta solicitação é exercida pelos próprios personagens que compõem o cenário da narrativa parabólica: um homem, anônimo, sem identificação de pátria e de ofício, sem nome, que descia pela estrada de Jerusalém, e que depois do assalto e da violência padecida transforma-se no semimorto, despido de sua indumentária, prova de sua origem e de sua posição social; os assaltantes, sem identidade, definidos apenas por sua ação: fazem o mal ao outro; os dois personagens identificados por seu papel sociorreligioso: um sacerdote e um levita; por fim, o samaritano⁵, a quem a narrativa descreve como aquele que se fez próximo do que sofreu a violência. A parábola provoca um deslocamento pela força corretiva da narração, ou seja, a passagem de uma definição social – quem é meu próximo? – para um comportamento: fazer-se próximo do outro.

Até aqui a parábola situa o leitor nas mediações da representação (a linguagem simbólica) e da crença: ser liberto para viver conforme a justiça. Na sequência da narrativa surge outro personagem que aponta para a terceira perspectiva da resposta da religião ao mal: o hospedeiro, dono da hospedaria para a qual foi conduzido o semimorto pelo samaritano. É graças, em parte, ao dinheiro que o samaritano possuía e à instituição hospedaria que os cuidados para com o moribundo puderam ter prosseguimento após os primeiros cuidados efetuados na estrada de Jerusalém, o uso de azeite e vinagre sobre as feridas. Este fato, muitas vezes ignorado, é de capital importância para a compreensão do papel da instituição na regeneração da bondade original. Sem o dinheiro e a instituição (hospedaria), o desfecho da narrativa poderia ter sido outro, ao mesmo em tempo em que mostra a necessidade das estruturas sociais na ação contra o mal.

A possibilidade da ação das religiões sobre o homem capaz de ser bom e justo leva-nos a situar a libertação da bondade original na perspectiva da esperança. A consideração do mal radical obriga a ligar de maneira estreita a realidade efetiva da liberdade a uma regeneração, que é o próprio conteúdo da esperança, e ajuda a compreender que a liberdade de escolher ao manifestar o mal na história torna-se um *não poder*. Entretanto, a inclinação ao mal permanece uma maneira de ser da liberdade que vem da própria liberdade (RICOEUR, 1969, p. 412-413). Ainda que não seja a origem do mal, é o ser humano que escolhe dar continuidade a algo que lhe precede; há um mal que ele começa e continua, e que sofre, e contra o qual deve agir. A esperança é uma negação da realidade do mal, uma resposta da superabundância do sentido ao sem-sentido, não na perspectiva da falta, da ausência, mas por

⁵ É bom lembrar que o povo samaritano era constituído por uma mistura étnica, sendo acusado pelos judeus “puros” de cultuar deuses pagãos e, portanto, excluídos da sociedade judaica (2 Rs 17.6-41).

meio de um excesso de sentido. Assim, a antropologia do homem capaz é associada à esperança, sendo esta vista como um sentimento que suscita determinada postura, que estimula uma ação concreta, que se situa e nos situa no campo da ética, do agir. A esperança não se confunde simplesmente com o desejo de possuir algo, o céu ou o paraíso. Esta esperança situa-se no horizonte do possível escatológico, em sintonia com a ideia do Deus capaz (KEARNEY, 2006, p. 45-46).

Ricoeur observa, em sua análise sobre o texto bíblico de Ex 3.14, no capítulo “Penser la Bible”, do livro intitulado *Da interpretação à tradução* (LA-COQUE; RICOEUR, 1998, p. 346-385), que o leitor encontra-se diante de um dinamismo divino que permitiria a seguinte tradução: eu sou aquele que pode ser. Esta possível tradução de Ex 3.14 comporta o significado de promessa, de vir a ser, de futuro, que provoca uma dilatação do verbo ser: o ser com, o ser fiel, o ser que acompanha um povo. Deus é sempre maior que nossos desejos e nossas fraquezas e está para além de nossos conceitos e verdades, por mais fundamentadas que estejam dos pontos de vista científico e doutrinal.

A esperança vivida como estilo de vida é o fundamento da prática da justiça como libertação do fundo de bondade. A maneira como Ricoeur aborda a questão do mal permite estender sua reflexão ao ideal da justiça a partir de uma perspectiva que se distancia da simples equivalência normativa entre crime e castigo, uma vez que nem a indenização da vítima nem o castigo do culpado suprimem ou compensam o mal, cometido e padecido. A experiência do injustificável, a experiência do mal em sua forma desmedida, exige uma justificação que não se esgota na justiça das normas, dos processos e dos julgamentos. O engajamento na luta contra o mal insere-se no contexto da busca pela justiça que, antes de ser prescrita por normas, deveria ser objeto do desejo humano, um desejo que está em relação com o desejo de ser e existir no mundo. A proposta de Ricoeur é estabelecer a primazia da perspectiva ética entendida como “visar a vida boa com e para o outro em instituições justas”, tendo em vista uma vida realizada, a vida boa, conforme Aristóteles (RICOEUR, 1990, p. 200-236). Nesta perspectiva ética, “vida” designa o ser humano por inteiro em oposição às práticas fragmentadas, típicas do mundo contemporâneo. Esta vida boa, ou eudaimonia, supõe a estima de si e a solicitude para com o outro, uma sem poder ser pensada sem a outra, sendo a estima de si o reconhecimento da capacidade ética de ser bom: eu posso fazer o bem! Por sua vez, a solicitude é o cuidado para com o outro, que está baseada, fundamentalmente, na relação entre dar e receber, na intimidade de uma vida partilhada, em um movimento de reciprocidade e reconhecimento, que institui o outro como meu semelhante e eu mesmo como semelhante ao outro.

O viver bem não se restringe às relações interpessoais, ele se estende igualmente à vida das instituições. A instituição justa concretiza-se como a estrutura do “viver-junto” de uma comunidade histórica, sendo esta caracterizada por valores comuns, e não somente por regras de constrangimento e pelo desejo de condições próprias para fazer coexistir as diferenças culturais e sociais que nos caracterizam. Temos a primazia ética do viver-junto sobre os constrangimentos ligados ao sistema jurídico e à organização política. Um anônimo é incluído na perspectiva mais ampla da vida boa; os laços sociais não podem ser tecidos somente a partir de uma relação dialógica, e a justiça acrescenta algo à solicitude do face a face eu-tu à medida que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira. A grandeza destas prerrogativas não exige, contudo, a justiça de encontrar-se sob a ameaça da violência que fecha ao ser humano o acesso ao mundo aberto pela polis e o reduz ao isolamento e à exclusão. Neste fechamento, o ser humano é prisioneiro de uma lógica caracterizada pelo “tudo é possível, tudo me é permitido”, que expressa uma vontade indiferente e uma maneira impessoal de existir, uma lógica que desumaniza o ser humano.

Isto não é justo! O sentido da injustiça é mais contundente e perspicaz que o da justiça, pois esta é frequentemente o que falta e a injustiça, aquilo que prepondera. Muitas vezes é pelo sentimento de injustiça (partilhas desiguais, promessas não cumpridas, punições ou retribuições desproporcionais) que se entra na busca pela justiça, tomada por uma virtude que orienta a ação humana em direção a uma realização, em última análise, à felicidade, independentemente daquilo que se entenda por uma vida realizada e feliz. Ser justo qualifica, em última análise, uma decisão singular tomada em um clima de conflito e incerteza, marcada pela violência, em todas as suas formas, que ameaça a vida boa ou a vida plenamente realizada com e para os outros sob a virtude da amizade (eu-tu) e a virtude da justiça (eu-todos). As religiões, como instituições, devem orientar a ação humana para a prática da justiça, tendo em vista a plena realização da vida humana.

O que causa normalmente a nossa indignação – “isto não é justo!” – é o mal que causamos uns aos outros no exercício do “poder-sobre”, como uma capacidade que uma pessoa exerce sobre a outra. Por isso, o juízo moral deve acrescentar à virtude de ser bom, o predicado obrigatório, às vezes sob a figura do interdito: não matarás! A violência é aquilo que nos leva a conferir o caráter de obrigação, seja sob a forma de interdito, seja sob a forma de mandamento: não roubarás! Ama o teu próximo! E a justiça em sua forma institucional é o terceiro elemento da justiça (além do eu e tu) que ajuda a distinguir a justiça do desejo de vingança, que nada mais é que desejar fazer justiça por conta própria, muitas vezes acrescentando violência à violência, sofrimento ao sofrimento.

A interseção entre o homem falível e o homem capaz de ser bom e justo, que possibilita pensar o papel das religiões no mundo contemporâneo a partir da perspectiva da justiça em confronto com a experiência trágica do mal, deve levar em conta outro ponto de vista: o do perdão. Esta atitude pressupõe a imputação de uma ação a um agente, passível de ser responsabilizado por suas ações, e igualmente um juízo moral sobre a ação de um sujeito colocado na condição de culpado pelo mal cometido. Se o mal efetivo é uma falta que paralisa o poder de agir do homem capaz que somos nós, o perdão é a possibilidade da retomada deste poder; significa a abertura a novas possibilidades de existir. O passado não é apenas o que passou, sem volta, sem retorno, impossibilitado de ser alterado. O passado vive em nossa memória e há um futuro incompleto do passado que pode ser realizado no presente. É a esperança que habita o ato do perdão: o ser humano não esgota seu ser na ação má, e isto significa que ele possui a capacidade de ir além do mal cometido. Este ato de transcendência, por meio do perdão, remete o culpado à liberdade e à generosidade do outro. A primeira relação que mantemos com o perdão não consiste em oferecê-lo, mas, sim, em pedi-lo. E ao fazê-lo, devemos estar prontos a escutar uma palavra de recusa. Pedir não significa exigir; o perdão pedido não é algo a que se tenha direito; o que manifesta a grandeza do ato de perdoar que se insere na lógica do dom, do amor, distingue-se da reciprocidade da justiça. Grandeza que não permite confundir perdão e esquecimento, pois não se pode perdoar o que foi esquecido; o que deve ser destruído é a dívida, e não a memória (RICOEUR, 2005, p. 39). A tensão entre perdão e esquecimento expressa-se no entrecruzamento entre amor e legalidade, objeto da reflexão de Ricoeur em sua obra *La mémoire, l'histoire, l'oubli – A memória, a história, o esquecimento* –, notadamente no epílogo que aborda a temática do difícil perdão (RICOEUR, 2000, p. 593-656).

A luta contra o mal, como manifestação do fundo de bondade que habita todo ser humano e que as religiões devem fazer brotar, supõe, portanto, a lógica da superabundância do amor ao próximo em sintonia com o ideal da justiça, sem, contudo, querer substituir a justiça pelo amor, seja pela exaltação ingênua do amor, seja por sua banalização que o reduz a mero sentimentalismo (RICOEUR, 2008, p. 14-42). E tampouco o amor deve ser confundido com uma obrigação legal, um imperativo moral; a ele deve ser conferido um nível mais profundo que o da obediência ao dever, ou seja, compreender, por exemplo, que o mandamento “Ama teu próximo como a ti mesmo” é anterior ao dever moral. A meu ver, ele é anterior até mesmo a uma perspectiva religiosa, pois diz respeito, em primeiro lugar, a uma concepção antropológica que concerne todo e qualquer ser humano. Amar o outro, antes de ser

uma norma ou um mandamento religioso, talvez restrito a uma cultura, a uma religião, é aquilo que humaniza a todos nós: ama o próximo, isto é, a ti mesmo! E, em determinadas situações, é possível que alguém seja interpelado a ir além daquilo que a lei prescreve, não contra ela. Neste sentido, o amor é o guardião da justiça, na medida em que a justiça – da reciprocidade e da equivalência – encontra-se ameaçada de cair no nível do cálculo interessado: dou para que me dê. As diversas práticas religiosas devem levar aquele que crê e professa publicamente sua fé a compreender o amor como o motivo profundo da justiça, e esta como efetivação concreta do amor.

Conclusão

O fim do caminho percorrido neste ensaio sobre traços da antropologia filosófica de Paul Ricoeur não conduziu a soluções as diferentes aporias do mal, mas, talvez, no máximo, tenha suscitado o desejo de pensar mais e de maneira diferente o conflito interpretativo que perpassa a questão do mal como possibilidade de dissolução do elo entre o ser humano e seu sagrado, algo que concerne diretamente à prática das diversas tradições religiosas. No mundo globalizado em que vivemos, um mundo apequenado, no qual as diversas tradições culturais e religiosas encontram-se e confrontam-se, talvez o melhor caminho para o diálogo não esteja na discussão dogmática em torno de possíveis verdades teológicas. O sentido e o futuro das tradições religiosas no mundo contemporâneo passam por aquilo que Paul Ricoeur insistiu e que foi o fio condutor desta reflexão: libertar o fundo de bondade que existe em todo ser humano, libertando-o para a prática da justiça como manifestação do amor que dá sentido à vida.

Um futuro para as religiões, vivido na esperança, como fez, por exemplo, frei Roger (1915-2005), fundador do mosteiro ecumênico de Taizé (França). Por ocasião da morte de Paul Ricoeur, amigo com quem partilhou diversos momentos de profunda comunhão espiritual ao longo de diversos anos, escreveu à família e a seus amigos algumas palavras nas quais fez memória de uma expressão dita por Ricoeur em Taizé: “Por mais radical que seja o mal, ele jamais será tão profundo quanto a bondade”. E o próprio Ricoeur, quando indagado sobre o que buscava em Taizé, respondera que procurava uma experiência daquilo em que acreditava profundamente: o que geralmente chamamos de religião tem a ver com a bondade. Ricoeur e frei Roger viveram esta relação entre religião e bondade cada um à sua maneira. O primeiro, em sua luta incessante em pensar mais e de maneira diferente os principais dilemas da humanidade, dentre os quais a existência do mal no mundo. O segundo, na atitude acolhedora para com todos aqueles que buscavam em Taizé crer em Deus, apesar da existência do mal que vitima tantas pessoas

de forma absurda, como o fez com o próprio frei Roger, que no dia 21 de agosto de 2005, durante a oração da noite, foi apunhalado pelas costas por uma mulher mentalmente desequilibrada que pôs fim à sua vida.

Crer em Deus, apesar do mal, não é uma certeza, mas uma experiência de fé vivida na esperança que obriga a lutar contra o mal a partir da lógica do amor e da justiça.

Referências

- KEARNEY, R. L'homme capable. Dieu capable. In: CLEMENT, B. (Org.). L'homme capable. Autour de Paul Ricoeur. Paris: Presse Universitaire de France (PUF), 2006.
- KEARNEY, R. **Dieu est mort, vive Dieu**. Une nouvelle idée du sacré pour le III^e millénaire: l'anathéisme. Paris: NIL, 2011.
- LACOCQUE, A.; RICOEUR, P. **Penser la Bible**. Paris: Seuil, 1998. (Coll. Points Essais, 506).
- RICOEUR, P. **Le conflit des interprétations**. Paris: Seuil, 1969.
- RICOEUR, P. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990. (Coll. Points Essais, 330).
- RICOEUR, P. **Réflexion faite**. Autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995.
- RICOEUR, P. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Seuil, 2000.
- RICOEUR, P. **Le mal**. Un déficit à la philosophie et à théologie. 3. ed. Genève: Labor et Fides, 2004.
- RICOEUR, P. O perdão pode curar? In: HENRIQUES, F. (Org.). **Paul Ricoeur e a simbólica do mal**. Porto: Afrontamento, 2005.
- RICOEUR, P. **Amour et justice**. Paris: Points, 2008. (Coll. Points Essais, 609).
- RICOEUR, P. **Philosophie de la volonté: finitude et culpabilité**. Paris: Points, 2009a. (Coll. Points Essais, 623).
- RICOEUR, P. **Parcours de la reconnaissance**. Trois études. 2. ed. Paris: Gallimard, 2009b.
- RICOEUR, P. **Anthropologie philosophique**. Écrits et conférences 3. Paris: Seuil, 2013.
- RICOEUR, P. **A simbólica do mal**. Lisboa: Edições 70, 2013.

Submetido em: 12-8-2014

Aceito em: 9-11-2014